

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP

Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação

Departamento de Ciências Humanas

**Origem, desenvolvimento e análise crítica do conceito de
culpa na tradição filosófica ocidental.**

Eli Vagner Francisco Rodrigues

Bauru

2022

Eli Vagner Francisco Rodrigues

Origem, desenvolvimento e análise crítica do conceito de culpa na tradição filosófica ocidental.

Trabalho apresentado ao Departamento de Ciências Humanas da FAAC UNESP Bauru para obtenção de título de Livre Docência na disciplina de Filosofia.

Bauru

2022

Rodrigues, Eli Vagner Francisco.

Origem, desenvolvimento e análise crítica do
conceito de culpa na tradição filosófica ocidental /
Eli Vagner Francisco Rodrigues, Bauru, 2022
433 f. : il.

Tese (livre-docência) - Universidade Estadual
Paulista (Unesp). Faculdade de Arquitetura, Artes,
Comunicação e Design, Bauru, 2022

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Moral. 4. Filosofia
Alemã. I. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de
Arquitetura, Artes, Comunicação e Design. II. Título.

Resumo:

O trabalho pretende analisar as origens e o desenvolvimento do conceito de culpa na tradição filosófica ocidental, privilegiando autores que forma determinantes para o estabelecimento da doutrina do pecado original e para a concepção a recepção crítica desse legado cultural. Percorre-se através da exegese dos textos clássicos de filosofia e teologia, psicanálise e literatura, as formas como o conceito de culpa influenciou a cultura do ocidente.

Palavras Chave: culpa; filosofia; ética; moral; filosofia alemã.

Abstract:

The thesis intends to analyze the origins and the development of the concept of guilt in the western philosophical tradition, privileging authors that form determinants for the establishment of the doctrine of original sin and for the conception of the critical reception of this cultural legacy. Through the exegesis of the classic texts of philosophy and theology, psychoanalysis and literature, the ways in which the concept of guilt influenced Western culture.

Key words: guilt; philosophy, ethics; morals; german philosophy.

Sumário

Introdução:

Capítulo 1. A Herança de Homero: culpa na antiguidade ocidental.

- 1.1 Os gregos e a culpa: E. R Dodds “Os gregos e o irracional”.
- 1.2 Origens e permanência da culpa: O culto órfico: Kirk, Raven e Schofield.
- 1.3 O conceito de Culpa entre os Pré-socráticos: Anaximandro e Empédocles.
- 1.4 Platão e Aristóteles.

Capítulo 2. A Herança de Adão/Agostinho: Pecado original e culpa.

- 2.1 Santo Agostinho: Pecado Original e Sexualidade.
- 2.2 O Estabelecimento da doutrina do pecado Original no ocidente.
- 2.3 Lutero e a mente escrupulosa.
- 2.4 Kant: Uma batalha contra a heteronomia das causas suficientes.

Capítulo 3. A Herança de Lutero: Inocência e culpa do devir.

- 3.1 O problema da culpa na filosofia de Schopenhauer.
- 3.2 A culpa universal: Budismo, Cristianismo e Hinduísmo.
- 3.3 Nietzsche I: Genealogia da Moral, culpa, má consciência e castigo.
- 3.4 Nietzsche II: A psicologia do ressentimento e a culpa. Metafísica de carrascos.

Capítulo 4. Herança histórica e interpretação: culpa como signo, culpa histórica.

- 4.1 Hermenêutica do dogma do pecado original: Paul Ricoeur.
- 4.2 *Die Schuldfrage*: Karl Jaspers e a questão da culpa alemã.
- 4.3 O crisântemo e a espada: Padrões de culpabilidade na cultura japonesa.
- 4.4 Hans Kelsen e a noção de culpa a partir do princípio de retribuição.

Capítulo 5. A Herança de Nietzsche: Culpa/Dívida ou Sentimento de culpa.

- 5.1 Heidegger e a questão da culpa.
- 5.2 Heidegger e Vattimo: a razão técnica culpabilizada.
- 5.3 Freud: Psicogênese e filogênese da culpa.
- 5.4 Martin Buber: A insuficiência da psicoterapia e a culpa existencial.

Capítulo 6. A Herança de Freud: A permanência da culpa e as novas faces da culpabilidade humana.

- 6.1 O capitalismo como religião da culpa: Walter Benjamin.
- 6.2 Stephen Gratzel: *Dasein Ohne Schuld*. (Existência sem culpa).
- 6.3 Culpa e literatura: Dostoiévski, Kafka e Camus.
- 6.4 O Bode Expiatório.

Introdução:

O paradoxo da história de um conceito, segundo Reinhart Kosseleck.

Durante quatro décadas Reinhart Kosseleck estudou as possibilidades metodológicas para o estabelecimento de uma história de conceitos. O grande projeto de uma “*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*” (Conceitos históricos fundamentais: léxico histórico da linguagem político social na Alemanha) visava estabelecer, como o próprio nome indica, um léxico científico, seguro e aplicável aos estudos histórico-conceituais. Um de seus objetivos foi estabelecer diferenças entre a sua proposta de história dos conceitos e a tradicional história das ideias e em relação a história social, como indicam Arthur Alfix e Bernardo Ferreira no prefácio à tradução brasileira de *Begriffesgeschichte*¹.

As dificuldades que se colocaram diante de Kosseleck são razoavelmente conhecidas por pesquisadores das ciências humanas e da filosofia. Tratar um conceito que atravessa séculos de tradições de pensamento sem que as oscilações semânticas, culturais e sociais impeçam que continuemos a tratar da mesma coisa, do mesmo conceito, representa, sempre, um desafio de pesquisa. Esta dificuldade atinge diretamente as pretensões de um estudo como este que apresento, que pretende compreender um histórico sobre uma abstração moral, teológica e jurídica.

Kosseleck aponta para conceitos que, mesmo sendo amplamente usados por diferentes pesquisadores e estudiosos em diferentes contextos e áreas, assumiram especificidades semânticas e significados históricos bastante distintos. E mesmo aqueles sobre os quais, apesar do uso constante, sempre nos perguntamos sobre suas origens e fundamentos. São os casos de *Bildung*, (formação), *Aufklärung*, (esclarecimento, iluminismo), progresso, decadência, emancipação, crise, patriotismo, revolução utopia, inimigo, sociedade civil, entre outros.

¹ KOSSELECK, Reinhart. História de conceitos, Ed. Contraponto, 2020.

Em certo sentido, Kosseleck se opõe à Nietzsche ao pensar que conceitos como tais não têm história, pois, uma vez que são cunhados, escapam à mudança e se tornam um assunto do passado. Como, então, ele propõe uma metodologia para a história de um conceito?

O que Kosseleck pretende dizer é que uma formação linguística situada na história possui uma natureza inegavelmente singular que depende do aspecto social e político daquele momento. Nesse sentido, na forma como ele foi formado, ele não comporta mudanças, nuances. Ele não pode possuir a mesma significação em contextos diferentes. Se o contexto não existe mais “o conceito envelhece”.

Por esse motivo, diversos estudiosos escrevem coisas do tipo “O significado em tal conceito para a cultura...”, e apontam o contexto cultural da época em que o conceito em questão toma significado. O que Kosseleck enfatiza é que as experiências que deram origem àquele conceito necessariamente desaparecem. Nesse sentido, o conceito não pode ter uma história. Está aí o paradoxo. Como fazer história de algo que não possui uma continuidade histórica como uma linhagem étnica ou um país, um grupo social. O conceito é de natureza distinta do que é real e sofre a passagem do tempo estando presente como entidade material.

Estas proposições de Kosseleck, a princípio, provocam um efeito paralisante. Mas é o próprio teórico da historiografia que continua no seguinte sentido: Ainda que do ponto de visto lógico os conceitos não podem possuir uma história como outras entidades materiais “o vocábulo conceitual no qual se condensam e se concentram significados que um dado conceito abrigou em si, pode ser objeto de reapropriações, releituras, reocupações e reinvenções.” (Kosseleck, 2006, p. 9)

E Kosseleck complementa com uma ideia pressentida por muitos, mas pouco verbalizada com a certeza com que ele mesmo assinala. “Uma palavra pode ser portadora de novos conceitos”. Assim, ele acaba se tornando portadora de o suporte de novos estados de coisas. Para Kosseleck pode ocorrer um processo diacrônico de medição semântica, isto é, podem ser relidos e aplicados a circunstâncias históricas diferentes. Nesse movimento podemos perceber a simultaneidade de permanência e de reformulação.

O que se pretende com essa reflexão é tentar estabelecer que um conceito não pode ser uma espécie de mônada que estaria essencialmente fechada em si mesma e que só conteria os significados que a sua época conferiu a ele. Muda-se, portanto, aqui, com essa concepção, a própria noção de conceito.

Essa reflexão de Kosseleck estabelece dois pontos cruciais para o trabalho que ora apresento. O primeiro que afirma que “nenhuma formação conceitual poderia, em princípio, ser pensada em termos puramente sincrônicos. O segundo seria: “um conceito, pelo menos potencialmente, conteria em si diferentes camadas de significado, associados a formações conceituais do passado, diacronicamente escalonadas.”

Assim, se aceitas essas perspectivas interpretativas, os significados do que se pretende estabelecer como o conceito a ser examinado em seu histórico seriam o resultado dos processos de mediação, recepção, apropriação e reinvenção de sentidos, associados a formações conceituais do passado.

E é exatamente isso que acontece com os conceitos de culpa, culpabilidade e imputação, como o comprova o amplo estudo de George Minois que pretendeu mapear as diversas interpretações sobre o dogma do pecado original. Nesta obra o autor se vê na maior parte do tempo ocupado com o esclarecimento das inúmeras interpretações do evento mítico-primordial e determinante ocorrido no jardim do Éden.

As diferentes interpretações desse evento primordial determinarão os diversos sentidos de humanidade que a tradição do próprio pensamento clássico desenvolveu. Mais do que isso, constatamos que, dependendo da interpretação, e mais de uma dezena delas foi ensinada, propagada e veementemente defendida por milhares de fiéis seguidores e defensores, o ser humano seria ou não culpado pela introdução do mal no mundo, suprema acusação, ironicamente dependente de uma nuance interpretativa.

Os estudos de Minois e de Delumeau, nos mostram que já estivemos por várias vezes entre o paraíso e o inferno, por um fio interpretativo. Muitas vezes salvos por uma palavra estratégica que muda de sentido, muitas vezes condenados pela tendência ortodoxa de um influente intelectual ocupando um cargo relevante para a “ciência teológica normal” de uma época.

Uma história de um conceito pressupõe, como afirma Kosseleck, que se tenha através da herança linguística sobre o problema, um acesso heurístico para compreender a realidade passada. No caso do conceito de culpa essa herança foi durante muito tempo delimitada por um vocabulário teológico e jurídico e por fim psicanalítico.

Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos e inquietudes, ele se

confronta primeiramente com vestígios que se conservaram até hoje, e que em maior ou menor número chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada (Koselleck, 2006, p.305).

Os conceitos, afirma Koselleck, retratam e se tencionam contra a sociedade e tanto se originam de uma forma de vida como contribuem para definir essas formas de vida. Mas, ainda mais do que isso, a história dos conceitos mede e estuda a diferença e a convergência entre conceitos antigos e conceitos e as atuais categorias de pensamento.

Quando falamos em culpa nos dias de hoje, portanto, falamos mais em uma chave psicanalítica ou ainda utilizamos a matriz teológica para nos referirmos a esse sentimento? E ainda, falamos de um sentimento de culpa que, como veremos, passa a ser utilizado amplamente depois da contribuição de Freud, ou ainda nos referimos a uma culpa essencial, primordial e efetivamente existente em uma perspectiva metafísica?

A origem do conceito e as línguas.

Koselleck também assinala que a língua deve ser pensada como elemento importante na compreensão e entendimento do uso de certos conceitos para a inteligibilidade de realidades históricas. Mas que também nos deparamos com o problema de uma polissemia. Isto é, o conceito que se estuda pode adquirir significados distintos em tempo diferentes e em línguas diferentes. O que parece ser uma obviedade para aqueles que possuem o ofício de lutar com palavras, assume um sentido historiográfico importante e não tanto óbvio como, a princípio, parece ter.

Um dos exemplos que o autor utiliza é a forma substantivada para designar Bund (Confederatio, Liga). A partir de uma pesquisa histórica pode-se comprovar que o que indivíduos que falavam a mesma língua queriam designar por Bund não era exatamente a mesma coisa. As nuances e a origem latina são reivindicadas a fim de se constatar um mínimo de unidade semântica.

Pensamos, portanto, no conceito de culpa e tentamos localizar sua origem a fim de estabelecer um recorte semântico mínimo. A princípio, nossas matrizes foram o hebraico, o grego e o latim.

Em relação a origem latina do português “Culpa”, o mesmo ocorre em relação a línguas românicas ibéricas, surge sem grandes alterações fonéticas a partir do latim ‘culpa’. O que indica tanto o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa e o Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea, da Academia das Ciências de Lisboa é que a palavra designa não só uma falta para com a lei, seja ela religiosa ou civil, mas também a consciência dessa falta por quem a cometeu. Se considerarmos as observações de Kosseleck aqui, podemos afirmar que nos casos de uma falta em relação à leis, normas sociais ou religiosas, teremos variações efetivas diretamente relacionadas às diferenças das próprias leis. No caso da consciência dessa falta e da forma como culturalmente essa consciência se forma e define a própria humanidade, teremos, por exemplo, toda a história das divergências em relação a interpretação do pecado original, que estabeleceu um dos padrões mais relevantes da noção de culpabilidade humana.

Se nos detivermos um pouco mais nesse aspecto e recuarmos ainda mais, ‘culpa’ aparece como ‘colpa’ além de ‘culpa’, coexistiam as formas, noxius e ‘noxia’ ou ‘noxia’, que designavam a «maldade» ou «ofensa» causadas e que também adquiri o sentido de algo nocivo ao corpo. É talvez através do latim e dos seus parentes indo-europeus que podemos ficar um pouco mais esclarecidos quanto ao seu significado inicial.

Os estudos indicam que pelo menos dois significados devem ser considerados nas palavras indo-europeias que designam o conceito de culpa:

- 1) Uma infração de carácter moral menos forte que o pecado, mas mais grave que o simples erro, ou falta.
- 2) A responsabilidade moral por uma ação incorreta, ou propriamente, a culpabilidade pelo ato.

Para esses significados já tivermos as palavras latinas ‘culpa’ e ‘noxia’ ou ‘noxia’. Quanto à relação entre culpa e falha ou erro, em algumas línguas temos uma distinção marcadamente linguística nos termos como em português culpa, erro, falha, em alemão Schuld, Fehler, Strafwürdigkeit, no inglês, Guilt, fault, error. Outros exemplos seriam possíveis em línguas latinas, mas não é nossa intenção adentrar com mais profundidade

nesse terreno. O que, a meu ver, é necessário apontar, de saída, para o acompanhamento deste estudo é que a orientação metodológica que se adotou seguiu, em vários aspectos, alguns resultados das reflexões de Kosseleck, sobretudo aquelas que apontaram para a área da hermenêutica.

A história dos conceitos e a hermenêutica.

No contexto pós-guerra na Europa, Koselleck e Hans-Georg Gadamer travaram um debate sobre as consequências da consciência histórico-científica para os rumos tomados pelo mundo moderno. O esforço crítico de Koselleck e Gadamer foi influenciado pela filosofia de Martin Heidegger. Ao passo que Koselleck transforma a descoberta heideggeriana da historicidade intrínseca à experiência humana num projeto historiográfico, Gadamer segue a tradição hermenêutica. Para Koselleck o objetivo foi pesquisar empiricamente como no plano dos conceitos políticos fundamentais a modernidade se instaurou e remodelou a linguagem política.

A marca historiográfica de Koselleck é a tarefa de compreensão do processo de inserção dos conceitos fundamentais do pensamento político moderno em numa consciência processual da história. (Rauter, 2011). Gadamer, seguindo, como vimos, a tradição da hermenêutica alemã, procurou revelar em Verdade e método, que o fundamento da historiografia e de todas as ciências do homem é a relação de pertencimento e comprometimento com o mundo e as tradições, e não a metodologia científica.

A posição de Gadamer, assim como a perspectiva de Koselleck apontam para a relevância de um estabelecimento seguro sobre a compreensão de como conceitos específicos e determinantes da cultura foram e são compreendidos em contextos históricos e como, necessariamente eles evoluem.

Para Gadamer, a experiência hermenêutica do estabelecimento da verdade não se esgota nos parâmetros estabelecidos pela ciência, mas, diz respeito à totalidade da experiência do homem no mundo. (Rauter, 2011)

O que esse debate, a meu ver, tem a contribuir para um estudo sobre o conceito de culpa é que a peculiaridade do conceito nos encaminha necessariamente para a historicidade e para a hermenêutica, sobretudo, pelo menos até Nietzsche, para a hermenêutica teológica. Até o marco de uma obra como a Genealogia da moral, por exemplo, não se encontram reflexões sobre a culpa que extrapolem radicalmente, como o faz Nietzsche, o âmbito da

culpa encarada eminentemente como problema teológico. Na filosofia de Schopenhauer, por exemplo, há uma universalização da culpa no sentido de uma concepção já presente em outras tradições religiosas, mas a discussão sobre a culpabilidade está concentrada em terminologia religiosa, mesmo quando o filósofo reivindica o sentido alegórico.

Com Nietzsche se rompe, pela primeira vez esse limite do teológico e se introduz o universo do comércio, das trocas sociais e das noções de dívida, pena e castigo, mais diretamente relacionados a cultura social e aos costumes. Veremos em um capítulo específico como a formação linguística *Schuld* significa “culpa” e “dívida”.

Retomando Kosseleck, se não podemos pensar o conceito de culpa como uma formação conceitual que reagiria como uma espécie de mônada que conserva seu significado e que, fechada em si, conservaria somente os sentidos teológicos que sua época (qual época?) o conferiu e, ao longo do tempo, se mostraria imutável, não podemos pensar a culpa de modo sincrônico. Pelo contrário, como vimos, segundo Kosseleck, “um conceito conteria em si diferentes camadas de significados, diacronicamente escalonadas” (Kosseleck, 2020). Pergunta-se aqui, de início, “qual época?” seria aquela mais adequada para se estabelecer um ponto de partida para os estudos sobre a significação da culpabilidade na forma como ela se desenvolveu no ocidente. Ao longo deste trabalho, se constatará que essa é uma pergunta das mais complexas. A opção que adotamos marca, como se constata já na introdução, que nossos marcos são a literatura homérica e a tradição judaica/hebraica. Assim, estabelecem-se, com alguma liberdade, o que denominamos os limites do que denominamos tradição ocidental.

O conceito de culpa seria, portanto, o depositário de sentidos acumulados pela tradição ocidental do pensamento, sobretudo da longa e duradoura influência do pensamento teológico que se desenvolveu pelo menos dos séculos IV e V até o século XV e XVI.

Se até o século XVI um dos mais relevantes fundamentos da cultura clássica é a centralidade do pecado original tanto na teologia como nas artes em geral, talvez seja nesse século que um lapso de discórdia, pela primeira vez, em relação à culpabilidade humana se vislumbra na forma de um protesto veemente, que tanto em seu impacto cênico como em sua profundidade teológica não encontra precedentes na cultura ocidental até então. Trata-se do protesto/lamento de Adão no Paraíso Perdido de John Milton:

Por acaso pedi a Ti, ó Criador, que do barro

Me moldasses Homem, por acaso solicitei a Ti

Que da escuridão me resgatasses? (Paraíso Perdido, X)

A provocação de John Milton, no lamento de Adão, toca em um intrincado problema da teologia que tem como núcleo o problema da culpa, problema que será, como veremos objeto de trabalho de pelo menos uma década daquele que pavimentou a solução teológica adotada pela tradição, Santo Agostinho. Com a suposta solução da centralidade do livre-arbítrio, aponta-se para o homem como responsável pelo mal e, assim, para o ser legitimamente imputável na economia teológica da culpa. Esse legado será, como veremos, revirado e examinado de maneira contundente somente nos limites do século XIX e mesmo assim deixará um rastro de culpabilidade em outras instâncias da cultura.

Vale mencionar, já de início, que a história do conceito de culpa é, em grande medida a mesma que o conceito de pecado original. Nesse sentido e seguindo a perspectiva proposta por Paul Ricoeur em “Finitude e culpabilidade”

Lemos numa das Confissões de Fé das Igrejas da Reforma que a vontade do homem está “totalmente cativa sob o pecado” (Confissão de fé de La Rochelle, art.9). É fácil reencontrar sob esta expressão de “catividade” toda a pregação profética e apostólica; mas a Confissão de Fé acrescenta imediatamente a seguir: “Acreditamos que toda a linhagem de Adão está infectada deste contágio, que é o pecado original e um vício hereditário, e não somente uma imitação como os Pelagianos quiseram dizer, os quais detestamos nos seus erros” (Ibid., art. 10). Pecado originário, vício hereditário; com estas palavras operou-se uma mudança de nível: passámos do plano da pregação para o da teologia, do domínio do Pastor para o do Doutor; e simultaneamente produziu-se uma mudança no domínio da expressão: a catividade era uma imagem, uma parábola; o pecado hereditário pretende ser um conceito. Além do mais, quando lemos o texto que se segue: “Acreditamos que este vício é verdadeiramente pecado e que ele basta, para condenar todo o género humano, até às crianças no ventre da sua mãe, e que é reputado pecado diante de Deus (e assim por diante)” (art.11). Temos a impressão de entrar, não somente na teologia como disciplina relevando dos doutores, mas na controvérsia, na disputa de escola: a interpretação do pecado original como culpabilidade original das crianças no ventre da sua mãe, não somente não está mais ao nível da pregação, mas atinge um ponto

onde a tarefa do teólogo se torna especulação abstrata, escolástica. (Ricoeur, 2008, p. 3)

Com o trabalho estabelecimento da doutrina do pecado original por Agostinho e pelos pais da igreja mantém-se firme a tradição ininterrupta de Israel e da Igreja, a “tradição penitencial”, que tem na cena da queda sua maior expressão simbólica. Veremos que o histórico do conceito de culpabilidade, invariavelmente, corresponde ao posicionamento dos diversos autores aqui estudados entre a posição de reafirmação da tradição penitencial ou, aqueles, raros, que negaram essa tradição. Mas antes dessa querela de séculos na tradição judaico-cristã, o que havia minimamente elaborado em relação à culpa na chamada tradição ocidental? É o que veremos a seguir em uma breve passagem pela Grécia homérica e pré-homérica. A característica hegemônica da perspectiva penitencial na chave cristã, nesse percurso, exigiu a colocação de Agostinho, e sua querela contra os gnósticos, antes de Hesíodo e Homero.

Origens e noções de culpabilidade

Quando, ainda na literatura homérica e hesiódica, a justiça é exaltada como valor supremo e, posteriormente, se torna um conceito ontológico, além de moral e político, sobretudo em Platão, introduz-se na lógica e no cálculo do que seria justo e equilibrado, o problema da compensação em relação ao sofrimento humano. Nesse horizonte cultural remoto e em mesmo em outras tradições, já se insinua a noção de culpabilidade em relação a origem do mal. Os poetas líricos fixaram, também, um outro conceito que aponta para a noção de limite para as ações humanas que aponta para uma ideia de dívida e culpa. Aos seres humanos (mortais) é determinada uma justa medida de comportamento. Ultrapassar essa medida, a medida que lhe é atribuída pelos deuses, constitui uma *Hybris*, uma transgressão, passível de punição. Nesse contexto e, como pressupomos, mesmo antes dele, já se pensava em culpa pelos atos humanos, em justificação das ações e em punição pelo agir que fosse julgado incorreto por alguma instância normativa metafísica.

Este estudo pretende apresentar diversos contextos culturais nos quais a questão da culpabilidade humana foi desenvolvida, seja do ponto de vista mitológico, religioso, teológico, psicológico, filosófico ou mesmo histórico, entrecruzando interpretações e autores, instituições e costumes, opiniões e visões de mundo. Como não se trata, obviamente, de datar uma origem para o surgimento da noção de culpabilidade ou mesmo de localizar o nascimento do sentimento de culpa na história da humanidade, o que seria,

do ponto de vista metodológico, impraticável, mas antes, de acompanhar os desdobramentos do desenvolvimento do conceito, noção e ideia de culpa e de seus rastros na cultura, o texto apresenta análises exegéticas de obras centrais para o estabelecimento da história filosófica da culpa, mas apresenta, também, um aspecto ensaístico, sobretudo no que diz respeito a permanência da culpa na cultura contemporânea. Nesse sentido, este trabalho é diretamente influenciado pela *Begriffsgeschichte* (História dos conceitos) de Reinhart Koselleck e pelo relativismo expresso na hermenêutica de Gadamer e, posteriormente de Paul Ricoeur, por considerar, assim como estes pensadores, a possibilidade do conhecimento da história de uma ideia, noção ou conceito, a partir da ‘fusão de horizontes interpretativos’ das diferentes comunidades linguísticas que se sucedem nos diferentes tempos históricos.

A forma como a tradição do pensamento ocidental pensou a ordem do tempo histórico até hoje, sobretudo a partir da influência da tradição religiosa, esteve relacionado com a questão de uma culpabilidade humana. Se boa parte da humanidade acredita em uma finalidade para a história, ou, de uma maneira ou de outra, já pensou nos termos de um “final dos tempos”, muito provavelmente essa concepção foi influenciada pela ideia de um julgamento final, de um juízo num suposto fim dos tempos. Nossa interpretação do mundo, no correr dos últimos séculos, não parece ter se afastado tanto de uma noção de história baseada em uma visão judicativa, seja pela noção de pecado, seja pela ideia de um tribunal da razão julgando os perigos de destruição natural do planeta e mesmo de um finalismo apocalíptico, distópico. Aos agentes responsáveis do mundo atual não parece estranha a ideia de um julgamento no horizonte dos tempos, essa ideia um tanto mitológica não parece ser tão fictícia para a maioria das pessoas, mesmo na atualidade secularizada. A ideia de responsabilidade pelos destinos da natureza e do planeta é apenas uma das novas formas de culpabilidade.

A ideia de responsabilidade é central na reflexão sobre a culpa, pois nos projeta para ao ambiente da filosofia moral e aponta, necessariamente, para a noção de autonomia. Se essa história pode ser acompanhada desde seus inícios é o que tentaremos empreender a partir de um dos primeiros registros culturais de uma relação mente-corpo que implicaria em noções de justiça, compensação e retribuição.

No início, o orfismo...

O orfismo é uma das fontes a partir da quais o ocidente pensou o dualismo que proporciona o terreno a partir do qual uma lógica de culpabilidade começa a se tornar um elemento indissociável da cultura. A invenção de uma substância que habita o corpo, mas que não é da mesma natureza do que o corpo será determinante para a origem de toda uma tradição imputativa. A alma estabelece uma relação de dicotomia em relação aos apetites do corpo e só pode alçar seu lugar de origem se livrar-se dos domínios da satisfação corporal e das tendências materiais e instintivas dessa morada indesejável e degenerada. Pois é esta substância que vai responder pelo que posteriormente se denominará consciência e à qual será atribuída responsabilidade pelo agir. Instância decisória e, portanto, passível de julgamento e imputação. Na esteira da noção de consciência se estabelecerá uma outra noção, essa, de fato, capaz de atribuir ao indivíduo no qual essa luta se instala, a culpa por suas ações, trata-se do conceito de autonomia. De posse plena de autonomia, o indivíduo pode ser legitimamente punido. Essa noção de autonomia está obviamente diretamente relacionada à noção de liberdade. Exatamente por esse motivo todo o edifício que deriva do orfismo/platonismo, a saber, o próprio cristianismo, dependerá essencialmente do chamado *liberum arbitrium indifferentiae* para sustentar seu ordenamento histórico-temporal-escatológico e seu plano de compensação pela culpa e pelo pecado humano. Nessa estrutura jurídico-teológica a própria morte figura como retribuição aos atos do corpo. Dessa maneira e a partir dessas premissas poderemos iniciar uma investigação a respeito do desenvolvimento da noção de culpa no que foi denominado como a tradição ocidental do pensamento.

É do núcleo das crenças órficas, ou dos desdobramentos que essa concepção dualista propaga, que surgirão os fundamentos de inúmeras reflexões sobre a imputação do ser humano a partir de suas ações. O princípio da medida das ações legítimas se funde com a natureza dualista da concepção órfica estabelecendo desde os primórdios do pensamento grego uma concepção de justiça e compensação, de ato e retribuição, de ação e punição, em outras palavras, de uma potencialidade ou de uma necessidade imputativa em relação as ações humanas.

O núcleo das crenças do orfismo pode ser resumido a partir dos seguintes princípios:

- a) No homem hospeda-se um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo por causa de uma culpa originária.

- b) Esse demônio apenas preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, pois está destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, a fim de expiar aquela culpa originária.
- c) Com seus ritos e práticas, a "vida órfica" é a única em grau de pôr fim ao ciclo das reencarnações e de, assim, libertar a alma do corpo.
- d) Para quem se purificou (Os iniciados nos mistérios órficos) há um prêmio no além (da mesma forma que há punições para os não iniciados). (REALE, 2007, p. 9)

Com essa concepção o homem se via diante de uma luta entre dois “princípios de contraste e luta”. A alma e o corpo tomarão lugares éticos que determinarão a história da cultura até os nossos dias. O que é importante destacar nessa passagem é o rompimento com a concepção ética naturalista. Ao colocar a alma em contraposição com o corpo determina-se uma tensão ética que não poderia ter existido, pelo menos na forma existencial mais radical, na concepção naturalista. O homem é incitado, por um princípio ontológico, a reconhecer que algumas tendências ligadas ao corpo, alguns instintos, algumas pulsões, que anteriormente poderiam ter sido consideradas até positivas, devem ser reprimidas.

Além disso, alguns preceitos relativos à relação corpo e alma são desenvolvidos no sentido de purificar a alma em relação às pulsões do corpo. Passa-se a pensar numa dieta da alma em relação ao corpo. Trata-se de saber: O que vem do corpo que eu devo negar e combater? Boa parte das doutrinas ascéticas são motivadas por essa lógica, no budismo, no cristianismo e no hinduísmo. A vida concebida a partir de uma visão monástica passa a fazer parte do universo da sabedoria filosófica e religiosa e a noção de culpabilidade é indissociável dessa concepção.

Além do orfismo.

Mas não é somente o orfismo que reforçará e introduzirá a lógica dualista como estrutura da noção de justiça retributiva em relação às ações humanas no sentido da imputação e da punição. O gnosticismo desempenhará um papel importante na concepção que diversas visões da própria natureza humana e na relação que passamos a estabelecer entre o que é material e o que é imaterial. Restrito, a princípio, ao horizonte de influência da teologia cristã e objeto de inúmeras críticas por representar um dos alvos mais visados da chamada heresiologia cristã o gnosticismo se tornou uma influência de fundo paradiversas teorias e em diferentes campos do pensamento, influência que foi posteriormente

notada na história do pensamento. Basicamente a influência se dá a partir da concepção de matéria como entidade degenerada na escala da criação. Essa concepção, de certa forma, reforça um aspecto do orfismo que coloca no corpo e nos instintos humanos a origem da necessidade de culpabilização da própria existência. Mas o gnosticismo projeta essa degeneração culpabilizada para uma esfera cósmica, sugerindo que a culpa extrapola os limites da existência humana e repousa na própria natureza da matéria, entidade inferior na configuração cósmico-temporal. Essa concepção, que aqui não será explicada à exaustão, de uma maneira ou de outra, faz parte da forma como pensamos a matéria corporal e a hierarquia dos valores em relação ao que é material e ao que é supostamente imaterial ou ideal.

Quando nos movemos mais propriamente para o campo da filosofia enquanto uma área historicamente mais estabelecida e podemos tratar de conceitos e não somente de noções a situação de tal investigação não muda radicalmente no caso das ideias de culpa, imputação e culpabilidade. As dificuldades para se determinar, com segurança teórica, uma definição de culpa e de apontar os elementos constituintes de uma legitimidade teórica ou jurídica, a meu ver, continuam. Do universo do mito e da religião, passa-se ao universo da ética e da filosofia política, mesmo assim, a tentativa de esclarecer os fundamentos da culpabilidade continua sendo uma tarefa difícil. Por trás de uma teoria da culpabilidade legítima deveríamos ter uma teoria da justiça também legítima, mas essa se mostra também difícil de encontrar uma vez que a própria noção de justiça também sofrerá o influxo de mitos, tradições religiosas e concepções antropológicas que não estão isentas de dogmatismos, imprecisões e conteúdos culturais específicos de cada época, portanto, não necessariamente universais.

O caminho que leva da concepção de justiça esboçada por Aristóteles na “Ética à Nicômaco” e por Platão na “República” até a obra “Uma teoria da Justiça” de John Rawls, por exemplo, o que seria uma tarefa ainda que óbvia, infactível, em um trabalho cujo tema não é propriamente a justiça, não será percorrido aqui, antes, procuraremos indicar como a ideia de culpa se formou em diversas tradições de pensamento, respeitando suas características e mesmo suas incoerências, a fim de compreender como os fenômenos da culpabilização e da auto-inculpação se mantêm como um elemento constitutivo da cultura, antiga, medieval e moderna e, sobretudo, quais seriam os fundamentos (culturais) desse fenômeno, sejam eles religiosos, psicológicos, políticos, jurídicos ou econômicos.

Evolução da conceituação e das concepções de culpa na História da Filosofia.

Os problemas tradicionais da filosofia, apontam para conceitos que se tornaram, por assim dizer, “clássicos”. Entre estas questões de evidência filosófica por natureza podemos citar os conceitos de livre-arbítrio, moralidade, conhecimento, beleza, bem, mal, justiça, entre outros. Alguns temas, no entanto, apesar de serem a todo momento referências determinantes para outros tantos conceitos fundamentais da ética, da estética e da metafísica, apenas para citar três disciplinas, ou áreas, centrais da filosofia, foram e são relegados a um papel complementar aos raciocínios, argumentos e à estrutura das teorias e dos sistemas filosóficos. Este é, sem dúvida, o caso do conceito de culpa.

Associado diretamente e em primeiro lugar à teologia e posteriormente à psicologia, como veremos na parte histórica deste estudo, o conceito, pelo menos em suas primeiras referências esteve vinculado à dogmática religiosa e a manifestações psicológicas ligadas sobretudo à experiência concreta característica do modo de vida propriamente religiosa, isto é, da experiência concreta da religião. Nesse sentido, para compreendermos um pouco mais sobre o conceito e o fenômeno da culpa, nossas referências bibliográficas são necessariamente as obras dos teólogos e dos teóricos da psicanálise e mesmo da psicologia enquanto disciplina aplicada. No entanto, como os teólogos se confundem com os filósofos, e vice-versa, em muitos momentos da formação da cultura ocidental, por diversas razões cujos méritos não serão aqui julgados, tampouco explicitados, nos ocupamos também da obra de alguns filósofos na tentativa de perscrutar a legitimidade de um conceito de tão difícil esclarecimento em suas raízes ontológicas. É preciso alertar, também, nesse início, que em cada momento dessa investigação, por força de seu aspecto inegavelmente hermenêutico, procurou-se determinar em cada autor, época e contexto cultural o sentido específico que se deu ao conceito de culpa, tentando, assim, não exatamente alcançar uma precisão conceitual que talvez seja impossível à noção de culpabilidade, mas, antes de tudo, evitar ao máximo a ideia de culpa como um mosaico semântico. Se em cada época e contexto o conceito adquiriu uma conotação em relação aos acusadores e à natureza dos acusados, é preciso apontar para cada um desses personagens e para a natureza de suas acusações.

O conceito de culpa sempre esteve relacionado às consequências de um ato de imputação muitas vezes relacionado a instâncias que não possuíam legitimidade racional (razoável) ou mesmo empírica (evidente). É nesse sentido que ele, o ato de acusar e de imputar, pode ser, na maioria das vezes, acusado de portar um status autocrático ilegítimo e apresentar

traços de um dogmatismo judicativo e por isso mesmo pode ser criticado e refutado, em alguns contextos, em sua legitimidade e validade. A pergunta dirigida a qualquer ato de imputação sempre foi em relação à legitimidade da instância condenatória. Numa escala que considere o ponto de vista da imaterialidade à materialidade teríamos uma instância divina, os códigos morais, as doutrinas ético-religiosas, as normas e leis, o estado, as autoridades civis, as autoridades religiosas, os pais, a consciência, a sociedade, etc.

Mas, não em um momento determinado do desenvolvimento do espírito humano, mas como resultado de um processo cultural, longo e cumulativo e bastante efetivo, uma nova instância de imputação e, portanto, de culpabilidade, surgiu e essa também não seria uma instância material e externa e não estaria distante de nós como um outro, mas, antes, se manifestaria como se estivesse localizada em uma transcendência obscura e metafísica, apesar de devidamente entranhada em nós mesmos. Essa “nova” instância é a consciência moral, que nos julga de dentro para fora e não mais de fora para dentro. O surgimento e a estruturação e legitimação dessa instância imputativa e “punitiva” também é objeto desse estudo. Talvez a conceituação mais conhecida dessa forma de escrutínio da própria consciência tenha sido a forma como Sigmund Freud a estabeleceu segundo sua tentativa de esquematizar uma estrutura psíquica que fosse capaz de nos conduzir a uma compreensão mais segura do comportamento e de sua origem psíquica. Nessa tentativa, essa instância judicativa foi denominada *Super-Eu*, ou *superego*. Veremos, também, que foi o próprio Freud que estabeleceu aquilo que interpretamos como uma virada epistemológica na interpretação do fenômeno do surgimento da culpa na consciência, apontando mais especificamente para o sentimento de culpa (*Schuldgefühl*) e não propriamente para a culpa como algo justificado em si mesma ou justificado por alguma instância imputativa, supostamente legítima.

A complexidade dos problemas que envolvem e se relacionam com o conceito de culpa, por si só, já seriam justificativa para uma abordagem filosófica do problema. No entanto, nos deparamos, de saída, com uma questão de método. Qual seria o método e a disciplina da filosofia a partir da qual podemos examinar e refletir sobre o conceito de culpa?

A princípio, considerando a separação radical de método entre a filosofia e a teologia, podemos atribuir o problema à área da ética e nos debruçarmos sobre o problema a partir do problema da liberdade e das teorias do valor (axiomática), além de pensarmos o problema a partir de referenciais da filosofia do direito e da metaética.

Há, no entanto, uma rica reflexão sobre o problema da culpa desenvolvida por filósofos que se filiaram, em vários sentidos, à tradição denominada a partir do início do século XX como a escola hermenêutica. A hermenêutica, tida como um movimento histórico-filosófico, é formada por uma história mais longa que remonta à Antiguidade. Nos interessa, no entanto, enquanto método, mais a história moderna da hermenêutica que se origina com figuras do pensamento alemão do século XIX e do início do século XX, especialmente Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey. A hermenêutica contemporânea foi moldada, por sua vez, especialmente por Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer e por Paul Ricoeur. Este último, assim como Heidegger, mas de maneira mais sistemática, se debruçou sobre o problema da culpa com distanciamento metodológico em relação à teologia, mas sem negar aspectos relevantes dos discursos mitológico, religioso e teológico, como, aliás, é característico da escola hermenêutica. Vale lembrar que a hermenêutica, enquanto disciplina, nasce de tentativas de interpretar, antes de tudo, os textos bíblicos (e religiosos em geral) e jurídicos.

A abordagem hermenêutica permite recuperar e reinterpretar as diversas tentativas de compreender o problema a partir de um léxico próprio de sistemas metafísicos e religiosos que, quando submetidos ao rigor da reflexão filosófica contemporânea, como por exemplo ao rigor da metodologia característica da filosofia analítica, esbarram em aporias e refutações radicais. Nesse sentido é que veremos, no início do século XX, mais exatamente a partir da publicação de “*Principia Ethica*” de George Edward Moore, o surgimento da metaética. Para essa vertente da filosofia, por exemplo, as questões sobre a culpa, imputação e culpabilidade devem ser submetidas, antes de mais nada, a uma investigação sobre o realismo moral e o Antirrealismo moral.

Para o anti-realismo moral, por exemplo, o ideal moral (o certo e o errado) somente são categorias *a priori*. Isto é, existem somente em abstrato, em um sistema de valor específico (axiologia) e seria distinto da prática moral (a atualização ética). Assim, fatos morais não existiriam como coisas, mas são as atitudes e valores pessoais ou sociais que devem ser categorizadas como morais. Ora, essa perspectiva, por si só, se levada a uma consideração radical, deixaria em aberto a possibilidade de imputação e, portanto, de culpabilidade humana. Por esse e por outros motivos metodológicos, a tradição hermenêutica, que não invalida os esforços mitológicos, religiosos, teológicos e filosóficos, mesmo que dogmáticos, de tentar compreender a culpabilidade, tem aqui um espaço talvez maior do que outras perspectivas filosóficas. Nesse sentido, efetuamos,

propriamente o que se costuma classificar como história da filosofia, história dos conceitos, ou ainda história do pensamento.

A culpa como problema filosófico.

Os conceitos e problemas tradicionais da filosofia, que, ou por serem evidentes temas de cunho, inspiração ou mesmo por dificuldade de abordagem e desenvolvimento, temas filosóficos por excelência, não requerem justificativas ao serem abordados em tratados, teses e artigos por quem pretende examiná-los da perspectiva do método filosófico. Entre estes conceitos de evidência filosófica por natureza podemos citar os conceitos de livre-arbítrio, moralidade, conhecimento, beleza, bem, mal, justiça, entre outros. Alguns temas, no entanto, apesar de serem a todo momento referências determinantes para outros tantos conceitos fundamentais da ética, da estética e da metafísica, apenas para citar três disciplinas, ou áreas, centrais da filosofia, foram e são relegados a um papel complementar aos raciocínios, argumentos e à estrutura das teorias e dos sistemas filosóficos. Este é, sem dúvida, o caso do conceito de culpa. Se a filosofia enquanto movimento crítico, tanto para Kant quanto para Hegel significa, na verdade, compreender a gênese daquilo que aparece para nós como dotado de validade, a culpa, a imputação de entes racionais e suas origens deve ser objeto legítimo de crítica, análise e estudo. Aquela forma que aparece a nós como resultado de uma normatividade estabelecida, como modelo para uma maneira de julgar e de inculpar os agentes em um campo moral, deve, ela mesma, passar por um julgamento.

Vale ainda mencionar que a suspeita que motivou e motiva esse estudo surge a partir da concepção arqueo-genealógica da moral, que nega a origem transcendental da ideia e da validade (legitimidade) da culpa como aquilo que é atemporal, como aquilo que desconhece a história (“o que é transcendental desconhece a história”). Nega-se a ideia de atemporalidade da culpa e com isso nega-se sua inquestionabilidade. Por outro lado, se toda tentativa de explicitar a gênese de qualquer normatividade, legitimidade e validade significa demonstrar porque ela deve ter validade, buscamos, também encontrar a possibilidade de legitimação da culpa. O problema está diretamente relacionado com os conceitos de autonomia e responsabilidade, que serão, veremos, em linguagem da filosofia o do período modernos, outros nomes para a culpa. Esta guinada, da concepção teológico-religiosa da culpa para a esfera do direito moderno terá como fundamento a noção de eu (cogito) e de indivíduo que, em si, manifestará a existência de uma “subjatividade responsável”. Só existe culpa a partir de uma subjatividade responsável, o

que muda na história é a forma como essa subjetividade se auto-imputou pelo mal do mundo e como ela continua a lidar com essa perspectiva em fronteiras que extrapolam a consciência individual. (ecologia, desigualdade social, alteridade, opressão, violência, depressão, niilismo).

Segundo Patrice Meyer Bisch, em “*Pour une conscience de la culpabilité infinie. Approche philosophique*”² a abordagem filosófica da culpa deve ser considerada a partir de três perspectivas, a saber:

1. Ética: trata-se de detectar por trás do sentimento de culpa, a natureza e alcance da consciência que a expressa. Entre a culpa mórbida e a ausência de sentimento de culpa, há espaço para uma auto-imputação autêntica, isto é, existe uma "culpa razoável"?

2. Metafísica: trata-se de comparar duas noções essencialmente assimétricas, bem e mal, para mostrar qual é a natureza da falta, da falibilidade e a boa ação humanas.

3. Crítica: com base nos dados da psicologia e da ética, distinguir rigorosamente entre culpa mórbida e culpa saudável.

Essa etiologia nos serve de ponto de partida e em vários momentos dessa pesquisa ela representa o que, de fato, estou tentando empreender, apesar das grandes dificuldades que o tema apresenta. De uma maneira ou de outra, os autores aqui citados, cujas obras foram examinadas, partem invariavelmente de um dos pontos de vista elencados acima.

A culpa como enigma.

O termo enigma designa algo de difícil compreensão e, portanto, de definição complexa. Geralmente é atribuído a algo que não conseguimos conhecer a fundo e para o qual as causas não são evidentes. Na história da cultura está associado ao metafórico e à ambiguidade, com o obscuro e com aquilo cujas intenções objetivas não são claras. Os enigmas também estão relacionados com os aspectos místicos, inexplicáveis e surge em narrativas sobre os aspectos sobrenaturais e, portanto, compõe uma parte central das mitologias. Além dessas definições, um enigma está sempre em relação de provocação em relação àquele que toma conhecimento de sua existência. Um enigma incita a desvendá-lo, este aspecto também compõe sua definição. Talvez a mais conhecida estória sobre um enigma seja a de Édipo, personagem que tem um papel central na “história da

² Dans Echos de Saint-Maurice, 1987, tome 83, p. 150-160 © Abbaye de Saint-Maurice 2013.

culpa”, e que desvendou o enigma proposto pela esfinge. É curioso notar que a desvendado o enigma, a esfinge, vencida, se precipita do alto de um rochedo e morre. Esta imagem é, a meu ver, altamente significativa se considerarmos que a esfinge devorava aqueles que não conseguiam vencê-la, decifrar o enigma. Se nos permitirmos uma interpretação livre em relação ao enigma da culpa, veremos que ocorre o mesmo na relação entre o homem e sua culpabilidade. A falta de compreensão da origem e gênese da culpa geralmente conduz a precipitação do homem, seja em forma patológica e mesmo em sua auto-aniquilação. A forma como o homem tentou se livrar dos efeitos da culpa sempre foi pelas tentativas racionais de decifração de uma linguagem cifrada, obscura e incerta. Assim foi com a teoria psicanalítica, assim ocorre na teologia e da mesma forma nos ocupamos da culpa na filosofia, como um enigma da cultura.

Um enigma pode ser um enigma figurado, no qual imagens e figuras e metáforas substituem as palavras, textos e números, o material usualmente usado pela racionalidade para resolver problemas. No caso da culpa, mitos, lendas, costumes, rituais e dogmas compõem o quadro a ser decifrado. Conforme acompanhamos o desenvolvimento da cultura ocidental alguns aspectos que geraram as noções de culpabilidade humana parecem ficar mais claros à luz da crítica filosófica e teológica, mas, ao mesmo tempo, as novas formas de imputação e de sentimentos de culpa passam a representar novos enigmas. Nessa fronteira, atualmente, a psicologia e a medicina têm contribuído muito para o esclarecimento de que a culpa, como elemento fundamental da constituição e definição de humanidade, não é apenas um problema da teologia. A culpa estaria associada, por exemplo, aos chamados transtornos obsessivos compulsivos à anorexia e a inúmeras doenças psíquicas.

No campo da política o tema da culpa coletiva determina, hoje, diversas diretrizes políticas e culturais na Europa, é uma área sobre a qual já se debruçaram pensadores como Hanna Arendt, Karl Jaspers, Adorno, entre outros. A culpa em seu aspecto enigmático, não se manifesta apenas no indivíduo acuado pela estória de condenação e julgamento que lhe contam as metafísicas dogmáticas, ela atinge o coletivo e determina comportamentos e sentimentos contraditórios.

Segundo a estória de Édipo, a esfinge, que era uma criatura alada, com corpo de leão e cabeça de mulher, que pairava como uma maldição sobre a cidade de Tebas, era portadora de um enigma e desafiava a todos com sua proposta e ameaça de morte. O enigma proposto pela esfinge é bastante conhecido: “Que animal anda pela manhã sobre

quatro patas, a tarde sobre duas e a noite sobre três?” Édipo consegue resolver o enigma. A resposta é "o ser humano", pois "engatinha na infância, anda ereto na idade adulta e necessita de bengala na velhice". Segundo a lenda, a esfinge sofre um profundo e inesperado abalo atira-se de um penhasco, matando-se.

Em relação à culpa, a esperança que parece acompanhar todos os estudos que a tomam como objeto é a de ver cessar os efeitos do enigma, isto é, poder cessar o constante incômodo de sofrer os efeitos de uma causa desconhecida. Esse, a meu ver pode ser o correspondente para a condição humana e que foi traduzida de maneira feliz na fórmula “decifra-me ou devoro-te”, que faz referência à estória da esfinge. O efeito que a culpa provoca na alma humana é exemplarmente representada nessa imagem agônica, pois a culpa, seja como sentimento individual ou coletivo, seja como objeto de inquirição teórica, não mostra com clareza suas origens, tampouco se legitima a partir de um conhecimento seguro, objetivo, racional. A designação da culpa como um enigma, portanto, é, a meu ver, bastante legítima pelo fato, quero crer, comprovado por este estudo, de que só conseguimos nos aproximar com alguma segurança de seu significado através da hermenêutica.

Nessa tradição, como já afirmamos, seguimos alguns passos de Paul Ricoeur, sobretudo em seus estudos sobre a hermenêutica do mal, no que diz respeito ao método, mas recuamos muito em relação aos autores contemporâneos para procurar no início da tradição ocidental indícios de modelos de culturais que se forjaram a partir de dualidades morais contratantes que deram origem a noções de dicotomias imputativas. O mundo dividido em duas esferas, uma portadora de uma essência boa e a outra carregando uma maldição, seja de degeneração, seja de ação maligna. Essa concepção de cisão entre dois mundos parece ser estrutural nas concepções metafísicas características de uma visão imputativa em geral. Até porque é preciso dividir o mundo em dois lados para que seja possível que um lado julgue o outro. Nesse movimento, porém, percebe-se que o mesmo lado está se julgando ao criar outro mundo imaginário para resolver seus problemas, insolúveis, quando se contempla o mundo de um ponto de vista unívoco. Não há sentido de inculpação se não houver a imagem de um juiz, isto é, de uma instância que pode e tem a prerrogativa de julgar. Nesse sentido a história dos juízes é longa e vai desde a concepção de deuses antropomórficos até a internalização do juiz na figura de um super-ego, necessariamente passando pela ideia de um Deus absolutamente moral e perfeito ou perfeitamente moral.

Como essa história é muito longa não tive outra opção a não ser tentar analisar apenas os pontos decisivos dessa jornada de auto-incriminação humana e dos efeitos culturais que mesmo assim, sabemos, terá a marca inevitável da incompletude. Minha esperança, porém, é poder ter tocado nos problemas centrais e nos eixos e nós górdios desse problema.

Culpa: religião, teologia, filosofia.

Associado diretamente e em primeiro lugar à religião e à teologia e sempre em gênese paralela com o surgimento dos códigos de legislação social, posteriormente à psicologia, como veremos nos aspectos históricos deste estudo, o conceito, pelo menos em suas primeiras referências, esteve vinculado à forma como a dogmática religiosa e construiu os modelos de troca e negociação na relação de dívida entre culpado e juiz. A teologia da culpa se desdobra em subdivisões de acordo com a tradição (teoria da retribuição, teoria do karma), mas, mesmo em diferentes referenciais culturais, sempre está a ligada a uma concepção da vida ligada a ideia segundo a qual estamos pagando pecados anteriores, pregressos, delitos e crimes inconscientes, imemoriais. Nesse sentido, para compreendermos um pouco mais sobre o conceito e o fenômeno da culpa, nossas referências bibliográficas são as obras dos teólogos que sistematizaram e fundamentaram a ideia de uma culpa originária, dos filósofos que herdaram os problemas da teologia diretamente na filosofia moral (ética) e, finalmente, dos teóricos da psicanálise e mesmo da psicologia enquanto disciplina aplicada. Como os teólogos se confundem com os filósofos em muitos momentos e aspectos da formação da cultura ocidental, por diversas razões cujos méritos não serão aqui julgados, tampouco explicitados, nos ocupamos, principalmente da obra dos filósofos da moral, (filosofia moral, ética), na tentativa de perscrutar a legitimidade, ou a possibilidade de legitimação, de um conceito de tão difícil esclarecimento em suas raízes ontológicas. É preciso alertar, também, nesse início, que em cada momento dessa investigação, por força de seu aspecto inegavelmente hermenêutico, procurou-se determinar em cada autor, época e contexto cultural o sentido específico que se deu ao conceito de culpa, tentando, assim, não exatamente alcançar uma precisão conceitual que talvez seja impossível em relação à noção de culpabilidade, mas, antes de tudo, evitar ao máximo a ideia de culpa como um mosaico semântico. Se em cada época e contexto o conceito adquiriu uma conotação em relação aos acusadores e à natureza dos acusados, é preciso apontar para cada um desses personagens e para a natureza de suas acusações.

A complexidade do tema que proponho examinar é atestada, sobretudo, a meu ver, pela pluralidade de abordagens que ele reivindica. É exatamente nesse sentido que o próprio tema é tratado sob a designação de enigma em alguns estudos. A teologia, a psicologia, as chamadas ciências jurídicas, a filosofia e a sociologia já contribuíram para a compreensão desse fenômeno singular e abstrato. Sentimento, instituição, noção, ideia, conceito, sombra do humano, enigma, ilusão, sintoma, consequência lógica e moral, punição, medida, alegação, fantasma, destino e maldição. Estes, entre outros, termos foram usados por diversas tradições que encararam o problema da auto-imputação humana. O problema da culpa, em sentido amplo, é um problema da história da cultura, pois parece não haver evidências de que o problema ocorra em alguma outra instância que não a humana. A separação entre natureza e cultura delimita, portanto, nossa investigação não sem deixar aberta uma porta para a possibilidade da re-inserção do homem no mundo da necessidade natural, o que, aparentemente, representaria uma saída para a destinação imputativa do animal racional.

O conceito de culpa sempre esteve relacionado às consequências de um ato de imputação muitas vezes relacionado a instâncias que não possuíam legitimidade racional ou esmo empírica. É nesse sentido que ele pode ser acusado de portar um status de dogmatismo e por isso mesmo pode ser criticado e refutado, em alguns contextos, em sua legitimidade. A pergunta dirigida a qualquer ato de imputação sempre foi em relação à legitimidade da instância condenatória. Numa escala que considere o ponto de vista da imaterialidade à materialidade teríamos uma instância divina, as igrejas, o estado, as autoridades civis, as autoridades religiosas, os pais, etc.

Mas, em um determinado momento do desenvolvimento do espírito humano uma nova instância de imputação, portanto de culpabilidade, surgiu e essa também não é material e não está distante de nós, como se estivesse localizada em uma transcendência obscura e metafísica. Essa “nova” instância é a consciência moral, que nos julga de dentro para fora e não mais de fora para dentro. O surgimento e a estruturação e legitimação dessa instância imputativa e “punitiva” também é objeto desse estudo.

A complexidade dos problemas que envolvem e se relacionam com o conceito de culpa, por si só, já seriam justificativas para uma abordagem filosófica do problema. No entanto, nos deparamos, de saída, com uma questão de método. Qual seria o método e a disciplina da filosofia a partir da qual podemos examinar e refletir sobre o conceito de culpa?

A princípio, considerando a separação radical de método entre a filosofia e a teologia, podemos atribuir o problema à área da ética e nos debruçarmos sobre o problema a partir do problema da liberdade e das teorias do valor (axiomática), além de pensarmos o problema a partir de referenciais da filosofia do direito e da metaética.

Há, no entanto, uma rica reflexão sobre o problema da culpa desenvolvida por filósofos que se filiam, em vários sentidos, à corrente da hermenêutica. As abordagens hermenêuticas permitem recuperar e interpretar as diversas tentativas de compreender o problema a partir de um léxico próprio de sistemas metafísicos e religiosos que não podem ser submetidos ao rigor da reflexão filosófica contemporânea, como por exemplo a vertente da filosofia analítica, que dá origem à subdivisão da metaética, mas que serão consideradas como fontes legítimas para nossa investigação, pelo menos como objeto de interpretação.

Mas, a princípio, uma vez que se decide investigar filosoficamente um conceito supostamente de outra esfera, devemos nos perguntar quais foram os filósofos que pautaram a culpa de um ponto de vista da filosofia. A resposta a essa questão, por si só, já guarda uma justificativa e uma legitimação do termo como conceito filosófico.

No arco histórico-conceitual que apresento, considero as noções de culpabilidade, imputação, julgamento e valor negativo como conceitos próximos e diretamente relacionados com o conceito de culpa, pois veremos em capítulo específico que a visão pessimista em diversos casos apresenta um fundamento de inculpação dirigida ou a o devir ou ao humano (algumas vezes até aos deuses e semi-deuses). O que se verifica nessas passagens é que o dedo da atribuição da culpa sempre está apontado para alguma instância expiatória. Em outras palavras, alguma instância deve pagar pela dívida contraída pela existência de males e sofrimento independente de quem acusa. Em alguns autores essa indicação de culpa e a própria pauta do problema não obedece a essa lógica de indicação de responsabilidade direta, mas associa-se a culpa ao grupo ou ao próprio devir, o que caracteriza uma auto-imputação do ser que, de fato, constitui um problema sem solução do ponto de vista da filosofia.

O longo percurso que apresento aqui persegue um objetivo claro e definido e toda a saga teórica que percorro, em seus momentos mais expressivos, pretende resolver uma questão colocada nos limites do surgimento da disciplina que foi denominada metaética no limiar do século XX. De certo, essa questão está relacionada com o tema do niilismo,

ao qual dediquei algumas linhas aqui, e que já foi o tema central de minha pesquisa, pois a negação de um ordenamento, seja ele qual for, representa uma forma de ceticismo que, em última instância esvazia de sentido qualquer imputação.

A questão, portanto, diz respeito às noções de inocência e culpa e, seguindo diretrizes tanto da abordagem analítica como da perspectiva hermenêutica, pretende-se compreender como as críticas às tradicionais teorias da moral nos conduziram à novas possibilidades de significação para estes dois termos fundamentais para a história da cultura. Vale dizer, ainda à título de apresentação, que esta tentativa representa um esforço no sentido de compreender quais os significados que culpa e inocência ainda podem ter no início do século XXI. Em oposição à tese afirmativa da ordenação moral domundo, pretendeu-se ainda no final do século XIX, eliminar a legitimação da culpa como fundamento de uma visão verdadeira da realidade humana. Nesse sentido, a crença na culpabilidade (na culpa) e na responsabilidade humana em relação aos seus atos seria uma perspectiva a ser superada pela por uma concepção de inocência humana da qual seria capaz apenas o homem de conhecimento. Em outras palavras, a tese amoralista, da negação de ordenamento moral do mundo, representa a negação radical de toda a justificativa racional para os conceitos de Imputação, responsabilidade e culpabilidade. Sendo assim, como aponta Giacoia em sua exposição da perspectiva nietzscheana transvalorativa, “de todo fundamento para juízos a respeito do valor ético-moral de nossas ações”.

O longo processo através do qual se chega a essa concepção ética raríssima e considerada estranha e absurda (a negação de uma ordem moral constitutiva do mundo), mesmo em vários contextos contemporâneos (talvez ela, na verdade, nunca, e em nenhum contexto, tenha sido oficial e abertamente admitida) compõe a matéria fundamental de minha investigação.

O que vai transparecer durante essa investigação é a tendência de auto-imposição de valores idealizados no domínio da moralidade a fim de elevar o homem a uma condição civilizatória desejável. A referência idealizada leva a uma hiper-espiritualização do homem, os ideais éticos elevados se tornam, por sua vez, objetos e objetivos canonizados pela razão em dogmas de fé. Nesse movimento e tendência a concepção de natureza humana é construída a partir da relação do corpo com os ideais da mente espiritualizada (alma). Como as apostas da hiper-idealização são altas em relação aos objetivos impostos

pela moral idealista, a culpa se instala como constante sentimento em relação as próprias ações.

Toda a lógica da imputação se dá, por exemplo no caso, da sexualidade, a partir de uma tentativa de associar o que é constitutivo da natureza (aspecto biológico) como objeto de negação e da imposição de um ideal “não natural” ao funcionamento da mente e do corpo. A idealização do comportamento, portanto, é uma das causas fundamentais da recorrência da culpa na cultura. Na história da cultura o corpo foi o alvo de inúmeras detrações. É nele e por ele que não se chega ao ideal de comportamento que se almeja, é nele que as derrotas em relação aos ideais morais e ascéticos são perdidas todos os dias, e nele que o ideal se contradiz cotidianamente. O idealista da moral precisa do pressuposto de uma ordem moral constitutiva do mundo (transcendente, ideal, referencial) para impor sua disciplina ao corpo. Nessa lógica os fatos relativos ao comportamento humano, a experiência diária do agir natural dos homens é ignorado a favor de uma ordem ética superior ideal. O que se pretende, como se vê na história da filosofia moral, é transformar a moral em sabedoria de vida. Antes ela deveria ter sido tratada, no entanto como ciência da mora, o que só parece ter seu início com a arqueo-genealogia nietzscheana da moral e, talvez, com a tentativa de Schopenhauer de transformar a moral em uma ciência (veremos se ele obteve êxito). Nessa história da moral, no entanto, impera uma tendência idealista de inculpação que foi modelo para gerações e gerações de filósofos e teólogos. O modelo perene de imputabilidade seja ligado aos costumes, à moralidade, à religião e ao mundo jurídico e mesmo ao domínio do inconsciente guarda resquícios da psicologia da dicotomia alma e corpo. Na raiz do movimento de auto-inculpação, característico da mente humana, está assentada a antiga concepção segundo a qual o homem possui uma instância decisório, deliberativa, portadora de uma origem distinta da origem degenerativa da matéria corporal. Por meio dessa caracterização da alma como essencialmente ligada a esferas transcendentais (divinas, próximas à divindade, nascidas da divindade, etérea, incorpórea, sutil, elevada) e a partir de seus supostas atributos ideiasse formula o juízo sobre o corpo e a partir dele a julgamento das ações motivadas por seus apetites e instintos. Nesse sentido e nessa lógica, o homem cria uma instância ideal no interior de sua consciência para julgar sua natureza no agir e no pensar, no desejar e no sentir. Esse modelo ideal, como nasce em contraste direto com as manifestações do corpo e se impõe como uma referência para a auto-inculpação. No tempo da maturação da compreensão humana sobre o desenvolvimento da cultura, praticamente no início do que

foi designado como modernidade tardia, ficou claro que essa imposição de modelos ideias para as ações humanas teve como intenção última a própria possibilidade do processo civilizatório. Nesse momento, porém, começou-se a perceber, sobretudo com Nietzsche e Freud, os efeitos colaterais desse processo. O maior desses efeitos colaterais representa, ainda hoje, um dos grandes problemas para a humanidade e se esconde por detrás de toda a sorte de modelos e produtos da cultura, da religião até o sistema econômico. Este efeito é a permanência da culpa como o maior entrave ao que em filosofia contemporânea nos acostumamos a denominar pelo termo “Emancipação”.

A emancipação, em sentido mais amplo, pressupõe autonomia e liberdade. Com a permanência da culpa como uma espécie de fantasma de eras passadas a assombrar o homem moderno, supostamente liberado da culpabilidade religiosa pelo longo processo de desencantamento do mundo, esbarra ainda em nossa dificuldade em conceber a inocência do homem e do devir. A própria ideia de uma inocência do homem nos parece uma ideia perigosa. Por isso, nos apegamos a velhas formas de sentimento de culpa e os renovamos em um conhecido movimento de auto-atribuição da responsabilidade pelo próprio sofrimento humano. Essa renovação da culpa faz surgir novas patologias. Nesse sentido, a ideia segundo a qual o homem é aquele animal que foi moldado pela civilização à condição de um animal que faz promessas (morais) começa a perceber que assume perante si mesmo uma falsa persona, uma contradição abissal, da qual não sabe como se retirar, pois já se comprometeu (dívida-culpa) com o impossível.

O tema da permanência da culpa é mais amplo do que as pretensões dessa investigação, todavia, vale apontar outras fronteiras nas quais o tema se manifesta de maneira inequívoca, para além do universo da teologia, psicologia e filosofia. A literatura representa, sobretudo pela pena de alguns daqueles que são considerados seus maiores representantes um aprofundamento singular do problema da culpabilidade humana. Se iniciamos nosso trabalho com uma passagem pela literatura homérica isso já aponta para uma tendência incontornável. De Homero, que anuncia uma culpabilidade hereditária na cultura arcaica grega, podemos passar diretamente para Hesíodo e toda a literatura trágica grega. A tragédia de Édipo, citada diversas vezes nesse estudo, figura como um modelo mítico dos problemas e enigmas da culpabilidade humana.

Entre os modernos limito minha investigação a três escritores fundamentais para a compreensão da cultura contemporânea: Dostoiévski, Kafka e Camus. Veremos como,

através da arte, esses autores demonstram que o tema da culpa é incontornável e, mais do que isso, fundamental para a compreensão do fenômeno da vida humana.

Como última palavra no horizonte filosofia contemporânea, em relação à questão aqui apresentada, encontramos duas confirmações contundentes das teses e análises exploradas nesse estudo confirmando, além do estudo de Gratzel, ainda pouco conhecido fora da Alemanha. Trata-se das obras de Pascal Bruckner e de Georges Minois, sobretudo, no caso de Bruckner, o escrito de 2006 “*La tyrannie de la pénitence*”, mas também de outras obras do autor que aqui não tive tempo para analisar e que compõe bibliografia de continuidade de minha pesquisa e finalmente a obra de Minois, experiente historiador das ideias, intitulada “A Origem do Mal”, que atualizou o interesse e a discussão sobre o tema do pecado original e sua significação filosófica na Europa na última década.

Arrependam-se! Por trás do hedonismo proclamado, eis a mensagem que a filosofia ocidental nos martela há meio século, ela que nos inocula, em matéria de ateísmo, é verdade a velha noção do pecado original, o antigo veneno da danação. Em terra judaico-cristã, não existe combustível mais forte que o sentimento de culpa e falta, e quanto mais os filósofos e sociólogos se proclamam agnósticos, ateus, livre-pensadores, mais prolongam a crença que recusam. Como dizia Nietzsche, as ideologias laicas, em nome da humanidade, super-cristianizaram o cristianismo e reforçaram sua mensagem. (Bruckner, 2008, p 53)

Minois aponta para uma conclusão inicial fundamental para compreendemos o desenvolvimento das noções de culpabilidade no ocidente. Para que a noção de redenção, essencial para a estrutura do cristianismo, é preciso que haja uma queda e uma falta original, da qual a humanidade será redimida. Se Jesus é o “novo Adão” implica que recaia sobre o primeiro Adão a origem de todos os males. A ideia de pecado original será, então, um modelo sobre o qual se estabeleceu a cultura do ocidente.

Origem da pesquisa e metodologia.

A pesquisa que deu origem a esse trabalho teve seu início a partir de uma questão sobre um dos problemas fundamentais da ética, especificamente direcionada a uma das tentativas mais ousadas de solução do problema. O problema é o da legitimidade de sustentação da tese segundo a qual pode-se afirmar um ordenamento moral do mundo, a filosofia que ousou sustentá-la, depois dos efeitos causados pelo advento da filosofia crítica de Kant à metafísica tradicional (dogmática) foi a filosofia de Schopenhauer. No contexto das análises da obra do autor sobre o tema do ordenamento moral, um conceito,

a meu ver, merece uma análise mais detida e uma atenção especial, a saber o conceito de culpa (*Schuld*). No cálculo ético tradicional equacionam-se conceitos de fundamental importância para a absolvição e para a imputação de ações, de seres racionais e, pelo menos enquanto visão de mundo, até mesmo um julgamento do todo como algo positivo ou negativo, isto é, o mundo pode ser interpretado como algo bom ou ruim. O devir passa, nas tradições religiosas e na literatura sapiencial de diversas culturas, por um julgamento e por uma imputação. Assim, por exemplo, no budismo e no hinduísmo o mundo é interpretado em uma perspectiva ética. No cristianismo e no platonismo há uma clara distinção ética entre o mundo sensível e o mundo inteligível que determina uma distinção fundamental na teoria do conhecimento, mas que também aponta para conclusões éticas sobre a natureza do verdadeiro, do bem e do belo, em contradição ao erro, o mal e o imperfeito. A princípio, o trabalho se estrutura em uma análise do conceito de culpa na filosofia de Schopenhauer e de sua relevância no cálculo ético da condenação (imputação) do mundo e do homem, na origem do sofrimento humano e na negação da vontade. A doutrina da salvação que se desenvolve a partir dos primeiros parágrafos do IV livro do “Mundo como Vontade e Representação” tem como pressuposto o sofrimento do mundo e a condição desesperada do homem em busca de um sentido moral para a existência. Na obra acima citada, especificamente no parágrafo 53, que trata da “Justiça Eterna”, a culpa pelo sofrimento é atribuída ao próprio homem. A recorrência ao dogma do pecado original visa sustentar a afirmação de culpabilidade humana em um sentido específico relacionado ao problema da natureza dos caracteres (caráter inteligível, caráter sensível e caráter adquirido) e da liberdade. Nesse contexto, o conceito de culpa ocupa uma centralidade inegável. A atribuição de uma culpa universal atribuída ao mundo e ao ser humano (culpa inata-pecado original) aponta para uma saída de natureza dogmática. A distinção entre o discurso filosófico e o discurso religioso deve ser esclarecida a fim de que o anti-dogmatismo propagado por Schopenhauer como herança legítima do kantismo. Como se dá, então, a legitimação filosófica do apelo ao dogma na filosofia de Schopenhauer em relação ao pecado original? Em outras palavras, pretende-se compreender como o princípio de imputação, isto é, uma culpa, pode ser atribuída ao universo humano sem que se apele aos tradicionais dogmatismos religiosos. Se o termo culpa (metafísica) só tem seu sentido assegurado em um contexto dogmático e opta-se por desconsiderá-los, partimos para uma tendência do pensamento que irá negar a imputabilidade metafísica, caso dos amoralismos modernos. A negação de um sentido moral para o mundo, de um ordenamento ético, passa pela negação da culpa na cultura

atual. Nesse sentido, a filosofia de Schopenhauer se opõe a tendências pós-modernas iniciadas na chamada crise da razão do século XX, cuja característica, entre outras é o surgimento do niilismo. Assim, sustenta-se neste trabalho, que a filosofia de Schopenhauer, apesar de ter sido caracterizada de maneira contundente por Nietzsche como uma filosofia niilista, no sentido de representar uma negação da vontade de viver e, através da moral da compaixão, indicar uma tendência de enfraquecimento e contradição dos instintos no sentido de uma decadência cultural, ela não pode ser caracterizada como negação de um sentido ético para as ações (amoralismo). Com esse aspecto do niilismo a filosofia de Schopenhauer não entra em confluência.

É preciso notar que o niilismo é uma expressão que comporta diversas acepções e que a designação “niilista” abriga a possibilidade de diversas facetas, perspectivas e até de estágios de concepções éticas, como o próprio Nietzsche estabeleceu em suas tentativas de compreensão do fenômeno de desvalorização dos valores (niilismo negativo, reativo, passivo e ativo). Esta caracterização e suas implicações sobre a interpretação e recepção da filosofia schopenhauriana por Nietzsche foram abordadas em minha tese de doutoramento.

No contexto da recepção da filosofia de Schopenhauer por Nietzsche a relação entre o conceito de culpa e a caracterização do niilismo enquanto movimento histórico filosófico, se torna, a meu ver, fundamental. É no posicionamento extremamente contraditório de Nietzsche em relação à filosofia de Schopenhauer que surge o problema da culpa como problema central. A inculpação do mundo, do homem e do devir pela ética de Schopenhauer dá a direção e a característica de seu niilismo. Com Nietzsche tem-se o oposto, a tentativa de atribuir novamente a inocência ao devir e ao homem. Nesse sentido, de fato, os filósofos estão, como afirma este último, nos antípodas. O problema da culpa é, portanto, também, um aspecto do problema do niilismo na filosofia. Aqueles que afirmam a culpa humana seja por uma fundamentação metafísica dogmática, seja por uma tentativa filosófica de leitura racional de dogmas religiosos, seja propriamente por uma leitura e interpretação teológica, tendem à negação do devir, da vida natural (natureza, instintos) e à afirmação de uma transcendência ou de uma redenção. Nesse sentido a caracterização que faz Nietzsche do fenômeno psicológico do niilismo nos convida a pensar o caso de Schopenhauer, do cristianismo e do budismo.

Se o questionamento de Nietzsche sobre o niilismo conduz à meditação sobre o valor dos valores essa tentativa de avaliação mais ampla possível da cultura, ela deve se debruçar

sobre o valor do homem como agente no mundo. Se a ação tem como móvel uma ideia de valor e a natureza desse valor é questionada, a pergunta é deslocada do contexto da ação propriamente dita. Nesse sentido a ética, com o advento da crítica do valor dos valores passa para outro registro especulativo. Nessa nova perspectiva opera-se uma crítica da cultura em seu sentido mais amplo. Como nota Adorno em “Crítica Cultural e Sociedade”, existem dois modelos de atividade negativa que podem balizar as operações da crítica: um seria baseado na noção de transcendência, outro na noção de imanência. A perspectiva schopenhauriana parte de uma suposta posição imanente em sua interpretação ética do mundo. Porém, sua afirmação de imanência fica fragilizada pelo recurso ao dogmatismo, mesmo que de um ponto de vista de uma interpretação alegórica. A perspectiva nietzscheana, de fato, partiria de uma negação da transcendência, pois nega a culpa tanto no aspecto efetivo do discurso dogmático quanto no aspecto alegórico. Isto é, para Nietzsche a imputabilidade, ela mesma é, em última instância, dogmática pois o conceito de culpa que opera na cultura em vários aspectos é o resultado de relações de poder a partir das quais se estabeleceram perspectivas valorativas vencedoras e hegemônicas em detrimento de outras perspectivas valorativas. O valor dos valores é radicalmente questionado e esta posição atinge diretamente a noção de culpa, pois aquela perspectiva que se torna hegemônica em relação aos valores é a mesma que determina quem e o que é culpado e quem e o que é inocente. Nesse sentido o devir é acusado, culpabilizado e condenado por Schopenhauer porque o filósofo se rendeu ao quadro valorativo das perspectivas dogmáticas características das religiões antigas do oriente (cristianismo e budismo, hinduísmo). Tributário dessas tradições o filósofo não consegue se livrar da perspectiva condenatória em relação ao mundo e ao devir porque não consegue se livrar da interpretação do sofrimento como um castigo pelo querer? Ou interpreta o sofrimento como um efeito da causa “Vontade”, sem objetivo final, sem fim, sem finalidade, sem descanso. O foco da condenação é a natureza da vontade, seu efeito, o sofrimento em todos os seus aspectos, é o verdadeiro problema da ética do filósofo. Sem sofrimento e morte não haveria filosofia e necessidade de avaliação do mundo e da vida. Schopenhauer afirma que a morte é a musa da filosofia, e a morte um castigo final pela culpa. Nesse sentido, sem a culpa sua filosofia não tem estofo ético, não tem o dizer sobre o aspecto moral do mundo, aquele que diferentemente do aspecto físico, segundo ele próprio, é o aspecto mais importante. O aspecto moral do mundo necessita de um sentido, de uma explicação. O sentido deve ser uma explicação sobre o sofrimento. O

sentido deve explicar o sofrimento de seres que não são livres e que, portanto, não decidem, não optam, não escolhem. Essa seria uma interpretação.

Ora, não é possível uma imputação de seres não livres. O determinismo é inimputável. Os animais não são julgados por suas ações. Estaria o homem na mesma esfera ética dos animais, isto é, fora da esfera ética. Se é assim, se isso é possível a ética não é esvaziada de sentido. Em outras palavras, um campo ético é definido por dois fatores, racionalidade e liberdade. Nota-se neste ponto que o problema nos encaminha para a teoria do servo-arbítrio de Schopenhauer. Se, de fato, o homem age livremente ele pode ser imputado, se somente a vontade é livre, para que não haja contradição, o homem não pode ser imputado, pois estará no domínio do determinismo natural.

Este problema e o problema do sentido do sofrimento são, a meu ver, dois pontos fundamentais para a compreensão do problema ético na filosofia de Schopenhauer. Mais do que a determinação de sua característica niilista, mais do que a contradição entre a afirmação e a negação da vontade e da possibilidade da negação e da contemplação do outro lado do mundo. O problema central de sua ética é o problema da culpa e a culpa só existe neste contexto pela existência do sofrimento. Se o mundo tem em si uma culpa originária, fundamental, esse é o dilema a partir do qual Schopenhauer se bate ao tentar resolver o enigma do mundo. O enigma se constitui como uma pergunta básica que questiona o sentido do sofrimento humano. O enigma é a existência do sofrimento em um mundo em que os seres vivos não tiveram, a princípio, a decisão de nascer, ou, em outras palavras, não foram responsáveis pelo impulso inicial de sua existência, mas que possuem sim um impulso ao viver e perpetuar a existência. O enigma está também na constatação de que os seres vivos afirmam a vida mesmo constatando que o sofrimento é inerente ao viver. Em suma, o problema do enigma do mundo diz respeito ao problema do sofrimento humano. A forma como o sofrimento é interpretado determina a posição ética do filósofo. Este aspecto de minha interpretação se relaciona também com a tentativa de compreensão e classificação da denominada visão trágica da vida em contraste com a visão soteriológica.

Uma metafísica de carrascos?

Outra fonte determinante desse estudo é a obra do Prof. Oswaldo Giacoia Junior, sobretudo seus estudos sobre a filosofia de Nietzsche. Em um artigo de 2017 intitulado

“Metafísica de Carrascos” publicado em Estudos Nietzsche ³ Giacoia apresenta um cenário crítico que viria a ser o horizonte filosófico a partir do qual desenvolvi minhas pesquisas nos anos posteriores, sobretudo meu estágio de pós-doutorado na Alemanha. Naquela ocasião aprofundei a questão da culpa na filosofia de Schopenhauer motivado pelas reflexões desenvolvidas por Giacoia no artigo citado.

Giacoia demonstra, no texto em questão, como a metafísica da alma e a religião da culpa inventaram a liberdade da vontade para dar fundamento aos juízos de imputação – a invenção da liberdade (mesmo aquela inteligível) é metafísica de carrasco. Essa asserção radical e extremamente provocativa de Nietzsche coloca uma questão fundamental, pois acusa o próprio movimento civilizatório, por um lado, de ter se tornado um processo criminal. Tendo dado início à história espiritual da Europa, ela termina, consuma-se e esgota-se ao transformar-se em seu contrário, na doutrina da inocência do devir. A negação da responsabilidade, que Nietzsche empreendera, ainda que sob formas diferenciadas, desde O Nascimento da Tragédia, constitui então o pivô, o centro nevralgico da última e mais radical versão de seu programa filosófico.

Essa provocação, como afirmei, me levou a uma tradução do ensaio de Schopenhauer “Sobre a liberdade da vontade”⁴ e a uma pesquisa sobre os desdobramentos do conceito de culpa e culpabilidade em toda a tradição da filosofia alemã.

Posteriormente, mais do que o próprio programa filosófico nietzscheano, interessou-me percorrer o caminho apontado e denunciado por Nietzsche da efetivação cultural dessa metafísica dita de carrasco e verificar como, na história do ocidente, as formas de imputação denunciadas por Nietzsche foram marcando o terreno de nossa consciência moral até hoje.

A estrutura do texto.

No primeiro capítulo, 1.1, procurei esclarecer, a partir da obra de E. R. Dodds “Os gregos e o irracional” o significado de “*ate*” na tradição arcaica grega, pois ela nos encaminha, naquela tradição à noção de responsabilidade e culpa. O termo “*ate*” pode ser traduzido por ruína, insensatez ou engano. Como divindade representa a deusa da fatalidade. Ela se apresenta na maioria das vezes não como uma força aleatória, mas como uma

³ Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 77-101, jul./dez. 2017

⁴ Analiso o texto citado na parte final desse trabalho, a partir de minha tradução, publicada pela editora do Unesp em 2021. Schopenhauer, A. *Sobre a liberdade da vontade*, Editora da Unesp, São Paulo 2021.

personificação do irracional e das consequências de ações irrefletidas. Ela pode se impor tanto aos atos dos mortais como aos atos impensados dos deuses, como uma reação ou consequência natural à falta que se cometeu. Veremos que nessa tradição, no que diz respeito à esfera propriamente humana, a culpa pode ser hereditária, isto é, ela pode ser herdada de atos de antepassados, o que, apesar de nos ajudar a compreender o enredo e a estrutura de algumas tragédias gregas, por exemplo a tragédia de Édipo, coloca, por assim dizer, a sensibilidade moderna em certa perplexidade, acostumada que está com a noção de atribuição de responsabilidade somente ao indivíduo e aos seus atos. Dodds explica o significado de *Hybris* e de *Nemesis*, noções fundamentais para a compreensão de qualquer movimento de inculpação no contexto da consciência grega arcaica. Ainda no terreno do irracional, esses conceitos serão reintroduzidos posteriormente por autores que tentarão prescrutar um sentido de justiça a partir da noção de ato desmedido humano.

No capítulo 1.2, analiso alguns aspectos dos trabalhos de quatro mestres do helenismo, a saber, Kirk, Raven, Schofield e Jagger. A partir do trabalho estabelecido “*Die Fragmente Der Vorsokratiker*”, de Hermann Diels, e do “*Orphicorum Fragmenta*”, de O. Kern e me oriento pelo trabalho de Anna Maria Casoretti em “A origem da alma: do orfismo à Platão. Segundo a tradição dos estudos helenistas do início do século XX, o orfismo tantocomo religião de mistérios como tradição mais amplamente e popularmente adotada e que irá influenciar diretamente Platão, foi responsável pela introdução da concepção dualista e dicotômica (corpo/alma) e que coloca em movimento uma lógica de auto- imputação baseada na noção de idealidade da alma e corrupção do corpo. Como afirma Anna Maria Casoretti em “A origem da alma: do orfismo à Platão” “introduz nacivilização grega um novo esquema de crenças e uma nova interpretação da existência humana.” (Casoreti, 2011, p. 11) Segundo Casoreti, enquanto a concepção grega tradicional sobre o homem, a partir de Homero, o considerava como um ser mortal, determinando a morte como o final definitivo de sua existência, o Orfismo proclamava aquele que seria, a meu ver, uma crença que pode ser reconhecida como uma das crenças-fonte da noção de culpabilidade, a crença na imortalidade da alma.

No capítulo 1.3, abro espaço para o pensamento pré-socrático, que, apesar de reconhecidamente representar uma perspectiva voltada para a *physis* e para a questão da unidade da diversidade constitutiva do mundo, não deixa de guardar elementos da metafísica e mesmo das tradições mitológico-religiosas do período arcaico da cultura grega e com elas elementos rudimentares de filosofia moral. Nesse sentido apresento as

obras de Anaximandro e de Empédocles como as mais antigas referências filosóficas de uma concepção de culpabilidade primordial e existencial tanto em relação aos seres humanos quanto em relação ao próprio devir. O pensamento de Anaximandro, segundo a doxologia e a crítica moderna teria sofrido não somente a influência, mas a efetiva infiltração de concepções do orfismo. Um traço que chamou a atenção de Nietzsche e que o liga diretamente à Schopenhauer é o pessimismo de fundo de sua cosmologia. Anaximandro associa ao nascimento, como separação de uma unidade, a “imposição” de uma “culpa”, e considera a morte como uma expiação. Parece se orientar por um princípio de justiça baseado na ideia de equilíbrio entre nascimento como separação e morte como retorno a situação inicial.

Com Empédocles a mesma perspectiva imputativa em relação ao devir orienta uma visão geral do aspecto moral do mundo. Nessa parte do trabalho aproveito as considerações de Nietzsche sobre a concepção pessimista de Empédocles e aponto como Schopenhauer associa essa visão aos conteúdos éticos fundamentais do cristianismo, do budismo e do bramismo.

No capítulo 1.4 aponto brevemente como Platão se vale de concepções do Orfismo e reproduz concepções de culpabilidade baseado na lógica dicotômica corpo/alma para estabelecer o campo de forças a partir do qual ele poderá introduzir qualquer doutrina que coloque em jogo as noções de vício e virtude. No que diz respeito à obra de Aristóteles, optei por expor a relação, entre culpabilidade e catarse. A consideração por Aristóteles da compaixão como um elemento da tragédia, tem relação com a ideia de compartilhamento da culpa, ou identificação com a culpabilidade de herói. Esta tese será aprofundada por Schopenhauer, mas encontra seus fundamentos na própria obra de Aristóteles “Poética”. O sentimento de piedade e identificação que o espectador em relação ao herói que é considerado culpado ao final de uma trama estaria relacionado com uma identificação peculiar. Nessa identificação, vale notar, também ocorre o terror pela possibilidade de termos o mesmo destino. Na verdade, todo destino trágico traz a suspeita de que tal condenação se refere a nós mesmos. O terror que faz o espectador tremer por si e mesmo o sentimento de compaixão que faz o espectador tremer pelo destino do outro, que padece de um sofrimento supostamente imerecido, seria a chave para a compreensão da catarse que se dá através da tragédia. O delito que foi cometido pelo herói, consciente ou não, por ignorância ou por ousadia, excesso, ultraje, soberba, pode e acontece a qualquer homem, nisso nos identificamos com o herói e nisso nos sentimos culpados também. Essa

possibilidade só existe por sermos, também, como o próprio herói, culpados por antecipação, culpados por natureza, portadores de uma culpa existencial.

No segundo capítulo 2.1, enfoco o conceito de Pecado Original assim como foi estabelecido por Santo Agostinho, como uma das chaves essenciais para a compreensão do ideário moral ocidental e, portanto, para o significado de conceitos como culpa, transgressão, erro, pecado e punição, que são característicos da forma de pensamento da civilização ocidental e que foi constituído como o efeito das imagens e noções surgidas a partir do que se denominou como a cosmogonia do gênesis. Este que se estabeleceu como um modelo de concepção de um descaminho primordial que resultou na forma como todas as subdivisões do cristianismo tentaram resgatar a conexão do homem com a ideia de redenção ou inocência. Neste capítulo enfatizo, além das posições teórico-teológicas estratégicas das noções de pecado original e de livre-arbítrio, para a constituição da ordem teocrática do mundo, baseada na ideia de uma divindade que não pode ser responsabilizada pela origem do mal, a importância da compreensão da querela de Santo Agostinho contra os maniqueus.

No capítulo 2.2, abro espaço para uma consideração de cunho histórico-filosófica. A partir do trabalho de Delumaeu, analiso as implicações históricas, culturais e de comportamento ligadas à assimilação pela cristandade europeia da concepção de pecado original. O historiador comprova com base em ampla documentação e bibliografia que até o último quartel do segundo século a questão do pecado original permanece obscura nos textos dos apóstolos e dos apologistas cristãos, mas que se aprofunda e se cristaliza de maneira indelével a partir da obra de Santo Agostinho. Além disso, a narrativa da queda não era obsessiva como vai se tornar depois da interferência do bispo de Hipona. Irineu, Tertuliano e Orígenes vão se perguntar sobre o pecado original, mas não vão se aprofundar como o faz Santo Agostinho a ponto de criar uma doutrina do pecado original amplamente debatida quase sempre com reverência e aceitação. Na verdade, as teses de Santo Agostinho foram usadas, até mesmo por São Thomas de Aquino, mais como fonte de autoridade teológica do que propriamente como teses a serem questionadas em perspectiva de disputa.

No capítulo de número 2.3, tento examinar, a partir da obra e de alguns dados biográficos como Lutero efetua uma ampliação e intensificação do problema da culpabilidade humana através mesmo de sua teoria da liberdade do cristão. Do ponto de vista de uma investigação sobre a permanência das tendências imputativas na cultura, Lutero e toda a

sua revolução religiosa teria representado mais um impulso daquela natural resistência da tendência a interpretar o mundo das ações a partir do princípio da necessidade e que terá sua fisionomia científica logo que a filosofia das luzes iniciar sua influência. Para combater a filosofia das luzes e sua aposta na razão, é preciso, como Lutero o fez, investir no irracionalismo e no pessimismo.

No capítulo 2.4, examino com Kant estabelece uma batalha contra a heteronomia das causas suficientes, isto é, como o filósofo de *Königsberg* empreende uma tentativa de resolver o problema da submissão das ações humanas à causalidade natural. O que nos leva ao problema do determinismo e da culpabilidade, já aventado aqui a título de introdução. Se, de fato, estivermos nessa condição não pode existir um sentido para um juízo moral sobre o valor das ações humanas.

A consequência dessa constatação, se ela for possível, seria a impossibilidade de imputação e de responsabilização “moral” do homem em relação às suas ações. Nesse sentido seria razoável afirmar que os homens não seriam, eles mesmos, os sujeitos de seu agir, “ao invés disso, seriam, em suas ações, como que “agidos” por seus impulsos, postos em movimento pelo mecanismo da natureza, que operaria também como causalidade de seus atos de vontade. Ora, seres agidos pela natureza não são culpados de forma alguma.

O breve capítulo sobre Kant abre uma das mais amplas discussões desse trabalho, desenvolvida no terceiro capítulo, 3.1, a saber, o problema da culpa na filosofia de Schopenhauer, que, de certa maneira foi a pesquisa que deu origem a um estudo mais amplo a respeito da culpabilidade humana. No capítulo 63 do *Mundo*, dedicado à “justiça eterna” (*ewige Gerechtigkeit*) Schopenhauer afirma que, se pesarmos em uma balança dor e penúria veremos que elas são “equivalentes à culpa” dos seres que afirmam à vontade a todo instante em suas existências temporais enquanto fenômenos da vontade. Nietzsche, por outro lado, se coloca como aquele que descobriu a artimanha ético-cultural de imputação do dever levada a efeito por indivíduos cuja tipologia psicológica e de vida fizeram de seu recuo patológico em relação à toda afirmação do viver uma forma de dominação e espiritualização culturalmente vencedora. Nesse sentido Nietzsche pretende purificar a inocência do dever de sua contaminação imputativa personificada em uma divindade julgadora-credora. Essa contraposição ética fundamental perpassa como horizonte de questões toda nossa tentativa de compreensão do fenômeno da culpabilidade humana.

No capítulo 3.2 abro a discussão, a partir de uma sugestão da obra de Schopenhauer sobre a universalidade da culpa nas doutrinas do budismo, cristianismo e hinduísmo.

Nos capítulos 3.3 e 3.4 dou voz àquele que fará a crítica da posição schopenhauriana em relação à ordenação moral do mundo. A partir de uma investigação da Genealogia da Moral tento esclarecer como Nietzsche introduz o problema da culpabilidade, de seus sintomas psicológicos, a natureza de sua influência e efeitos na consciência e da consequente contaminação da cultura pelo sentimento de culpa e faz referência, de maneira estratégica ao aspecto orgânico e fisiológico “pois nosso organismo é disposto hierarquicamente” (Nietzsche, 2009, p. 44).

Por essa via Nietzsche está indiretamente narrando o processo civilizatório sem deixar de notar as forças reativas e o aspecto negativo do processo de domesticação do homem. Assim como Freud em “O mal-estar na civilização”, Nietzsche está atento às perturbações que o processo de adestramento cultural pode refletir no comportamento e na própria consciência. Assim a ideia de uma tábula rasa da consciência no sentido da possibilidade de uma pré-determinação da própria consciência em relação ao real e ao próprio comportamento é fundamental. Se a consciência está sempre a reagir de maneira condicionada em relação aos atos do indivíduo, sempre operarão sintomas e condicionamentos de julgamento. O esquecimento teria uma função pacificadora para a consciência e estaria a serviço de uma saúde do julgamento, uma imunidade do juízo.

De maneira geral Nietzsche está a nos sugerir que o homem que não consegue esquecer adoece, se ressentido e turva seu juízo sobre si e sobre o real sentido das ações e fatos da vida. “O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue “dar conta” (Nietzsche, 2009, p. 44).

O homem teria se tornado um projeto ético e a pré-história da moral esconde os segredos do importante papel e função da culpabilidade para a consciência responsável por si mesma. Foi preciso um longo processo de separação e identificação entre os domínios da necessidade e da liberdade. A fim de tornar o homem confiável, foi preciso distinguir o domínio da necessidade do domínio da causalidade por liberdade. Esse processo foi, segundo Nietzsche, um processo de criação de uma identidade humana, de forja de um modelo humano desejável, de uma humanidade previsível.

No quarto capítulo, 4.1, enfoco o trabalho hermenêutico de Paul Ricoeur a respeito do pecado original e de suas possíveis significações da culpabilidade para o homem moderno. Ricoeur se apegará à um método já anunciado em Heidegger que considera a possibilidade de considerar o acesso à verdade como desvelamento, a partir de uma escuta do ser. Essa possibilidade, para não recair nas ciladas da consciência falsa deverá estar atenta tanto ao método crítico quanto às disciplinas da suspeita, a genealogia, a psicanálise como escuta e interpretação e a crítica à ideologia.

O capítulo 4.2 é dedicado a um aspecto um tanto distinto da investigação sobre os fundamentos da culpabilidade, mas, a meu ver, de extrema importância para uma visão geral do que podemos denominar a história da culpa europeia, o problema da culpabilidade coletiva. O problema da culpa coletiva, citado no início desse estudo como um problema relacionado à incomensurabilidade, apresenta vários problemas, entre eles, como desdobramento da incomensurabilidade, o problema da atribuição de responsabilidade sobre acontecimentos levados a efeito por uma estrutura social baseada em inúmeras funções que “dissolvem” a possibilidade de culpabilização de indivíduos. Outro entrave ao julgamento objetivo de responsabilidade é a atribuição do crime ao ordenamento hierárquico das instituições militares. Os crimes de guerra demandaram uma novos critérios de julgamento e novas leis para que os genocídios e os crimes de guerra não ficassem impunes. O exemplo máximo dessa tentativa de criação de um tribunal para julgamentos coletivos foi o Tribunal de Nuremberg. Jaspers nos conduz a uma discussão do pós-guerra alemão a partir do qual estabelece uma distinção entre culpa criminal, culpa moral, culpa política e culpa metafísica. Esses conceitos nos serão úteis em outros contextos e marcam o registro de uma tentativa filosófica de pensar o que se caracterizou como a *Kollektivschuld*, (culpa coletiva), elemento indissociável da cultura alemã a partir do pós-guerra.

No capítulo 4.3 abre-se espaço para a antropologia e para uma de suas obras mais expressivas no sentido de pensar os sentimentos coletivos relativos a um *ethos* relativo à dívida, à honra e à culpa. Benedict demonstra, através de um estudo etnológico que o princípio da culpa surge das relações humanas e nelas está intrinsecamente baseada e, com isso, abre uma perspectiva anti-dogmática para as tentativas de fundamentação da culpa como um fenômeno existencial, isto é, como fenômeno característico da existência humana e constituinte inevitável da formulação do psiquismo. O estudo parece nos levar a compreender que a ideia de culpabilidade pode ser aceita com mais facilidade em uma

cultura que se baseia numa concepção que atribui a origem culpa à natureza das relações humanas e sociais.

No quinto capítulo 4.4, enfoco a investigação de Hans Kelsen sobre o princípio de retribuição. Kelsen descreve sua compreensão da evolução histórica da estrutura do pensamento do homem primitivo para o racionalismo atomista do homem moderno. Segundo Kelsen, a sociedade e a natureza podem ser objetos de uma pesquisa que considera a existência de visões primitivas das leis de causalidade e retribuição que atingem até as últimas realizações no conhecimento da própria física e até mesmo sobre a probabilidade estatística. O homem primitivo, segundo Kelsen, possui uma consciência particular de sua vontade e tende a atribuir uma implicação dessa vontade a todos os processos notáveis que ele não pode explicar de outra forma. A retribuição constitui, nas palavras de Kelsen, uma ideologia e também a "norma básica da sociedade primitiva". Isto, em essência, também é como se conceberá, muito mais tarde, a definição de lei: "Como uma "norma", a lei é o significado específico de um ato de vontade dirigido a um comportamento humano definido".

O capítulo quinto é dedicado à uma investigação sobre o conceito de culpa na filosofia de Martin Heidegger, a partir da obra *Ser e Tempo*, mas com referências a outras obras do autor, como a "Introdução à metafísica" e a "Carta ao humanismo". O capítulo é complementado por uma introdução à polêmica da culpa de Heidegger em relação às suas opções políticas durante as décadas de 30 e 40 e de seu silêncio no período da desnazificação. Esse capítulo deu origem a um estudo mais longo e demorado que não foi incluído aqui, mas sobre o qual faço algumas menções. Este tema também deu origem a uma tradução do texto de Leo Strauss que pode ser encontrada no apêndice e que está relacionada com o problema da influência de tendências niilistas na vida política alemã do século XX, sobretudo a partir das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. Nesse capítulo dá-se voz, também ao importante estudo de Zeljko Loparic intitulado "Heidegger réu" a fim de esclarecer se, de fato, a filosofia de Heidegger pode ser um caminho para a compreensão de sua abstenção em relação a uma retratação filosófica de suas escolhas políticas.

O capítulo 5.2 enfoca os temas do fim do humanismo e do niilismo a partir das filosofias de Heidegger e Vattimo. A pretensa des-substancialização do eu no horizonte do pensamento pós-moderno acarretaria um desfoque da imputabilidade moderna. No

horizonte de uma transvaloração dos valores como se situaria, ainda, a questão da culpabilidade?

O capítulo 5.3 pretende, em linhas gerais, apresentar a importante contribuição de Sigmund Freud para a questão da culpa humana, sobretudo a partir das considerações de “Totem e Tabu” e “O mal-estar na civilização”. Para Freud, a gênese e desenvolvimento do sentimento de culpa representa o mais importante problema do desenvolvimento da cultura. Em “Mal-estar na civilização”, Freud explica que, como a cultura é baseada na recusa da gratificação instintiva dos indivíduos, numa espécie de opção e troca entre sobrevivência e organização e auto-inibição individual, os seres humanos acumulam uma tendência negativa em relação à própria sociedade que origina e exige sua repressão. Esse impulso se volta contra o próprio eu gerando culpa em relação insatisfação de seus instintos. Em “Totem e Tabu”, Freud analisa o papel da mítica horda primeva e de sua reação a figura do pai. É importante destacar o conceito de ambivalência atribuído aos sentimentos direcionados pela horda ao pai poderoso e arbitrário. Este pai é objeto de inveja por parte dos filhos pois exige a submissão e a posse das mulheres do clã. Ao mesmo tempo que é respeitado e querido como pai e como figura de poder é temido por centralizar o poder nesse contexto, sendo uma ameaça aos filhos (castração). Sendo assim, nessa relação, surgem os sentimentos ambivalentes entre seus filhos. Segundo Freud essa ambivalência será extensiva a toda relação filial posterior e constituirá um modelo psíquico que dará origem ao sentimento de culpa (*Schuldgefühl*).

No capítulo 5.4 arrisco uma passagem pela obra de Martin Buber no sentido de dar voz a correntes de pensamento que, de alguma forma, fogem a uma tendência de negativa em relação à validade e legitimidade do próprio sentimento de culpa, tendência, a meu ver, inaugurada por Freud e Nietzsche. O que o Buber pretende é conferir um enraizamento ontológico para a culpa. Essa perspectiva mudaria radicalmente a concepção de cura ou de solução para o problema da culpa. Se, para a psicanálise e seu método, o problema está relacionado com o ato de tomar consciência da origem da culpa, o que levaria o paciente ou a pessoa a repensar o sentimento de culpa ou mesmo eliminar o sintoma que está associado a esse sentimento, para Buber somente com um método muito mais complexo surgiria a solução para o problema da culpa em si. Buber aponta para a necessidade de expiação, enquanto a psicanálise se limita a ideia de conscientização. Ora, a ideia de expiação, natural da cultura religiosa, também envolve um movimento de conscientização, mas não gira em torno apenas de um núcleo de consciência, isto é, não

representa apenas uma inflexão sobre si mesmo e sobre o ato originário da culpa, mas implica no reconhecimento de uma condição existencial, isto é, de uma natureza humana definida (uma essência) e não aberta.

No capítulo sexto, 6.1, exploro algumas possibilidades contemporâneas de pensar a culpabilidade. Walter Benjamin escreve um brevíssimo texto, provavelmente interminado, no qual desenvolve uma noção de culpabilidade a partir da concepção do capitalismo como religião. Para Benjamin o capitalismo é um culto culpabilizador (*verschuldend*). A lógica intrínseca das religiões guarda, como vimos neste estudo, em suas intencionalidades últimas, um princípio culpabilizador. Em todas as religiões, no entanto, há também um princípio de redenção, mesmo que ele seja, no final das contas, ainda mais culpabilizante.

Em 6.2, enfoco a mais recente contribuição da filosofia alemã no sentido de pensar o tema da culpa em um horizonte existencial. Stephan Grätzel, catedrático da *Johannes Gutenberg Universität-Mainz*, é um dos autores contemporâneos que se ocupa do problema da culpa na cultura contemporânea. Na obra “*Dasein ohne Schuld*”, Grätzel afirma que a racionalização do princípio da culpa atua como causa até mesmo do fanatismo de tendências nacionalistas e religioso-fundamentalistas no mundo atual. Para Grätzel, chegar ao fundo desse problema e perscrutar as raízes imputativas da cultura como geradoras de interpretações fundamentalistas e mesmo do acirramento das tensões políticas no horizonte da polarização entre direita e esquerda é o maior desafio das chamadas ciências humanas hoje.

Em 6.3, apresento um capítulo que contém um dos aspectos do tema de minha pesquisa mais atual. Enfoco o tema da culpa na literatura a partir da obra de Dostoiévski, Kafka e Camus. Veremos que o tema central das obras desses três autores centrais para a história da chamada “literatura filosófica” é a natureza incontornável da culpa como enigma, permanência, absurdo e herança existencial para o homem moderno.

Em 6.4, Finalizo com a introdução da obra de René Girard. A contribuição de Girard para a compreensão dos mecanismos de inculpação e expiação presentes em nossa cultura abriu inúmeras possibilidades interpretativas para fenômenos que até então não estavam diretamente relacionados com esse tema primordial. Para essa abordagem iniciaremos com alguns aspectos da obra “*Le bouc émissaire*” (O bode expiatório) de 1982.

Capítulo 1. A culpa na antiguidade ocidental: culpa primordial.

1.1 Os gregos e a culpa: E. R Dodds “Os gregos e o irracional”.

Os refluxos do sentimento, as mais obscuras e encobertas camadas do caráter — eis os únicos lugares do mundo em que podemos captar o fato real no seu processo de constituição.

William James

A “religião de Homero” será o termo através do qual E. R. Dodds apresentará o quadro de valores que permeia as relações do homem grego do período homérico. Em um trabalho marcado fortemente por uma hermenêutica pautada pelo rigor etimológico Dodds consegue traduzir uma imagem da concepção que se tinha dos deuses no período homérico e de uma ideia de consciência que nos proporcionarão pensar a noção de culpabilidade em uma época e cultura anterior ao desenvolvimento da influência do platonismo e do cristianismo.

Trata-se da obra “Os gregos e o Irracional”, que apresenta ao leitor muito mais do que ele modestamente anuncia no capítulo “A apologia de Agamneon”. Sob o pretexto de lançar luz sobre aspectos não racionais da experiência humana com a culpa, as paixões e as chamadas escolhas da alma, Dodds apresenta um estudo profundo e extremamente relevante sobre as noções de culpabilidade e vergonha na cultura grega. E o estudo de Dodds não pode ter outra classificação senão de um trabalho sobre a experiência religiosa grega, mesmo que ele mesmo faça ressalvas sobre a classificação de alguns textos literários como literatura religiosa propriamente dita.

Mas aquilo a que me proponho é bem mais modesto: tentarei simplesmente lançar luz sobre o problema, através de um reexame de certos aspectos relevantes da experiência religiosa grega. Espero que o resultado possa ser de algum interesse, não apenas para os estudiosos da Grécia, como também para antropólogos e psicólogos sociais, mas, na verdade, para

qualquer pessoa preocupada em compreender as evoluções do comportamento humano. Tentarei, portanto, na medida do possível, apresentar os fatos em termos inteligíveis ao não especialista. (Dodds, E. R. , 2002, P. 10)

Deixando de lado a polêmica sobre a questão da caracterização propriamente dita do *ethos* homérico, como uma religião sistemática ou não, desviaremos nossa atenção para as formas como, nesse período e nessa cultura ética se manifestou o sentimento de culpabilidade e as perspectivas de julgamento das ações humanas. Para tal é preciso acompanhar o professor Dodds e interpretar textos como “A Ilíada”, por exemplo, a fim de compreender a partir de qual concepção de natureza humana se pensa as imputações e punições impostas aos mortais.

A polêmica sobre a característica religiosa do texto de Homero não é pequena, tampouco simples. Enquanto Mazon afirma que nunca houve texto mais religioso do que a Ilíada, Murray sustenta a visão histórica segundo a qual os cultos religiosos surgem somente depois do século IV a.C. Bowra defende que o sistema antropomórfico dos gregos não possui relação com religião ou moralidade, (Dodds, 2002), acrescenta Dodds.

Dodds, assume a expressão “experiência da tentação divina” para expressar o que, segundo a tradição homérica ocorreu na consciência dos heróis, segundo as musas. Algo como uma psicologia da experiência do próprio destino no teatro dos deuses, cujas peças foram encenadas por mortais.

A experiência de Agamenon constitui um significativo exemplo do problema que se apresentará. Ao tentar justificar seu ato em relação ao roubo da concubina de Ulisses, que seria uma compensação pela perda de sua concubina, justifica-se afirmando ter sido tomado por uma “*ate*”, uma paixão, guiado por uma Erínia. A Expressão que usa Agamenon é: “Não fui eu”. A negação de autoria autônoma pretende alegar a falta de liberdade de deliberação, princípio de imputação.

É preciso esclarecer o significado de “*ate*”. O termo “*ate*” pode ser traduzido por ruína, insensatez ou engano. Como divindade representa a deusa da fatalidade. Ela se apresenta na maioria das vezes não como uma força aleatória, mas como uma personificação do irracional e das consequências de ações irrefletidas. Ela pode se impor tanto aos atos dos mortais como aos atos impensados dos deuses, como uma reação ou consequência natural

à falta que se cometeu. Em relação aos atos dos homens está relacionada com a ideia de *Hybris*, isto é, de um excesso de confiança em si mesmo e em seu próprio poder, uma presunção ou mesmo um sentimento de orgulho.

A questão de Agamenon toca no problema da responsabilidade pelo ato e na consequente imputação pela ação irrefletida, pelo delito cometido. Agamenon faz o que todo agente que pretende se livrar da culpabilidade faz, tenta criar um “álibi moral”. Mas Dodds nota que Agamenon não pretende fugir da punição, apenas aponta para a origem causadora do ato, (a *ate*), um princípio irracional.

Para nosso estudo, interessa saber qual seria a relação do termo *ate* com alguma noção de culpabilidade. Mas, a distância entre a conceituação moderna e as concepções antropológicas homéricas nos colocam diante de um problema que diz respeito à especialistas de duas áreas distintas, a metaética e os estudos clássicos helenísticos. Em temos modernos a ideia de culpabilidade se baseia e se decide no confronto entre o determinismo natural e a liberdade individual. Somente seres livres podem ser imputados. Obviamente essa questão não foi colocada pelos gregos na forma como ela se estruturou na linguagem da filosofia moral e da ética contemporânea. Esta dificuldade é reconhecida por Dodds:

Perguntar se as pessoas são deterministas ou defendem a liberdade dentro da obra de Homero é, aliás, um fantástico anacronismo - a questão jamais lhe ocorreria, e se lhe fosse apresentada seria muito difícil fazê-lo entender do que se trata. O que se reconhece é a distinção entre ações normais e ações executadas em estado de *ate*. Com relação às ações deste último tipo, pode-se indiferentemente vinculá-las à moira ou à vontade de um deus, de acordo com o modo pelo qual as olhamos - de um ponto de vista subjetivo ou objetivo. (E. R. Dodds, , 2002, P. 15)

A noção de responsabilidade expressa pela posição de Agamenon envolve pelo menos três instâncias: Zeus, a moira (destino) e a Erínia. Zeus seria o primeiro agente dessa cadeia causal. Como tanto moira como Erínia, não possuem uma personalidade ligadas diretamente à ideia de um agente, à figura de Zeus melhor se atribuem as responsabilidades referentes à atos irracionais dos homens nesses casos, ligados à “*ate*”. Corresponderia a “O plano de Zeus realizado” (Dodds, 2002, p.16).

Distingue-se, nesse contexto, ações normais realizadas pelos homens e ações realizadas em estado de “*ate*”, isto é, sob a influência de um deus, portanto não atribuíveis ao agente mesmo. A ideia que se pretende transmitir com a alusão a essa condição é a de irracionalidade e não culpabilidade pelo ato. Os homens agem, algumas vezes por responsabilidade própria, mas em alguns casos agem por “*ate*”, tomados por uma inconsciência de seus atos. Essa condição, ou situação, a que os homens se submetem são consideradas como uma “intervenção psíquica” por Dodds, mas é preciso notar que elas envolvem, além da vontade do deus aspectos da vontade do homem envolvido na ação, o caso de Agamenon é exemplar.

Os casos nos quais a divindade toma a consciência dos homens são os mais variados na literatura homérica. Tanto o efeito de “*ate*” quanto o efeito de “*menos*”, uma espécie de abrandamento dos ímpetos humanos tanto no sentido físico como moral e psicológico, são contados por Homero e repetidos por Ésquilo. Em alguns casos e sobretudo em outros autores a expressão de ações irracionais são atribuídas à influência de um *daemon*, ““agir sob os auspícios de um *daemon*” (Dodds, 2002). Assim Dodds conclui sobre as ocorrências literárias de intencionalidades imputatórias nesse período.

Acabamos de examinar os tipos mais comuns de intervenção psíquica na obra de Homero. Podemos resumir nossos resultados dizendo que todas as atitudes normais do comportamento humano, cujas causas não são percebidas de modo imediato⁸⁷-nem pela própria consciência do sujeito em questão e nem tampouco por outras pessoas -, são imputadas a uma ação sobrenatural, exatamente como no caso, por exemplo, das mudanças climáticas ou dos movimentos de um arco. Esta descoberta não surpreenderá o antropólogo não iniciado no classicismo - ele imediatamente apresentará inúmeros exemplos paralelos, retirados da cultura de Bornéu ou da África Central. (Dodds, 2002, p. 21)

O que Dodds nota em sua conclusão é que também o homem homérico tende, talvez com menos veemência em relação ao homem moderno, a atribuir aos deuses as ações que não querem acreditar que possam ter nascido de sua natureza e rechaçam a ideia de terem agido de maneira irracional e selvagem. Ao mesmo tempo a liberdade poética que um Homero empregou em suas histórias pode, em vários momentos, ter representado as interferências divinas, sobretudo aquelas que apelavam para a prudência, como uma ideia

incipiente de uma advertência interna da consciência humana no sentido de um *ethos* de equilíbrio. A figura de Athena na *Ilíada*, como uma deusa conselheira parece ser plenamente adaptada à essa ideia e a esse papel. Não se pode afirmar, portanto, que a cultura ética grega desse período anterior à Platão e ao cristianismo, tenha sido uma cultura com referências morais totalmente distintas a ponto de não conceberem como nós uma relação direta entre ação-responsabilidade-culpa.

O princípio da responsabilidade e do *álibi* estão presentes diretamente no problema. A decisão sobre a imputação ou a presunção de inocência exigem urgentemente, cada vez mais, uma definição de natureza humana que possa, de uma vez por todas decidir sobre esse julgamento. Como no caso do cristianismo, a decisão se dá na imputação da divindade ou na imputação da humanidade. Como as duas tradições possuem concepções distintas de divindade, essas distinções vão determinar a conclusão a que se pode chegar nos dois casos, sobretudo no que diz respeito à concepção de criação do homem e dos atributos divinos.

Alma e Culpa, *Psiquê* e *Phatos*.

Mas é na caracterização específica da constituição do homem homérico, isto é, na concepção antropológica de humanidade que reside a diferença que nos interessa. A peculiaridade, afirma Dodds, dessa concepção de homem está em seu aspecto negativo. O que se conclui das análises dos textos épicos é que “o homem homérico não possui um conceito unificado para aquilo que chamamos “alma” ou “personalidade”. Mesmo creditando uma *psiquê* ao homem, que aliás é atribuída por Homero ao ser humano apenas no momento da morte, não se pode de maneira nenhuma aproximar essa concepção da ideia de uma consciência moral à essa *psiquê* (*psychein*). O termo é utilizado por Homero com o sentido de “sopro”, considerado como um princípio de vida e não nas acepções que posteriormente foram agregados à palavra, tanto na própria cultura grega como na posteridade ocidental.

A dificuldade de se estabelecer um caminho seguro para o entendimento do que poderia ter sido concebido como uma ideia de culpabilidade nessa época e nessa cultura esbarra, de saída, nesse impedimento essencial. Se a concepção ou, como querem alguns autores, a religião homérica, não trabalha com a noção de consciência, de alma e de consciência moral, o que modernamente implica em uma noção de “eu” que posteriormente será

caracterizado na noção de indivíduo, a postulação de uma culpabilidade não pode seguir o mesmo sentido daquele que se instituiu a partir do platonismo e do cristianismo.

Esse problema aparece claramente nas considerações de Sócrates sobre “virtude e conhecimento”. A noção de caráter do indivíduo começa a ser edificada a partir de uma concepção duvidosa de Sócrates, segundo a qual o caráter depende do conhecimento. Não obstante a polêmica que tal concepção possa gerar, é necessário reconhecer que desde as construções de personalidade que Homero empreendeu nos textos épicos se pensou a ideia de caracterização de uma identidade pessoal baseada na negação do irracional como aquilo que não pertence à nós, ou aquilo que não queremos atribuir à nossa identidade pessoal.

Essa concepção advém da ideia segundo a qual “caráter é conhecimento” que aponta para a concepção segundo a qual aquilo que não é conhecimento não faz parte do caráter, logo deve ter vindo de uma esfera divina ou, pelo menos, externa ao homem, daí a ideia de intervenção psíquica. Se seguirmos essa concepção tenderemos a acreditar que as ações que não são adequadas às normas que conheço provêm de uma ação influência de fora para dentro, do exterior do homem para dentro do homem.

Ora essa ação isenta o homem, de certa forma, de sua ação desmedida, irracional, irrefletida. Essa concepção entra em direto conflito com a concepção de pecado que será desenvolvida por Santo Agostinho e que será adotada por toda a tradição ocidental que, de uma maneira ou de outra vai sofrer a influência da teologia cristã, tanto católica quanto protestante.

A distinção fundamental entre a consciência do homem homérico e do homem da posteridade platônico-cristã é exatamente essa distinção em relação à definição do caráter humano e o fundamento da diferença está na diferença entre a doutrina socrática do caráter e a doutrina agostiniana do pecado original. Na primeira, a doutrina socrática, o conhecimento determina o caráter, pois “virtude é conhecimento”, e “ninguém age erradamente de maneira proposital” (Dodds, 2002, p.17), na segunda somos os introdutores do mal no mundo, por nossa tendência e nosso desejo inato (desobediência) de romper com Deus.

Se o caráter é uma questão de conhecimento, o que não é conhecimento não faz parte do caráter, mas vem do exterior até o homem. Assim, quando ele age de modo contrário às suas

disposições conscientes (tudo aquilo que nos é dito que ele “sabe”), a ação não é propriamente sua, mas lhe foi ditada de fora. Em outras palavras, impulsos não sistemáticos e não racionais, assim como os atos resultantes, tendem a ser excluídos do “eu” e imputados a uma origem externa. (Dodds, 2002, p. 25)

Nesta passagem podemos perceber como a questão da atribuição legítima de responsabilidade será importante para o que posteriormente se tornará uma das mais difíceis e complexas atribuições da filosofia moral, a teoria do caráter individual. O problema a respeito do que pode ser atribuído ao “eu” e do que deve ser atribuído à outra instância de responsabilidade, esse sempre será um aspecto essencial do problema da imputação.

Culpa e Vergonha

A obra de E. R. Dodds, “Os gregos e o irracional”, resulta de suas preleções de 1949 e tem sua primeira publicação em 1951. A obra de Ruth Benedict, “O crisântemo e a espada”, é de 1946. O próprio E. R. Dodds, atribui à obra Benedict a origem e desenvolvimento da distinção entre culturas da culpa e culturas da vergonha e classifica “de modo bastante claro” a sociedade descrita por Homero como uma cultura da vergonha. Para E. R. Dodds “o sumo bem do homem homérico não é a fruição de uma consciência tranquila, mas sim a fruição de *time* (estima pública): “por que devo lutar”!, pergunta Aquiles, “se o bom lutador não recebe mais *time* do que o mau lutador?” (Dodds, 2002).

Além disso, continua Dodds, reforçando uma diferença que se mostrará fundamental, “a mais potente força moral que o homem homérico conhece não é o medo de um deus, mas o respeito à opinião pública, *aidos*.” (Dodds, 2002). A distinção relativa ao tipo de imputação e, conseqüentemente, a noção de culpa característica da cultura grega do período homérico é totalmente distinta daquela que se desenvolverá a partir dos séculos III d.C. e IV d.C. no ocidente. O próprio Dodds, no entanto, esboça a ideia segundo a qual há um “crescente sentido de culpabilidade” no período posterior à era homérica. Esta tendência nos aproximará da concepção de justiça divina como punição, algo muito próximo do que Ricoeur denominará como a “tradição penitencial” na cultura hebraica. Nessa perspectiva a “*ate*” e as Erínias seriam como ministros da vingança de Zeus. O artificialismo da moralidade das divindades gregas até então projetavam uma impressão de bufonaria e cumplicidade e até de comicidade no que diz respeito às relações entre as

ações dos homens e dos deuses. Esta teria sido, aliás, a característica responsável pela negação da ideia de uma religião homérica até então. A ideia de uma divindade com uma característica moral punitiva atribui maior legitimidade a noção de justiça divina que se formou depois do período homérico. O traço que atribui o grau de solenidade e o alcance da noção de seriedade do juízo punitivo dos deuses passa por sua caracterização moral, isto é, é a partir dos atributos divinos, mesmo que sejam projeções idealizadas, que pode se impor qualquer consideração de legitimidade moral e, portanto, de consideração da visão punitiva divina.

Desamparo e condenação

Ao escrever “Os Gregos e o Irracional” E. R. Dodds estava, entre outros objetivos, perseguindo um esclarecimento maior sobre como se pode passar, em uma cultura, de uma ideia de desamparo humano em relação aos deuses para uma concepção de condenação dos homens por parte de divindades que apresentavam características antropomórficas. A noção de aparece desamparo aparece em alguns autores, no entanto, observa Dodds, encontra um correlato com a ideia de hostilidade divina. A literatura da Grécia arcaica, sobretudo as obras dos escritores do período clássico que ainda preservam uma perspectiva arcaica (Píndaro, Sófocles, Heródoto) acentua essa ideia de um desamparo humano, mas ao mesmo tempo deixam transparecer a ideia de que os deuses estão sempre prontos a interferir nos destinos dos humanos. Os deuses estão sempre, de forma “ciumenta e pronta a interferir” (Dodds, 2002).

Dodds questiona a ideia de ciúme dos deuses por uma existência tão pobre quanto a dos homens. O que faria mais sentido concluir, a partir dessa literatura a respeito da relação entre deuses e o homem, diz mais respeito à ideia segundo a qual os deuses “ressentem em nós algum sucesso ou felicidade capaz de elevar nossa mortalidade acima do seu status normal, usurpando, dessa maneira, algo que seria prerrogativa das divindades.” (Dodds, 2002, p. 36).

A ideia de interferência dos deuses nos destinos do homem é importante pois a forma como essa interferência é descrita nas diferentes culturas estabelece o estatuto de liberdade ao qual o homem, para cada concepção, está ligado. A ideia segundo a qual uma divindade controla tudo que acontece, inclusive na esfera de decisões humanas, acarreta uma negação da ideia de liberdade assim como ela é concebida como *liberum arbitrio indifferentiae*, isto é, a partir de um conceito que determina a total autonomia do homem

em relação ao seu agir. Se o destino dos homens é obra e dos deuses, não há como imputar os homens por suas ações e consequentemente atribuir-lhe uma culpa.

O traço que chama a atenção no caso da cultura grega arcaica é a ideia de normalidade em relação ao sofrimento humano como uma destinação legítima e a grande resistência a admitir a condição de felicidade aos mortais.

Aquiles, finalmente sensibilizado pelo espetáculo de seu inimigo Príamo derrotado, pronuncia a moral trágica de todo o poema: “Pois assim os deuses fiaram o destino da pobre humanidade: a vida do homem deve ser triste, e eles próprios isentos de cuidado.” (Dodds, 2002, p. 36, grifo nosso)

Hybris e Nêmesis

“Aquele a quem os deuses querem destruir, primeiro deixam-no louco.”

Mesmo o heroísmo, nessa concepção, não traz felicidade, a cultura ética que se impõe nesse registro cultural-literário é a de uma valorização pela fama e reconhecimento, não pela ideia de felicidade. Esse aspecto é fundamental para compreendermos o sentido do termo “*Hybris*” que está relacionado com a ideia de culpabilidade na cultura grega. A *Hybris* é compreendida como um descomedimento, algo que passa da medida atribuída a um ser. Constitui uma *Hybris* um ultrapassamento de um lugar e de uma condição de existência propriamente humano. O excesso de confiança, o orgulho a arrogância e a presunção são os traços característicos de personagens que foram julgados por agirem em um estado de *Hybris* ou por criarem um estado de *Hybris* em relação tanto à ordem humana (social) quanto divina (orgulho, autoconfiança).

O significado de *Hybris* alude ainda a ideia de uma transgressão em relação ao espaço pessoal alheio, que pode ter sido provocado pela falta de controle dos próprios impulsos e instintos. O homem em estado de *ate*, ou dominado por esta interferência psíquica, pode cometer atos que o colocam sob o signo de uma *Hybris*. Esta condição é julgada pelos deuses e pelos homens. O julgamento se dá pelo fato de aquele homem ter desejado mais do que aquilo que lhe foi concedido pelo destino, que estaria ligado a sua posição na sociedade e em relação aos deuses. Essa condição em relação aos deuses significa, como vimos, uma condição de inferioridade, infelicidade ou insucesso. O status humano não pode se elevar acima da condição de mortalidade e sofrimento. A prerrogativa da elevação é somente dos deuses.

Não é difícil associar essa visão de reprovação da elevação e do sucesso humano a um juízo ressentido do próprio homem (dos poetas) ao criar e caracterizar os deuses gregos, ou mesmo associá-la à constatação da efemeridade das glórias humanas. De fato, esse traço da literatura grega clássica de posicionamento dos homens em grau de inferioridade e submissão aos deuses não é original de uma cultura específica e está associada em vários aspectos à toda a literatura sapiencial religiosa. O que se constata em uma perspectiva de comparação de visões culturais sobre a posição do homem em relação ao destino, condição e felicidade, é em geral, a constatação do sofrimento humano como uma característica natural, existencial, humana e que a condição contrária (felicidade, bem-aventurança) representaria como que uma espécie de distorção ou transgressão de uma lei natural.

O que é comum a muitas culturas, indica Dodds, é a ideia de *phthonos* (inveja, ciúme). Uma espécie de ciúme divino que vai colocar o destino humano nas mãos das caprichosas personalidades dos deuses, e mais, como meio para as mais diferentes intenções dos deuses em relação aos outros deuses e aos próprios homens.

O sucesso excessivo de um homem logo “traz um perigo sobrenatural” (Dodds, 2002). No momento em que amadurece a ideia de um *phthonos* como uma ansiedade religiosa se começa a pensá-la como uma “ameaça opressiva” aos homens. Na medida em que o *phthonos* é moralizado, isto é, passa a ser considerado em relação com as ações e mesmo ao modo de agir humano, como um motivo para uma punição pelo orgulho humano, ele passa a ser considerado como uma indignação divina legítima. A punição passa a ser uma forma de pensar a justiça.

Vemos assim, a partir da cena da relva no Agamenon, de que maneira toda manifestação de triunfo termina por despertar sentimentos ansiosos de culpa — a *Hybris* tornou-se o “mal primordial”, o pecado retribuído com morte, que é porém tão universal que chega a ser chamado em um hino homérico de *themis* [justiça, direito, decreto - antigo com relação à *Diké*] (algo que se estabeleceu como um costume de toda a humanidade, e que o poeta Arquíloco atribui até mesmo aos animais). Os homens sabiam o quão perigoso era ser feliz. (Dodds, 2002, p. 38)

A ideia de felicidade e sucesso demasiado traz uma tensão relacionada, no homem grego, com a culpa. O sentimento de culpa nasceria de uma, supostamente justa, indignação dos deuses em relação ao sucesso dos homens e de seu orgulho. Seria como se a situação que lhe causa o orgulho o retirasse do seu status original de necessidade e finitude. Mas, também havia uma posição cética em relação a capacidade dos deuses em interferir nas ações humanas.

Tanto o ceticismo quanto a visão temerosa em relação aos deuses pode ser observada entre os gregos, como em geral na cultura ocidental. Eurípedes lamenta, através do coro, em suas obras, a posição cética de alguns personagens em relação efetividade da interferência dos deuses sobre o destino humano. Portanto, as duas tendências correm paralelamente na cultura grega. A tendência de acentuamento da visão temerosa em relação aos deuses vai encaminhar essa cultura para a moralização do *Phthonos*. Essa tendência tende a transformar o sobrenatural em uma expressão da punição dos deuses fazendo-os como que agentes da justiça. Paralelamente a esse desenvolvimento mais ligado ao aspecto religioso, a crescente importância da racionalidade nos processos de avaliação social, de direito e da política lançam os homens em um anseio e uma busca por uma ideia legítima de justiça. Assim, a projeção de uma ordem, um comando e de uma justiça legítimos passa de uma esfera social para a esfera divina.

O homem passa a projetar no cosmos sua própria e nascente demanda por justiça social, e quando de universos distantes retorna o magnífico eco de sua voz, com a punição prometida dos culpados, nesse momento ele se enche de coragem e segurança.
(Dodds, 2002, p. 39)

A observância do respeito aos deuses traz consigo a ideia de punição àqueles que os desrespeitam. Como essa era uma cultura da honra, os próprios deuses se preocupavam com sua reputação e puniam a *Hybris* ofensiva. Uma cultura da vergonha está pautada pelo perigo da ofensa aos homens e aos deuses.

Uma passagem da *Ilíada*⁵ mostra uma tendência a considerações sobre o julgamento moral dos homens pelos deuses. Zeus estaria zangado com os julgamentos desonestos dos homens. Ao mesmo tempo, encontra-se, na *Odisseia*, trechos nos quais Zeus reclama da atribuição aos deuses que os homens fazem a respeito de seus próprios problemas,

⁵ 16.385 sg. Na marca de hesiódica de 387-388.

“afirmam que seus problemas vêm de nós, ao passo que, na verdade, são eles que por seus atos vis atraem para si próprios mais problemas do que o necessário” (Odisseia, 1.32 sg)

A dificuldade que os textos homéricos impõem está relacionada com o estabelecimento de uma noção de justiça que possa ser descrita com clareza, se pensarmos nos nossos padrões de rigor conceitual atual. Ao mesmo tempo em que a divindade parece estar sensível à uma crítica moral ela apresenta uma deliberação cheia de interesses particulares. O que se pode afirmar é que o poeta defende a ideia segundo a qual os homens, através de seus atos vis, provocam sua própria ruína.

Há, portanto, uma concepção de malignidade nas ações dos homens. Na Odisseia, (23.67) encontra-se a em uma só expressão, caracterização e consequência das ações humanas: “atraem destruição por seus atos vis” (Dodds, 2002, p. 40)

Como o próprio Dodds observa, não se trata de atribuir aos textos homéricos um peso teológico como aquele que foi atribuído aos livros sagrados do judaísmo e do cristianismo, mas de interpretar, a partir de uma hermenêutica aberta, como investigação antropológica, os traços que indicam a presença de uma noção de imputação e culpabilidade humana em uma referência de extrema relevância e influência como a épica grega. É curioso notar que com a passagem de um autor/texto arcaico para uma expressão literária mais tardia (Hesíodo, Sólon, Ésquilo) pode-se notar, segundo Dodds, uma espécie de “educação moral de Zeus”.

Culpa hereditária na cultura arcaica grega

Mas é na segunda metade do capítulo sobre “a cultura da vergonha e a cultura da culpa” que Dodds nos dá a informação que buscávamos no sentido de traçar uma linha de hereditariedade da noção de condenação humana que ligue a passagem da tradição homérica com elementos do Orfismo. A noção de justiça é fundamental nesse contexto, pois será de acordo com a concepção de justiça, e das relações que ela vai impor, que se estabelecerá responsabilidade e culpa.

Era bastante fácil reclamar a justiça divina em uma obra de ficção como a Odisseia - pois como observou Aristóteles, “os poetas contam tal tipo de histórias para satisfazer os desejos do público”. Mas as coisas não eram tão fáceis na vida real. No período arcaico os “moinhos de Deus” trabalhavam tão lentamente que seu movimento era praticamente imperceptível, exceto para

aquele de olhar crédulo. Para manter a crença de que eles realmente se moviam, foi necessário se libertar dos limites temporais fixados pela morte. Enfim, se alguém olhasse para além daqueles limites, seria possível afirmar uma (ou ambas) das duas alternativas seguintes: ou o bem-sucedido pecador seria punido na figura de seus descendentes, ou pagaria sua dívida pessoalmente em outra vida. (Dodds, 2002, p. 40)

Ao final do período arcaico essa doutrina do pagamento pela dívida em uma outra vida se tornaria uma “doutrina de aplicação geral”. A ideia de uma culpa hereditária, que hoje nos parece inadmissível, (pelo menos fora da tradição teológica cristã), a partir de nossa concepção de indivíduo e autonomia, aos gregos não parecia absurda pois os laços de família eram considerados de maneira diferente. A ideia de uma unidade moral determinava a concepção de família. Nesse sentido a vida do filho era como um prolongamento da vida do pai e isso valia para negócios comerciais e em relação à honra da família. Esse vínculo era considerado algo natural e nem mesmo os deuses poderiam romper o nexo entre crime e castigo que se estabelecia nas sucessões e pela hereditariedade.

Como a noção de indivíduo como um sujeito portador de direitos e, por isso mesmo, responsabilizado apenas por seus próprios atos não era a concepção dos gregos da época arcaica e mesmo da era clássica, os paralelos e as comparações com referenciais de nossa época representam anacronismos. Somente no período da democracia ateniense é que se consegue romper com as implicações dessa ideia de lei natural ligada a ideia de clã e família.

Mas o aspecto mais relevante, a meu ver, que se pode extrair da leitura do magnífico estudo de Dodds, diz respeito aos indícios de internalização da culpa na consciência que tenha ocorrido, como processo cultural, nesse período. Será, portanto, somente na *Oréstia* de Eurípides, (1602-1604) e com Aristófanes em *Rãs* (355), mesmo que desconfiemos de linhas cronológicas muito rígidas, que encontraremos os primeiros indícios dessa internalização através da ideia segundo a qual é preciso não apenas ter as mãos limpas, mas “que o coração também deve estar limpo” (Dodds, 2002).

As mudanças de significado relacionadas com a noção de catarse também são importantes nesse contexto. A princípio a catarse era um ritual obrigatório, mas mecânico, uma purificação automática, física. Com o tempo e com o desenvolvimento de um aspecto

religioso associado à ideia de purificação como uma “indenização” por uma falta, por um pecado.

O peso da ideia de uma dívida originada no passado, por um antepassado, chegava a assustar tanto os gregos que chegaram a desenvolver um costume tão extraordinário como o tributo Lócrida, através do qual se enviavam as filhas para servir como escravas em países estrangeiros a fim de compensar um crime ancestral. Pela constatação da existência desse modo de pensar grego arcaico pode-se concluir que a ideia de um “pecado de origem” e mesmo a ideia de uma natureza pecaminosa, característica do humano, não foram concepções totalmente estranhas ao mundo pré-cristão.

Segundo Dodds, fica evidente que as pessoas que se prontificavam a cumprir sacrifício tão radical deveriam, de fato, viver “sob o signo de um horrível pecado ancestral a ser indenizado” (Dodds, 2002).

A era arcaica pode ser fonte privilegiada de pesquisa sobre as origens culturais da culpa sobretudo por ter sido a época que reeditará os relatos de Édipo e Orestes. Estas sim estórias nas quais o tema da culpa é o componente essencial. Dodds tem uma hipótese bastante plausível para o surgimento e acirramento da tendência de se pensar a ideia de justiça com um paralelo nas regiões divinas. “É também possível, como sugeri anteriormente, que para algumas mentes a experiência contínua de injustiça sobre os homens possa ter dado margem à crença compensatória de que deve haver justiça no paraíso. (Dodds, 2002, p. 52)

Freud e Dodds.

A lembrança de Édipo por parte de Dodds aponta para uma de suas teses mais interessantes nesse estudo sobre a origem da culpa entre os gregos. O que o estudioso da cultura grega acentua em sua obra, sobretudo a partir do período arcaico para o período clássico é “um crescente sentimento de culpa” (Dodds, 2002) detectável na literatura. E o ponto de contato entre a hipótese de Dodds e as investigações de Freud sobre o sentimento de culpa estão em uma espécie de desvio do foco da religião propriamente dita para as relações familiares.

Dodds sugere uma abordagem que leve em conta, como ponto de partida, a estrutura social e mais exatamente a estrutura da família onde se dava a primeira experiência da lei e das normas. Seria nesta primeira experiência que se desenvolveriam os sentimentos de

culpa relacionados com o desejo de romper com a autoridade do pai e mesmo de assassinato do patriarca e de substituição na hierarquia e no posto de poder. “A posição do pai já não era mais inteiramente segura.” (Dodds, 2002).

No próprio conto de Cronos e Urano, na Teogonia de Hesíodo, no qual Cronos, o filho mais novo de Urano, depõe e castra seu pai, o modelo mitológico de desejos inconscientes fica claro como estrutura de sucessão geradora de culpa. Vale notar que o próprio Cronos, por sua vez, como vaticinou Gaia, estaria destinado a ser derrubado por seu próprio filho. Cronos tenta devorar seus próprios filhos exatamente por temer a inevitável sucessão.

O que nos faz voltar à fonte tão arcaica é a lógica do modelo mitológico. E é a fonte mitológica que fornece o modelo das hipóteses freudianas. A elaboração da ideia segundo a qual surge para o homem, a partir de um ganho de força e do afloramento mais intenso de seus desejos, a manifestação de um sentimento de culpa proveniente dos sentimentos ambivalentes em relação ao pai, representante da lei e da norma que reprime os desejos representa, a meu ver, a mais valiosa hipótese para a compreensão da culpa.

O mito, observa Dodds, é bárbaro, uma história da parricídios, mas tem, também, podemos acrescentar, o mesmo significado que teve, em versão trágica, o vaticínio sobre o destino de Édipo. Platão, na República, não recomendava o ensino desse mito aos jovens, pois considerava essa verdade mitológica perigosa e má influência sobre espíritos não acostumados à enigmas e mistérios. O irracional corre paralelo, como perigo, à ideia de rompimento da lei pela vontade de domínio. A possibilidade de realização dos desejos inconscientes seduz e assusta a alma jovem. O medo e a castração devem mostrar sua função nessa estrutura ou, como quer Platão, a educação deve se encarregar de fornecer valores edificantes ocultando e negando o acesso ao conhecimento de aspectos perigosos do mito. Platão parece antever, em sua oposição aos sofistas, uma tendência de oposição à autoridade paterna que acabou ocorrendo como uma consequência da relativização da validade do discurso e com o acesso ao conhecimento dos mitos primordiais.

O conflito se torna inevitável, a autoridade dos pais é questionada como um “direito natural”. O direito que passa a ser considerado é o de desobedecer aos pais. Mas, é sobre a culpa que surge da pressão que os desejos que não são assumidos exercem sobre o indivíduo que repousa nosso interesse maior. E Dodds não está alheio a essa discussão.

Psicólogos nos ensinaram como a pressão de desejos não assumidos pode ser uma poderosa fonte de sentimentos de culpa.

Estes desejos acabam excluídos da consciência, mas não de sonhos e devaneios. Ainda assim eles são capazes de produzir no “eu” um sentido profundo de desconforto moral. Nos dias de hoje, tal desconforto assume frequentemente uma forma religiosa, e se o sentimento existisse na Grécia arcaica, esta seria também a forma que assumiria, pois o pai tinha, desde tempos primordiais, sua contrapartida celeste: Zeus pater pertence à herança indo-européia, como indicam seus equivalentes latino e sânscrito. (Dodds, 2002, p. 54)

Dodds se refere à obra de Freud, sobretudo às hipóteses desenvolvidas em “Totem e Tabu” e “O mal-estar na civilização”. O sentimento ambivalente em relação ao pai não é tão distinto dos sentimentos mistos que se desenvolveram em relação à Zeus, sobretudo por sua natureza “imperscrutável de bem e mal”.

A associação com a relação desenvolvida, por exemplo, em relação ao deus do judaísmo e do cristianismo também é válida, pois se Zeus pune a *Hybris*, o deus judaico pune o coração endurecido, a soberba e o esquecimento da origem. Há, também, por assim dizer, uma *Hybris* no homem judaico e no homem cristão. A auto-afirmação desmedida é um pecado universal.

Se, na tradição religiosa grega o sentimento de culpa poderia ser aliviado pela catarse, na tradição judaico-cristã o alívio só poderá ser experimentado pela ideia de redenção. O que em uma cultura está mais relacionado com uma purificação da alma e do corpo, que poderia ser efetivada por rituais catárticos práticos, em outra envolve todo um projeto cosmológico de justiça e julgamento em um plano escatológico.

Katarsys

Ao abordarmos o tema da culpa em relação à necessidade de uma expiação é importante fazer algumas considerações sobre o papel da catarse. Um grego que procurasse alívio para o peso de suas culpas em um ritual catártico podia, como atesta e explica o estudo de Dodds e de outros helenistas, atribuir sua culpa a uma origem ancestral, mas a concepção de ancestralidade do pecado, a partir da qual se pensava, não representava uma definição da própria humanidade como no caso do pecado original da teologia cristã. Talvez por esse motivo a diferença entre a concepção de pecado e de redenção se torna

tão grande em comparação com a ideia de culpabilidade baseada nas ideias de culpa e catarse, característica da cultura grega arcaica.

O grego poderia ainda apelar para a ideia de ter tido contato com um *Miasma* e que, por esse motivo estar manchado por uma culpa, ou mesmo por ter recebido uma culpa de um ancestral. O que se destaca como distinção essencial é o papel da isenção do indivíduo no sentido de uma intencionalidade baseada em uma noção de sujeito da ação, de sujeito moral. No cristianismo a ideia de um sujeito moral, responsável pela deliberação é fundamental para a caracterização da culpa individual e em se tratando do pecado original para a caracterização da espécie humana como portadora de uma natureza pecaminosa. Não há um miasma, não há um ancestral que me transmite uma culpa, a culpa advém de meu ato, deliberado pela minha individualidade, na figura de um sujeito moral, por isso mesmo, plenamente imputável.

1.2 Origens e permanência da culpa: O culto órfico: Kirk, Raven e Schofield.

Uma pesquisa que tem como objetivo inicial o estabelecimento de um percurso histórico-filosófico a respeito da gênese e desenvolvimento da ideia de culpabilidade existencial do ser humano e de suas raízes metafísicas, deve iniciar, a meu ver, do ponto cronológico, a partir do surgimento dos primeiros indícios e registros sobre o culto órfico na Grécia antiga. É certo que seja possível encontrar em registros de outras civilizações noções próximas, documentadas, da noção de culpabilidade em relação às ações humanas, porém, iniciarmos desse ponto nos permite traçar uma linha de influência mais segura no que diz respeito à tradição ocidental e que foi documentada chegando a nossa era com as garantias dos trabalhos críticos dos mestres helenistas europeus dos séculos XIX e XX. Nesse sentido, nossas referências neste percurso inicial são os trabalhos dos professores Kirk, Raven e Schofield, da Universidade de Cambridge, e do Professor Werner Jaeger, da Universidade de Harvard, trabalhos críticos que datam da primeira metade do século XX.

Os autores citados se valeram das compilações das obras fundamentais denominadas “*Die Fragmente Der Vorsokratiker*” ou Fragmentos dos Pré-Socráticos, de Hermann Diels, e “*Orphicorum Fragmenta*”, de O. Kern, pontos de referência para as citações dos filósofos pré-socráticos e dos chamados testemunhos órficos.

É preciso notar, de início, que tanto o pitagorismo quando o orfismo são importantes em um estudo sobre a origem, desenvolvimento da noção de culpa na filosofia ocidental, por suas fortes influências sobre a filosofia de Platão e a influência deste sobre o pensamento cristão primitivo, sobretudo sobre Santo Agostinho.

O posicionamento do orfismo como uma das fontes da origem metafísica da noção de culpa se justifica teoricamente por dois fatores determinantes. Na concepção metafísica do Orfismo proclama-se a existência da alma como instância distinta do corpo, além disso, afirma-se a imortalidade da alma, veremos que este aspecto é fundamental para a argumentação a favor de uma culpabilidade existencial. O Orfismo concebe o homem a partir de um esquema dualista e que claramente contrapõe os impulsos do corpo às possíveis intenções da alma. Sendo assim ele estabelece o que denomino como o “princípio de auto-culpabilização”, isto é, a oposição entre os instintos e uma instância interna de julgamento das próprias ações, que supostamente possui uma origem e uma

natureza distinta do corpo e que será posteriormente denominada “Consciência” ou “Consciência moral”.

Uma das hipóteses deste trabalho está baseado na possibilidade de identificar na oposição entre duas instâncias internas ao homem e supostamente distintas e antagônicas em relação à satisfação de objetivos concretos e abstratos, e o juízo valorativo desenvolvido a partir de uma desvalorização e condenação dos instintos em contraste com a valorização positiva de distanciamento destes mesmos instintos básicos, uma possível origem para a recorrência de um sentimento de culpabilidade que diversos autores apontam como uma legítima culpa existencial. Nesse sentido o apontamento histórico-filosófico das origens do problema diretamente nas primeiras manifestações de formulações teóricas de perspectivas éticas a partir da ideia de uma dicotomia mente corpo, ou alma e corpo, é fundamental para nossos objetivos.

A influência do Orfismo é fundamental para se estabelecer essa perspectiva investigativa sobretudo porque, como afirma Anna Maria Casoretti em “A origem da alma: do orfismo à Platão” “introduz na civilização grega um novo esquema de crenças e uma nova interpretação da existência humana.” (Casoretti, 2011, p. 11) Segundo Casoretti, enquanto a concepção grega tradicional sobre o homem, a partir de Homero, o considerava como um ser mortal, determinando a morte como o final definitivo de sua existência, o Orfismo proclamava aquele que seria, a meu ver, uma crenças que podem sem ser reconhecidas como uma das crenças-fonte da noção de culpabilidade, a crença na imortalidade da alma. Além disso, como vimos acima, o Orfismo “concebe o homem a partir de um esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.” (Casoretti, 2011, p. 11). O posicionamento de uma instância que é suposta como imortal como juiz de uma instância perecível, instintiva, corpórea, estabelece, desde o início, uma ordem de julgamento ilegítima e problemática. Se a ideia de julgamento está inserida em uma concepção temporal e a esfera do corpo está submetida à ação degenerativa do tempo, a finitude do corpo figura como a consecução de um processo de característica linear. Nesse sentido, a morte pode ser interpretada como pena, punição, castigo.

Em última instância, o problema da finitude pode estar relacionado com o problema da culpa. Em outra perspectiva, pode-se sustentar que o modo como o homem lidou com o problema da finitude, sua recusa desta evidência biológica, o levou a criar uma armadilha expiatória eterna e linear, que também adquire circularidade com a ideia de metempsicose. Assim, de um problema metafísico-existencial se passou, ou criou-se,

outro problema um tanto mais complexo, a ideia segundo a qual as ações humanas são julgadas em perspectiva eterna e a expiação da culpa se dá a partir de ciclos de nascimento e morte. Esta concepção, sabemos, não está presente somente no orfismo, mas compõe o núcleo doutrinário do Bramanismo e do Budismo doutrinas um pouco mais antigas que o orfismo.

O dogma da transmigração das almas possui um elemento expiatório essencial e esse dogma se fundamenta na crença órfica da dicotomia entre corpo e alma. Afinal, a libertação da roda dos renascimentos só é alcançada pela lógica da expiação, seja no orfismo, seja nas tradições orientais. A respeito da influência dessas tradições sobre o pensamento grego já se escreveu, mas esse seria um tema que, aqui, nos desviaria de nossas intenções capitais.

Somente a partir de uma concepção de dicotomia entre duas instâncias internas que são objeto de valoração pela própria consciência humana é que se poderá fundamentar a noção de culpa. A ideia de responsabilidade e autonomia ou mesmo de liberdade já se anunciam como componentes dessa complexa rede conceitual que possibilitará a inculpação e a auto-punição da consciência no humano. Tais conceitos, no entanto, serão filosoficamente desenvolvidos um pouco mais tarde, sobretudo a partir da filosofia de Platão, mas já estão presentes, ainda que de maneira dogmática, obscura e difusa, a partir da ideia de culpabilidade imemorial ou ancestral.

A concepção da vida como expiação de uma culpa imemorial, presente no orfismo, deixa, também, uma indicação fundamental, que será, a meu ver, retomada apenas com Nietzsche, a saber a ideia segundo a qual o problema da culpa e da imputação da vida e a consequente concepção (valoração) da vida como uma expiação, provém, sobretudo, da relação do homem com o fenômeno do sofrimento. Este, no entanto, é o tema de um capítulo específico.

Seguindo o raciocínio segundo o qual a auto-culpabilização do homem está baseada na ideia de dicotomia entre corpo e alma, pode-se pensar, a princípio, que uma solução para o problema da culpa esteja simplesmente na recusa de tal concepção e da não admissão do conceito de alma como componente do complexo humano. No entanto, tanto a história do problema como nossa experiência cotidiana aponta uma falha nesse raciocínio.

Mesmo negando a existência de uma instância que, segundo certas características do discurso metafísico denominou-se alma, o ser humano a substitui por uma instância que a partir da filosofia moderna foi descaracterizada de seus aspectos metafísicos religiosos e foi substituído pelo conceito de consciência. Tanto da consciência enquanto apreensão geral da realidade (*Bewusstsein, Consciousness*) como de consciência moral (*Gewissen, Conscience*).

Se, ainda assim, se insistir na negação de uma instância julgadora interna legítima na forma de um cogito, de um eu, ou mesmo da noção de um indivíduo autônomo, conforme se percebe na crítica característica de autores da chamada modernidade tardia (pós-modernidade), o problema da culpa se mostra efetivo, atual e enigmático, pois o homem da pós-modernidade, mesmo depois de toda a crítica e até mesmo da desconstrução de concepções regulativas e imputatórias, continua apresentando o fenômeno da culpabilidade auto imposta e esta culpa continua, sob novas roupagens e motivos, provocando comportamentos patológicos letais.

Esta digressão, que nos permitiu adiantar alguns temas de nossa investigação não é à toa. Se, depois de um percurso de pesquisa escolhi o culto órfico como início, de fato, de uma investigação sobre o problema da culpa na cultura ocidental não foi porque foi nesse momento histórico do pensamento que se começou a elaboração de uma ideia de culpabilidade mais ampla, universal. Mas sim, porque a partir desse momento podemos seguir uma linha de influência, como afirmamos, documentada.

A documentação literária que faz referência a ideia de culpa e a própria imputação de humanos e até mesmo de deuses já existia e, mais do que isso, já era um aspecto fundamental da concepção cósmica de várias culturas. Em outras palavras, a culpabilização de ações já era, antes da sistematização filosófica, seja ela metafísica ou não, um elemento da literatura mítica e da tragédia. Para me ater à mitologia e à tragédia grega destaco a força cultural que personagens como Édipo e Prometeu, para citar um humano e um Titã (portanto, não humano), determinam na posteridade ocidental.

Os motivos pelos quais Édipo é considerado culpado, antes mesmo de agir, como determinou o vaticínio sobre seu destino, já foi objeto de reflexão de diversos autores. A ideia de uma *Hybris*, um descomedimento insolente por parte de algum ser humano (Laio, pai de Édipo, no caso) que é punido pelos deuses não retira do destino e da caracterização de Édipo sua tragicidade imputativa inicial e primordial. Mesmo o esclarecimento do

conceito de *Hamartía* que tem como significado o erro cometido por um membro da comunidade, e que colocava em risco de punição toda a sociedade, a meu ver, se distancia do foco essencial caso de Édipo.

No caso de Prometeu o conceito de *Hybris*, de transgressão e ousadia, de fato, parece ser uma interpretação segura e adequada. No entanto, mesmo apontado sua transgressão questiona-se sua natureza e a impossibilidade de não agir como agiu. Este problema será um dos maiores entraves a solução do problema do livre-arbítrio na perspectiva da teologia cristã, sobretudo a partir da consideração da criação e determinação da essência humana por Deus. Na peculiar concepção de justiça característica da literatura mítica e trágica gregas as noções de *Hybris*, *Moirá* e *Nemesis* estabelecem complexas relações que, apesar de complicadas por diversas variações e usos de acordo com cada autor e versão, evidenciam a presença das noções de expiação e culpa primordial na caracterização dos seres humanos, sobretudo dos heróis.

O orfismo está relacionado com estas perspectivas exatamente por postular a existência de uma alma em franca oposição a um corpo em suas tendências e volições. Com o Orfismo pode-se universalizar e particularizar ao mesmo tempo uma noção de culpa. Como apontam as obras de Kirk e Raven e de Jaegger e do excelente trabalho de síntese desenvolvido na já citada obra de Casoreti, os fundamentos das crenças ensinadas pelo Orfismo consistia nas seguintes proposições:

- a) No homem vive um princípio ou uma potência divina, um *dáimon*, entidade que governa o destino da alma de cada um e que, com a alma, vem habitar em um corpo em consequência de uma culpa originária;
- b) O *dáimon* e a alma existem antes do nascimento do corpo e subsistem depois da morte corporal, e estão destinados a reencarnar-se sempre de novo em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos a fim de que ocorra a purificação da alma e a sua consequente libertação dos renascimentos;
- c) A vida órfica, ou iniciação aos mistérios sagrados, com as suas práticas de purificação, ensina a alma a ouvir os conselhos do seu *dáimon*, assegurando a sua purificação e possibilitando ao homem libertar-se do ciclo dos nascimentos;

d) Aquele que não se purifica continuará pagando por suas faltas incessantemente, o contínuo renascer em corpos sucessivos sendo a sua punição;

e) Aquele, entretanto, que se inicia nos mistérios e segue os ritos, não só se purifica, mas prepara-se para recompensas na vida futura imortal, pois o destino dos homens é “regressar ao divino”. Saber padecer e dispor-se a se purificar constituem a educação e o itinerário da alma para alcançar seu destino segundo a justiça reparadora de todas as culpas.” (Casoreti, 2011, p. 25, grifos nossos)

Toda a concepção do culto órfico está baseada na atribuição de uma culpa originária e imemorial e a interpretação da vida que necessariamente se depreende dessa ideia de culpabilidade é baseada na concepção de expiação, pressupondo o sofrimento como elemento comum, universal e como uma verdade trágica e incontestável. A chave para a interpretação do mundo e da vida como um vale de lágrimas, lugar de expiação por excelência, está, como vemos, na natureza da experiência humana (sofrimento) e não na evidência de algum erro, falta, pecado ou transgressão por parte dos homens, por isso essas são doutrinas dogmáticas, isto é, não apontam as causas primeiras da culpa, a falta primordial, apenas acusam.

Ao contrário do que afirmam as tradições imputativas (talvez todas as religiões do oriente, incluindo as chamadas religiões do livro-judaísmo, cristianismo, islamismo) do devir e do homem, não é porque o homem cometeu uma falta e por isso é culpado que ele vive uma existência de sofrimento, mas é exatamente pela constatação do sofrimento que se pressupõe uma culpa ou uma falta. A explicação existencial imputativa funcionou durante muito tempo talvez por encontrar na consciência humana um acolhimento baseado antes de tudo em um “sentimento de culpa” que parece acompanhar naturalmente o ser humano por força de sua própria experiência interna de avaliação e julgamento de seus próprios desejos.

Ora, o desejo não é controlado por uma instância regulativa anterior a ele mesmo, ele é espontâneo e não se adequa à norma que foi criada exatamente para contê-lo, controlá-lo. Essa fórmula parece funcionar em qualquer cultura se se pressupõe que a cultura efetiva as regras de convívio e permanência do grupo. Veremos posteriormente que essa foi a intuição inicial de toda a crítica cultural realizada por Freud nos textos nos quais dialogou com a antropologia.

O homem, vivendo em grupo, ou em sociedade (sob regras e normas), tem, a partir do trabalho de sua consciência sobre suas ações e desejos o material diário para a auto-imputação. Nesse sentido, um discurso que ritualiza e sacraliza a ideia de culpa primordial, existencial ou ontológica, tem um potencial de aceitação e recebimento, de fato, evidente.

Esta constatação, realizada por cada um em sua experiência interna e pela experiência social deixa clara a possibilidade de perpetuação do sentimento de culpa em qualquer época e cultura. Quando se trata de culpabilidade, não se trata, portanto, de um fenômeno particular. A experiência humana é uma experiência de culpa e expiação, seja religiosa, jurídica (racionalizada), mítica, artística ou psicológica. A universalidade da culpa e sua origem na própria constituição humana pode ser constatada tanto pela antropologia quanto pela psicologia.

Ocorre, no entanto, que mesmo sendo constatada como um elemento essencial da cultura, à luz de certas perspectivas filosóficas tal constatação não confere à culpa a legitimidade que é afirmada, por exemplo pela religião. Isto é, o fato de ser um universal o sentimento de culpa e de ser praticamente inevitável a partir da experiência humana, não significa que o sentimento seja legítimo. É dessa concepção, pois, que parte toda concepção terapêutica em relação à culpa. Correu por todo o século XX, sobretudo sob a influência da abordagem literária e filosófica do tema nos finais do século XIX com Schopenhauer, Dostoiewsky, Nietzsche, entre outros, a questão sobre a negação da culpabilidade humana, se ela pode ser legitimada ou não. A legitimidade da culpa deve ser negada? Se sim, ela deve ser objeto de uma terapêutica a fim de o homem ser curado de sua influência? Este também é um tema a ser discutido um pouco mais adiante.

Mas voltemos, ainda mais uma vez, ao culto órfico e à Platão. A partir do momento em que se cria uma alma, essa entidade ou instância de natureza distinta do corpo, isto é, que não sofre os efeitos da corrupção física, da putrefação e da degenerescência, pode-se exigir do portador dessa alma seu anseio à imortalidade e, portanto, seu permanente exercício (ascese) no sentido da purificação (expiação) do que o corpo lhe impõe, a ação dos instintos básicos de satisfação da vontade.

A alma, portanto, tendo uma origem divina e sendo imortal, deve tomar consciência de si mesma e elevar-se pela purificação para fazer jus à imortalidade que os

deuses lhe concederam. Exige-se que a alma permaneça pura e não se deixe contaminar pelas impurezas do corpo, a matéria mortal perecível, conseguindo este fim graças a uma vida de elevação espiritual (*áskesis*) e aos rituais de purificação (*kátharsis*). (Casoreti, 2011, p. 25)

A criação da alma como instância distinta do corpo é fundamental para a consecução do esquema de imputação universal. Essa criação também possibilita a interiorização da religião. A religião deixa de ser baseada no culto aos deuses e passa a ser um trabalho interior de avaliação e correção do corpo. A interiorização da prática religiosa abre espaço para a imitação dos modelos de comportamento (toda forma de discipulado) no sentido de uma correção das ações e da contrição, em outras palavras, de ascetismo como remédio para a culpa. Ora, ascetismo e expiação estão bastante próximos em essência e efetividade.

Um asceta pratica a negação da vontade e, portanto, “sofre” de privação, expia pela dor de desejar e não se permitir o gozo dos prazeres do corpo. Em todo momento, tanto os sacerdotes órficos quanto a filosofia de Platão estão militando contra uma culpa localizada no corpo a favor de uma libertação transcendente. O ascetismo, portanto, é um tipo de sofrimento que purifica. Aquele que pratica o ascetismo está, de certa forma, acelerando sua purificação e adiantando sua libertação, por isso, certas formas de ascetismo são representadas como serenidade e desprendimento de um mal maior que seria a afirmação dos desejos. Porém, é preciso que se diga, ainda, que a privação de um prazer, de um objeto do desejo, sempre representa um tipo de sofrimento, seja para o monge seja para o mestre, ou sua própria lógica de purificação não faria sentido. Aqui se verifica, também, uma lógica de compensação.

A tentativa de identificação e pertencimento à esfera transcendente, imutável e perfeita, que representa a negação da finitude e da degeneração, causa do sofrimento, presentes nas atribuições que as doutrinas tributárias da existência de uma alma em relação dicotômica com o corpo, está nos fundamentos da concepção de alma e impõem como objetivos dessa alma “originariamente divina”, o desprendimento e a negação do corpo.

O trabalho da alma na expiação da culpa que o corpo carrega (sofrimento: dor, doença, envelhecimento e morte) é fundamental para a consecução do plano de redenção de qualquer sistema metafísico que sustente a dualidade mente-corpo como uma tensão

entre salvação e perdição. Platão teria sido adepto de tal concepção como podemos verificar no Crátilo.

De fato, alguns dizem que o corpo é túmulo da alma, como se esta estivesse nele enterrada: e dado que, por outro lado, a alma exprime com ele tudo o que exprime, também por isso foi chamado justamente “sinal”. Todavia, parece-me que foram sobretudo os seguidores de Orfeu a estabelecer este nome, como se a alma expiasse as culpas que devia expiar, e tivesse em torno de si, para ser custodiada, este recinto, semelhante a uma prisão. Tal cárcere, portanto, como diz o seu nome, é custódia [soma] da alma, enquanto esta não tenha pago todos os seus débitos, e não há nada a mudar, nem mesmo uma só letra. (PLATÃO, Crátilo, 400c, apud Reale, 1993, p.80, grifos nossos)

Indiretamente essa tendência inaugurada pelos órficos e assimilada por Platão vai mudar todo o panorama da ética na antiguidade grega. A noção de virtude passa por uma reavaliação. Admitir em si mesmo dois princípios essenciais em conflito de certa forma enfraquece a visão naturalista que compunha a ética heroica homérica. Prioriza-se, no discurso ético a valorização do suposto aspecto divino do homem, representado pela alma e suas atribuições, determinadas pelas doutrinas éticas de purificação, e passa-se a considerar o homem como um ser portador de tendências más e reprováveis. A própria bravura e mesmo a força deveriam ser controladas ou reprimidas.

As forças naturais de afirmação da vontade, a energia sexual e a força física de dominação da natureza e dos homens e a própria noção de beleza se vê afetada por essa verdadeira revolução de valores. O juízo sobre o valor da vida, nesse contexto de reavaliação vital necessariamente deve mudar. É nesse sentido que autores como Jaeger e Reale afirmam que a *areté* tradicional dos heróis homéricos teria deixado de ser a verdadeira virtude.

Jaeger aponta ainda a importância do orfismo para a concepção de uma unidade da vida e do espírito na forma de uma psiquê, isto é, como uma alma-consciência. Esta unidade identitária daria forma a uma noção de identidade do eu que é importante para a lógica da metempsicose.

A teoria da transmigração das almas porta a premissa de uma identidade do eu, isto é, da noção de uma unidade e de uma personificação do indivíduo para que faça sentido. Aquele que reencarna deve ser o mesmo que cometeu tais e tais ações na vida passada e, portanto, é o mesmo agente responsável por tais ações. Essa identidade é

necessária para a imputação e para atribuição de expiação na forma de novos sofrimentos ou de alívio.

A conservação da identidade do eu, portanto, é pressuposto da doutrina da metempsicose e, por outro lado, reforça a noção de agente responsável abrindo, assim, todo um caminho para o desenvolvimento de uma teoria da responsabilidade. Mais tarde na história da filosofia nos depararemos com o problema da autonomia na forma de questões sobre a possibilidade de imputação de seres livres ou não-livres, naturais e instintivos, pré-determinados ou dotados de livre-arbítrio. Toda essa discussão moderna não seria possível sem que se formasse na história das ideias uma noção de identidade do eu como um ser agente e responsável, dotado de uma instância decisória seja na forma de uma alma em contraste com o corpo como fonte dos impulsos, seja na forma de uma consciência.

Ao mesmo tempo que o homem é levado, segundo a orientação de tais doutrinas, a se sentir responsável por suas ações e pelo seu futuro ele é levado a crer que é responsável pelo destino de sua alma, que não é de mesma natureza que seu corpo. No momento mesmo em que se atribui certa autonomia sobre o destino da alma, já que o destino do corpo é evidente, transfere-se para o homem uma noção de culpabilidade pelo próprio sofrimento. Essa constatação teórica nos oferece a oportunidade de vislumbrar que desde os antigos o problema central da culpabilização do devir e do homem está diretamente relacionada com a impossibilidade, ou à dificuldade, de atribuir um sentido legítimo, convincente, para o sofrimento. O que denomino convincente aqui está mais relacionado com a aceitação humana do que propriamente com a efetividade de sua existência. Nesse sentido, o termo “convincente” poderia ser substituído por “aceitável” pelo ser humano. O sofrimento pode ser compreendido em suas causas e pressupostos, mas não pode ser aceito em seu sentido universal, cósmico, sobretudo quando confrontado com a ideia de divindade.

A lógica da inculpação, a princípio, se constitui a partir do seguinte movimento: A alma é originária de uma esfera transcendente e perfeita e, mesmo sendo um hóspede do corpo, tem ou divide o comando das ações (tensão). Se ela não direcionar as ações no sentido de orientar seu destino à perfeição -idealidade- (negação da vontade e do corpo) e ao retorno à sua origem divina, ela se torna o foco da imputação. Se considerarmos essa noção de alma como uma esfera de decisão livre, isto é, se já nessa concepção tardia é possível associar liberdade da vontade ou alguma noção de livre-arbítrio a essa alma é

possível afirmar que a culpa, de fato, recai sobre a alma. Mas o corpo paga a dívida pela expiação pois é nele que o sofrimento ocorre de maneira física-material e também é ele que desvia a alma de sua suposta destinação. Esta lógica ainda irá criar labirintos complexos para a história da alma humana de acordo com a doutrina que se pretende examinar, mas, a princípio, essa lógica de inculpação da alma/corpo pode ser considerada como um paradigma imputativo clássico.

A associação da alma com o aspecto inteligível do homem, sua esfera de pensamento, em outras palavras, sua esfera íntima, toda a relação com as divindades que o vigiam e o cobram no sentido de adequar seu comportamento, orientar suas ações, se desculpar por suas falhas e se perceber como culpado ou inocente se dá em um terreno no qual não há nenhuma segurança de objetividade e correção de pensamento. Interferem nessa instância interna a cultura, a imaginação, e o medo da punição. Está formado assim o palco de uma representação de si baseada em inúmeras reformulações da culpa e na possibilidade de fazer promessas.

A partir dessas referências fica claro que a disposição interna do homem, pelo menos naquele aspecto que foi adquirido culturalmente e que foi efetivado pela tradição como modelo de auto-percepção, possui uma arquitetura imputativa. Mais tarde, após as considerações sobre a obra “Totem e Tabu” poderemos comparar esse modelo cultural com a concepção freudiana de estrutura psíquica, baseada na relação entre o indivíduo e a primeira fonte de autoridade com a qual ele se relaciona.

A idealização do comportamento condiciona a reiteração da inculpação. O ideal, por sua própria natureza ideal, a ser atingido sempre redundará em culpabilidade na forma do: o que quero fazer, (ideal), não faço e o que não quero, faço. Esta fórmula é premeditadamente similar a sentença de Paulo na carta aos Romanos exatamente para indicar como essa lógica se perpetua na cultura ocidental. É oportuno lembrar, também, a importância dessa passagem para Lutero e para Schopenhauer.

Para Reale, a importância do orfismo está baseada na caracterização do corpo como prisão da alma e do lugar onde se paga a pena de uma antiga culpa. A reencarnação seria, nessa doutrina como em outras similares, a possibilidade de continuação desta pena. Nesse sentido só resta à alma, nesta lógica metafísica, libertar-se do corpo. Atribui-se, assim, uma finalidade redentora para a alma, sob a contínua permanência da culpa. A dívida só será paga quando a alma cumprir seu destino de retorno ao divino.

Essa metafísica imputativa, sombria e judicativa em vários sentidos traz em si, no entanto, em sua necessária universalização da pena, um princípio de igualdade. Todos os homens estão submetidos à ela. No final, não há privilégios, somos todos condenados buscando uma libertação do corpo e de suas culpas. A imagem de um tribunal é único horizonte que nos é comum. Reis, nobres, escravos (se de fato possuírem alma), mulheres, sacerdotes, filósofos, serão julgados pelo tribunal cósmico da justiça universal.

Já no início desse percurso pode se perceber a importância do papel da depreciação do corpo para a ânsia imputativa humana. No corpo reside a culpa por não sermos o que desejamos ser, um ente ideal, livre do sofrimento e da finitude.

A ideia de expiação é fundamental para a compreensão de todo esse movimento e concepção de imputação e guarda em si uma concepção peculiar de justiça. O corpo seria o lugar da expiação de uma culpa primordial, uma culpa pela própria existência. Alguma noção de justiça, alguma instância legisladora cobra do corpo e no corpo, pela degeneração e pela finitude, um pecado que o próprio corpo comete. Estas conclusões iniciais já adiantam, a meu ver, o núcleo metafísico de boa parte do que se desenvolveu na metafísica ocidental e já apontam, de alguma forma, para a natureza dogmática a partir da qual se pensou uma concepção de justiça em relação à própria natureza.

1.3 O conceito de Culpa entre os Pré-socráticos: Anaximandro e Empédocles.

Anaximandro

O pensamento de Anaximandro, segundo a doxologia e a crítica moderna teria sofrido não somente a influência, mas a efetiva infiltração de concepções do orfismo. Um traço que chamou a atenção de Nietzsche e que o liga diretamente à Schopenhauer é o pessimismo de fundo de sua cosmologia. Anaximandro associa ao nascimento, como separação de uma unidade, a “imposição” de uma “culpa”, e considera a morte como uma expiação. Parece se orientar por um princípio de justiça baseado na ideia de equilíbrio entre nascimento como separação e morte como retorno a situação inicial.

Mas Nietzsche destaca, sobretudo, a perspectiva ética da interpretação de Anaximandro. Talvez essa tenha sido a referência inicial para a concepção de ordenação moral do mundo sustentada por Schopenhauer no século XIX e atacada diretamente por Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*.

A concisão lapidar de Anaximandro, segundo Nietzsche, abriga além de um estilo aforístico refinado, uma perspectiva valorativa que se tornará referência para a chamada *Lebensphilosophie* (filosofia de vida).

De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo". Enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista, inscrição oracular sobre a pedra limiar da filosofia grega, como te interpretaremos? O único moralista seriamente intencionado de nosso século, nos *Parerga* (volume II, capítulo 12, suplemento à doutrina do sofrimento do mundo, apêndice aos textos conexos), depõe sobre nosso coração uma consideração similar. "O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitência de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamo-nos de nosso

nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer." (NIETZSCHE, 2009, p. 17)

As sentenças de Anaximandro e de Schopenhauer sobre o valor da vida e do devir são muito próximas. Schopenhauer acrescenta à perspectiva metafísica de Anaximandro um acento trágico-religioso baseado em sua adesão ao dogma do pecado original. Mas Nietzsche está atento aqui à intuição maior de Anaximandro e à questão que lhe faz um grande pensador, a saber, a maldição do vir-a-ser.

Não seria equivocado afirmar que a questão com a qual Nietzsche se debate durante toda sua obra e que, por fim, tenta solucionar com a perspectiva moral do eterno retorno e da transvaloração dos valores supremos, na forma de uma afirmação do devir, tenha sido a perspectiva do vir-a-ser como uma maldição.

A intuição de Anaximandro recai sobre o valor da vida e este é o terreno no qual vão nascer as perspectivas niilistas sobre a existência. Estas percepções estão relacionadas com o problema da culpa porque é exatamente de juízos negativos sobre a vida que nascem as diversas formas de niilismo e entre elas percepções encontramos aquelas segundo as quais o valor da vida é negativo exatamente por ser a vida algo similar à expiação de uma culpa. Quando o sofrimento humano é interpretado como expiação o valor da vida tende a ser negativo. O pessimismo e a legitimação da culpa são dois lados, complementares, de uma mesma posição ético-valorativa. As avaliações otimistas sobre o devir e sobre a vida humana necessitam de um pressuposto de inocência, isto é, da negação da legitimidade da culpa.

A partir da interpretação de Nietzsche é possível afirmar, creio, que desde sua origem em Anaximandro o termo culpa é utilizado como um termo substituto para uma forma de interrogação mais ampla e profunda e que não é possível de ser verbalizada *stricto sensu*. Somente uma conotação alegórica daria suporte para tal interrogação, pois esta porta um assombro sem saída conceitual diante da contemplação do vir-a-ser e essa contemplação teve que ser caracterizada, por sua força de espanto e insolubilidade em uma fórmula moral. Portanto, como Nietzsche conclui:

Temos, antes, de dirigir nosso olhar ao ponto de onde podemos aprender que Anaximandro já não mais tratou a pergunta pela origem deste mundo de maneira puramente física, e de orientá-lo segundo aquela proposição lapidar apresentada no início. Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a ser expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer algo que tem direito de ser! De onde vem aquele incansável vir-a-ser e engendrar, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo o reino do existir? (NIETZSCHE, 2009, p 45)

Segundo escreve Nietzsche, neste texto que provavelmente remonta ao ano de 1873, o mais profundo dos problemas éticos, como vemos, diz respeito ao ordenamento moral do mundo, isto é, refere-se diretamente àquele ponto da ética destacado por Schopenhauer como o problema que perpassa toda a história da filosofia e que trata da possibilidade de atribuir um significado moral para a realidade física.

Por alguma razão que, ao mesmo tempo que nos interessa diretamente, se esconde da mesma forma por detrás de fórmulas metafísicas e de um discurso solene e de tom sapiencial, surge nos textos dos filósofos pré-socráticos que interpretaram o devir como portador de uma falta, um sentimento de injustiça e de necessidade de reparação. Talvez tenha sido Nietzsche aquele que soube, de maneira mais clara trazer à luz de uma explicação mais objetiva a natureza desse sentimento e o que, de fato, a provocou. Este segredo de interpretação está, a meu ver, no apontamento de duas questões: A questão sobre o valor da vida e a questão sobre “Como pode perecer algo que tem o direito de ser?”. A relação entre as duas questões é direta e necessária, o valor da vida passa pela apreciação e avaliação de sua finitude. As duas questões, portanto, dão origem ao *pathos* da valoração de tudo que é físico e impõem ao mundo da matéria e dos fenômenos a exigência de um juízo ético. A não evidência, ou mesmo a inexistência de uma resposta a essas questões, pelo menos à segunda (Como pode perecer algo que tem o direito de ser?) acaba inclinando estes filósofos à uma interpretação do devir como uma maldição.

Para Nietzsche, Anaximandro é o primeiro a romper com as malhas do mundo físico (empírico) e apontar não somente para a vida enquanto fenômeno físico, mas para

uma avaliação da vida e, sobretudo, para uma forma de “viver” a vida, à esta última forma de pensar denominamos, até hoje, “ética”.

A ética, e com ela toda a sorte de interpretações da vida e da forma como se deve vivê-la, surge de uma avaliação do devir baseada na pergunta primordial sobre como pode perecer algo que teve o direito de vir a ser. Quando essa pergunta é feita por um ser que não é mero observador da vida, mas que está inserido nela e que sofre as consequências do declínio da própria vida, a interpretação e avaliação da vida não são neutras, mas interessadas, não representando, portanto, pelo menos pelos critérios que o próprio pensamento desenvolverá mais tarde no sentido de uma legitimação avaliativa, uma resposta legítima. Assim como apontava Kant para a natureza trágica da razão baseado nos limites que ela própria encontra ao tentar responder questões que ela mesma se impõe, o drama ético humano passa por essa espécie de ilegitimidade interpretativa.

Esta reflexão, a meu ver, é importante neste ponto da exposição do problema pois aponta para a constatação de que, desde essas primeiras interpretações éticas do devir surgiu a necessidade de se indicar um ente culpado pelo sofrimento originado dessa suposta injustiça. Se, aos olhos daqueles que sofrem com o declínio e com a constatação da degeneração e da finitude, essa realidade é uma realidade injusta, mesmo que esse seja um juízo ilegítimo, como vimos acima, pelo menos alguma instância deveria ser responsável, ou responsabilizada, por essa existência injusta, por essa injustiça primordial. Como o homem desde muito cedo se acostumou a se abrigar em refúgios metafísicos em sua relação com a natureza e elegeu os deuses como seus protetores e, em certo sentido, como os guardiões da justiça, a culpa pelo sofrimento e pela trágica condição humana só poderia ser atribuída a ele mesmo. Esta perspectiva dotada de uma lógica de imputativa ilegítima é tão persistente e predominante na história da cultura que refletirá diretamente até mesmo nas considerações críticas ao dogma do pecado original, como veremos adiante.

A lógica da auto-imputação do homem pela tragicidade do vir a ser ainda possui um elemento psicológico importante a ser notado e Anaximandro não foi cego a esse aspecto como vemos a seguir:

O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorais-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha vossa Terra; os

mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser? (NIETZSCHE, 2009, p. 19)

O estilo aforístico e a forma característica de síntese dessa sentença colocam no mesmo termo “culpa” e “vontade”. Anaximandro afirma que por nossa vontade nos demoramos nessa vida e, portanto, por nossa culpa a expiamos na forma de sofrimento. Essa fórmula será retomada e adaptada por Schopenhauer na constatação da afirmação da vontade como implicação do pecado original. Essa fórmula significa, em outras palavras, que aquele que vive sempre continua desejando essa vida e, portanto, a perpetua. Nascer culpado significa nascer afirmando a vontade de viver. Por outro lado, ela também representa uma clássica aporia da necessidade da imputação. Como não se conhece o indeterminado que dá origem ao vir a ser, não se pode atribuir a ele a culpa pela suposta injustiça indicada na sentença: Como pode perecer algo que tem direito de ser?

Para Anaximandro a dissolução da natureza e seu eterno movimento de nascimento e morte, na forma da multiplicidade é determinado por um indeterminado. Assim

Para que o vir-a-ser não cesse, o ser originário tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexauribilidade - como comumente admitem os comentadores de Anaximandro -, mas em ser destituído de qualidades determinadas, que levam a sucumbir: e é por isso, também, que ele traz o nome de "o indeterminado". (NIETZSCHE, 2009, p. 18)

A atribuição de um questionamento ético em relação ao mundo físico significa, antes de tudo, uma atribuição e interpretação ética do modo como a natureza se manifesta e se comporta, em outras palavras, na constituição de suas leis. Em última instância, o julgamento de valor da vida diz respeito ao julgamento da natureza em suas leis de funcionamento, pois a vida humana está dentro do fenômeno maior da natureza e obedece aos mesmos ditames. Como vai notar Hans Kelsen em “Cultura e Sociedade” a constatação de leis da natureza, em períodos primevos da interpretação humano do devir

teria sido associado leis naturais a leis morais. Invertendo o raciocínio temos uma fórmula mais clara; as leis físicas não foram devidamente dissociadas das leis morais.

Somente a partir de uma perspectiva de diferenciação e distinção em relação à natureza se poderia levantar essa questão. Como pertencente à natureza o ser humano não seria legítimo ao ser humano de emitir um juízo moral sobre o devir, essa, portanto, é sua *Hybris*, sua transgressão. Mas, vale notar que, antes de ser uma transgressão ou uma ilegitimidade a valoração do vir a ser, essa valoração representa um equívoco epistemológico. Muito tempo depois, na história da filosofia, os pensadores da filosofia analítica vão questionar, como Nietzsche já havia questionado, a existência de fatos morais, (*dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt. – Nietzsche. Götzen-Dämung- Die „Verbesserer“ der Menschheit.*).

A questão ética sobre a existência de fatos morais, colocada nestes termos “fatos morais” se refere ao fenômeno físico, aparente, do mundo, sua apresentação neutra aos olhos de um intérprete da natureza. Se dermos razão a esse negacionismo ético-valorativo representado pelo ceticismo fisicista-ético, podemos compreender como a sentença de Anaximandro desvela o indício e quicá o início, de um erro perpetuamente repetido na história das doutrinas éticas, a ideia segundo a qual é possível julgar a vida do interior da própria vida. O que se quer enfatizar na posição que nega a existência de fatos morais em si mesmos, a meu ver, é a ideia segundo a qual é o homem que interpreta os fatos e que eles, em si mesmos, não podem ter uma significação moral prévia pois nenhum fundo metafísico originário é responsável por um ordenamento moral do mundo. Os juízos morais são resultado das interpretações que os homens fazem da realidade (dos fatos), portanto vários são os juízos morais possíveis, alguns depreciam o mundo, outros poderiam valorizá-lo. A partir dessa constatação, fica evidente o sentido da crítica ao pessimismo, tanto ao pré-socrático quanto ao moderno e contemporâneo.

Os juízos de depreciação da vida têm sua origem necessariamente na peculiaridade da experiência do sofrimento em contraponto com os sentimentos e experiências de prazer e alegria. Dessa relação e da avaliação dessas experiências é que se chega a um juízo geral sobre o existir e se toma uma decisão negativa ou afirmativa. Nesse sentido o juízo sobre o valor da vida, por ser necessariamente um juízo sobre um todo, sobre uma experiência totalizante é, por natureza, um juízo metafísico e subjetivista que, por isso mesmo, em si, já guarda sua fragilidade epistêmica, cognitiva. É nesse sentido que tais juízos podem ser relativizados e que as duas apreciações sobre a vida são

possíveis, aquela negativa (pessimismo metafísico) e aquela otimista (teodiceia e hedonismo).

A questão, portanto, sobre o valor da vida é ilegítima e subjetivista e por essa razão sempre terá uma resposta relativa. Por isso não pode ser respondida do ponto de vista de uma universalidade filosófica ou científica. O mais profundo dos problemas éticos está relacionado com o mais profundo dos problemas físicos e por isso mesmo, assim como nas ciências naturais, não possui uma solução não dogmática. A pergunta sobre a origem do mundo físico, que resiste à uma solução baseada em um determinado, em um princípio empírico e a uma noção de causalidade epistemologicamente aceitável, aponta para um indeterminado que responderia pela geração do que é determinado. Simplesmente moralizar essa questão e atribuir à forma como eu interpreto os efeitos da uma causa desconhecida foge ao escopo de uma teoria não dogmática.

Via de regra, ao se estabelecer o juízo condenatório do devir volta-se a atenção para um modo de vida que seja adequado à natureza do juízo negativo. Como há, no homem, como vimos acima, pela própria constituição de sua estrutura psíquica baseada na relação dicotômica corpo-alma, uma predisposição para o raciocínio auto-imputativo, as doutrinas de depreciação do devir e da vida encontram um terreno fértil de adesão no qual o ascetismo se torna modelo de comportamento. O que confirma a veracidade do juízo condenatório da vida, para a mente do asceta é sempre mais a diminuição de energia de vida, na forma de uma diminuição do sofrimento causado pelas paixões e desejos, do que propriamente o argumento contra a vida.

O asceta, por auto-imposição de culpa, sofre, ou se impõe uma diminuição de vida para poder viver melhor, para poder viver sem culpa. Esquecido da contradição que carrega em si o asceta elege uma dose mais fraca de vida como a melhor forma de vida, como se a vida devesse fugir de si mesma em sua tragicidade. Por isso todo moralista é cerimonioso, sua mensagem é profunda e deve ser ouvida com atenção, pois carrega em si uma contradição do tamanho da própria vida. O moralista por excelência, adepto do pessimismo metafísico vende o mais amargo dos preceitos: A vida deve ser negada.

Sabemos que essa chave de interpretação do pessimismo foi amplamente desenvolvida por Nietzsche em sua crítica do niilismo, por isso talvez, tenha tentado impor à sua filosofia um estilo contrário ao cerimonioso falar desses moralistas convictos da vanidade

da vida. Assim, talvez mais em sentido crítico que apologético, encerra sua apresentação de Anaximandro:

Para um homem que faz tais perguntas, cujo pensar arrebatado rompe constantemente as malhas empíricas para logo lançar-se no mais alto voo supralunar, nem todo modo de viver pode ter sido bem-vindo. De bom grado aceitamos a tradição de que ele se apresentava em indumentária particularmente cerimoniosa e mostrava um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Vivia como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói. (NIETZSCHE, 2009, p 19)

O sentido heroico de resistência à natureza trágica da vida que se dava no contexto da tensão entre os homens e os deuses, donos de seus destinos, doravante se dá na resistência aos seus impulsos internos de afirmação da vontade, seus instintos de apego à vida.

O heroísmo asceta, característico da reflexão e da contemplação, próximo da contrição e da negação, substitui o heroísmo da vontade, característico do que foi chamado ideal homérico de bravura, honra e afirmação da vida e da beleza. Somente a partir dessa compreensão pode-se entender o sentido de niilismo como um fator de decadência cultural e é nesse sentido, em primeiro lugar, que o tema do niilismo se relaciona com o tema da culpa. Afinal a negação da vida que as tendências niilistas trazem em si mesmas possuem uma raiz de imputação do mundo.

Empédocles

Com Empédocles, a mesma perspectiva imputativa do devir orienta uma visão geral do aspecto moral do mundo. Em minha tese de doutoramento, no contexto da crítica de Nietzsche à perspectiva niilista de Schopenhauer apontei para o problema da culpa e da vida como expiação. Como o próprio texto deixa claro, existe uma relação direta entre o pessimismo enquanto posição ética diante do devir (pessimismo metafísico) e a ideia de culpa e expiação.

Os mortais lhe parecem, portanto, serem deuses decaídos e punidos. A terra é uma caverna sombria, a pradaria da infelicidade, morada do assassinio, do rancor e das outras *Keres*, das doenças, da podridão. Está fundada sobre o antagonismo de uma turba de demônios. *Déris e Harmonia, Calisto e Aischré, Thoosa e Dénaie, Nemerte e Asapheia, Physo e Phtimesse* (natureza e destruição). Os homens são fracos, a soma da infelicidade os ameaça e os aturde. Debatem-se ao longo de um pequeno fragmento de uma vida invisível, depois um destino prematuro os carrega e os dispensa como uma fumaça. Só consideram como verdadeiro o obstáculo contra o qual se batem; mas cada um se vangloria de ter encontrado o todo, oh vaidade! Pois o todo não está destinado a ser visto nem entendido pelos homens, nem captado pela inteligência. Empédocles põe toda a sua virulência na descrição dessa ignorância. (NIETZSCHE, 2000, p. 199)

Empédocles adota a ideia de culpa e expiação como causa da infelicidade e do sofrimento humano. Segundo sua concepção metafísica e ética só se pode explicar a sua presença do homem na terra “pelo efeito de uma culpa; deve ter cometido, em alguma época desconhecida, um crime, um assassinato, um perjúrio”.

Procurou, pois, inculcar em todos a unidade de tudo o que vive, explicando que comer carne é uma espécie de autofagia, o assassinio do que nos é próximo. Queria fazer os homens passarem por uma purificação inaudita. Sua eloquência se resume no pensamento de que ‘tudo o que vive é um’, os deuses, os homens e os animais. A ‘unidade dos viventes’ é o pensamento parmenidiano da unidade do ser, sob uma forma infinitamente mais fecunda; uma simpatia profunda com toda a natureza e uma compaixão transbordante aliam-se a ele. A finalidade de sua existência parece-lhe ser sanar os males causados pelo ódio, proclamar num mundo de ódio o pensamento da unidade e levar um remédio a todos os lugares onde aparece a dor, consequência do ódio. Ele sofre por viver neste mundo de tormento e contradição; só pode explicar-se a sua presença nele pelo efeito

de uma culpa; deve ter cometido, em alguma época desconhecida, um crime, um assassinato, um perjúrio. Sua existência em tal mundo só pode ser o resultado de uma culpa. (NIETZSCHE, 2000, p. 198)

Como leitor interessado, Schopenhauer vai destacar nas doutrinas de Empédocles seu decisivo pessimismo. A partir de uma alegoria que será posteriormente assimilado por Platão, de uma caverna como contexto de ilusão e ignorância e do corpo como prisão da alma, como no orfismo, teria atribuído ao próprio homem “por sua falta” a culpa pelo sofrimento “...*durch eigene Schuld und Sünde.*” Nos fragmentos sobre a História da Filosofia, Schopenhauer aproxima a doutrina de Empédocles do que considera o espírito fundamental do budismo e do cristianismo.

Estas almas se encontravam antes em um estado infinitamente feliz, e caíram, por sua própria culpa e seus pecados, em sua miséria atual, de onde se afundam cada vez mais e caem no círculo da metempsicose, enquanto que, pelo contrário, mediante a virtude e ad pureza moral, da qual também forma parte a abstinência da carne dos animais, e mediante a renúncia aos prazeres e desejos terrenos, podem reconquistar sua situação anterior. Esta é uma sabedoria antiga constitui a ideia fundamental do bramanismo e do budismo e inclusive do verdadeiro cristianismo. (Schopenhauer, P.P. I, Fragmente zur Geschichte der Philosophie, p. 42, tradução nossa)

Interessa-nos, também, a afirmação de Schopenhauer sobre a sabedoria antiga (*Urweisheit*) que seria a ideia fundamental, o fundamento (*Grundgedanken*) da concepção ética do bramanismo, do budismo e do cristianismo, assim como Schopenhauer o concebe, no sentido da questão sobre o valor da vida. É preciso verificarse, de fato, há, nos fundamentos da dogmática das três tradições religiosas citadas a ideia de inculpação do homem e do mundo como princípio fundamental. Caso a tese de Schopenhauer se comprove, isto é, encontre confirmação nos textos da tradição religiosa oriental, o problema da imputação e da culpa, de fato, amplia seu alcance, se não à universalidade em relação às tradições éticas arcaicas, pelo menos figurará, a partir de sua possível confirmação, como uma tendência ético-metafísica dominante no pensamento antigo.

Não será, no entanto, a partir da obra de Schopenhauer que se poderá verificar criticamente a sustentação de tal hipótese, sobretudo pelo problema relativo às fontes com as quais o filósofo trabalhou. Este aspecto, porém, será desenvolvido em capítulo específico.

1.4 Platão e Aristóteles.

Platão

A obra de Platão a partir da qual podemos traçar uma apreciação segura de sua concepção de uma dicotomia na relação entre a alma e o corpo é o diálogo Fedro, mas encontramos tanto no Fédon como em As leis, elementos que corroboram aspectos já encontrados na doutrina do orfismo. Nesse diálogo Sócrates apresenta os mistérios da eterna beleza e convida seu jovem interlocutor a compreender como as almas eram dotadas de uma celestial beatitude quando eram aladas e puras de toda mancha terrestre. A princípio, acompanhemos o que fica estabelecido no Fedro.

A partir de um debate sobre o amor, Sócrates aponta para a necessidade de se estabelecer o que seria a alma:

Partiremos do seguinte princípio: Toda alma é imortal, pois aquilo que se move a si mesmo é imortal. O que move uma coisa, mas é por outra movido, anula-se, uma vez terminado o movimento. Somente o que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais acabará de mover-se, e é, para as demais coisas movidas, fonte e início de movimento. O início é algo que não se formou, sendo evidente que tudo o que se forma, forma-se de um princípio. Este princípio de nada proveio, pois que se proviesse de uma outra coisa não seria princípio. Sendo o princípio coisa que não se formou, deve ser também, evidentemente, coisa que não pode ser destruída. Se o princípio pudesse se anular, nem ele mesmo poderia nascer de uma outra coisa, nem dele outra coisa, porque necessariamente tudo brota do princípio. Concluindo, pois, o princípio do movimento é aquilo que a si mesmo se move. Não pode desaparecer nem se formar, do contrário o universo e todas as gerações parariam e nunca mais poderiam ser movidos. Pois bem, o que a si próprio se move é imortal. Quem isso considerar como essência e caráter da alma, não terá escrúpulo nessa afirmação. Cada corpo movido de fora é inanimado. O corpo movido de dentro é animado, pois que o movimento é da natureza da alma. Se aquilo que a si mesmo se move não é outra coisa senão a alma, necessariamente a alma será algo que não se formou. E será imortal. (Platão, 2016, p. 88)

Definido a alma como algo que não se formou e que não pode ser destruída, Platão opõe radicalmente a natureza e essência da alma àquela que deverá compor o corpo. Além disso, o vínculo da alma com a divindade será acrescentada logo a seguir nessa composição que, como veremos, será determinante para o estabelecimento da relação de inculpação de uma esfera caracterizada pela perfeição em relação àquela caracterizada pela imperfeição e degeneração. Para a compreensão cabal dessa concepção platônica é preciso apresentar de maneira completa o mito da parelha alada.

“A alma pode ser comparada com uma força natural e ativa, constituída de um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro. Os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e de boa raça, mas os dos outros seres são mestiços. O cocheiro que nos governa rege uma parelha na qual um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto o outro é de raça ruim e de natureza arrevesada. Assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso. Cabe ainda explicar a razão pela qual, entre os seres animados, uns são mortais e outros imortais. A alma universal rege a matéria inanimada e manifesta-se no universo de múltiplas formas. Quando é perfeita e alada, paira nas esferas e governa a ordem do cosmos. Mas quando perde as suas asas, decai através dos espaços infinitos até se consorciar a um sólido qualquer, e aí estabelece o seu pouso. Quando reveste a forma de um corpo terrestre, este começa, graças à força que lhe comunica a alma, a mover-se. É a este conjunto de alma e de corpo que chamamos de ser vivo e mortal. Quanto à denominação de imortal, isto é algo que não podemos exprimir de uma maneira racional. Nós conjecturamos, sem disso termos experiência alguma nem a suficiente clareza, que um ser imortal seria a combinação de uma alma e de um corpo que se unem para toda a eternidade. Mas isso depende de Deus... A alma participa do divino mais do que qualquer outra coisa corpórea. O que é divino é belo, sábio e bom. Dessas qualidades as asas se alimentam e se desenvolvem, enquanto todas as qualidades contrárias, como o que é feio e o que é mau, fazem-na diminuir e fenecer... Os carros dos deuses que se mantêm em equilíbrio, graças à docilidade dos corcéis, sobem sem dificuldade. Os outros grimpam com dificuldade porque o cavalo de má raça inclina e puxa o carro para a terra. Isso dá então grande trabalho para a alma. As almas daqueles que chamamos imortais, logo que atingem a abóbada celeste aí se mantêm; movem-se em grandes círculos e podem então contemplar tudo o que fora dessa abóbada abarca o Universo.” (Platão, 2016, p. 89)

Platão divide a alma em três partes. A razão ficaria localizada na cabeça e esta parte deveria controlar as duas outras partes. Com a razão podemos exercer a prudência, logo ela é o foco de ordenamento do comportamento humano. O coração é a sede da ira dos sentimentos e da impetuosidade, nessa parte a coragem encontra o respaldo para a ação, não é necessariamente mau pois pode determinar nossa sobrevivência. A parte depreciada do corpo é aquela responsável pela concupiscência, o baixo-ventre. O objetivo dessa parte do corpo é satisfazer os apetites sexuais.

Como vimos acima no mito da parelha alada, que também é denominada “alegoria do cocheiro” uma das passagens mais conhecidas da obra de Platão. Platão compara a alma a uma carruagem puxada por dois cavalos. Um dos cavalos é branco e é um animal irascível e outro cavalo é negro e é um animal concupiscível. Nesta alegoria o corpo humano seria a carruagem, e o cocheiro seria a Razão, responsável por controlar os dois animais inconstantes e selvagens. Na concepção de Platão (Sócrates) a condução do corpo se dá através ou dos pensamentos (rédeas) gerados na mente (cabeça, sede da alma). Assim, nessa concepção, o corpo deve ser controlado pela alma pois aquele contém em si o princípio natural da inconstância e da imperfeição e esta, por ter sua origem anterior e superior deve ser a sede de condução das ações humanas. No diálogo As Leis, Platão aponta sua origem.

Quanto à alma, meu caro, quase todo mundo parece ignorar sua verdadeira natureza e potência, ignorando não só outros fatos a respeito dela, mas especialmente sua origem - que ela é uma das primeiras formas de existência, nascida antes de todas as formas corpóreas e, mais que qualquer outra coisa, é ela quem governa todas as alterações e transformações do que é corpóreo. E se este realmente for o caso, não se segue que todas as coisas relativas à alma são necessariamente anteriores em sua origem com relação ao que pertence ao corpo, admitindo-se que a alma precede o corpo? (Platão. Leis, X, 892a.)

Essa passagem, assim como toda a reflexão de Platão sobre a alma e sua relação com o corpo, deflagrará um problema central da filosofia que será alterado em perspectiva somente no final do século XIX, sobretudo a partir da corrente voluntarista, representada principalmente pelas filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche, na medida em que esses filósofos retomarem o primado da vontade sobre a razão.

Mas é no Fédon que esse problema central, e que se desenvolverá a partir dessa separação de natureza e essência entre corpo e alma, corpo e mente, *res extensa e res cogitans*, será abordado com mais profundidade por Platão. Essa abordagem será importante para compreendermos como se dará a primeira noção de culpabilidade nesse contexto propriamente platônico. Nas primeiras avaliações filosóficas dessa relação desenvolvida por Platão, por força dessa distinção essencial entre corpo e alma, uma tendo origem divina, ideal e pura e outra atuando como um obstáculo à aquisição do conhecimento essencial, imutável, fica claro a perspectiva platônica de depreciação do corpo em relação à alma. Para Platão “a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo” (Platão, Fédon. 65c 5-9).

Para Platão, como fica claro no Fédon, o corpo e os instintos humanos adquirem um estatuto epistemológico distinto da alma. O que é mais importante notar nessa distinção é que ela é uma distinção moral de inferioridade. Platão impõe no texto do Fédon uma tentativa de denegação não somente física do caráter aparente e contingencial da vida e do mundo físico. O que fica determinado pelo discurso do Fédon é que os instintos sempre promovem um distanciamento da verdade. A alma, que busca a verdade, se vê atrapalhada pelos sentidos, pelos instintos e pelo corpo na tentativa de alcançar a verdade. Assim, torna-se necessário em pregar uma luta contra os instintos e contra as influências corporais. A soberania da razão depende, de fato, de uma depreciação das ações do corpo. Inicia-se um processo de combate racional das paixões, uma guerra contra as razões do corpo. No Fédon a própria filosofia é vista como uma espécie de esforço no sentido de livrar a alma em relação às exigências do corpo. A ideia de uma libertação da alma em relação ao corpo dá origem a uma concepção de preparação para morte. A morte, liberação da alma em relação ao corpo é vista como algo desejável pelo filósofo. Esta posição está diretamente ligada à depreciação do corpo, pois é somente com a morte do corpo que a alma pode se libertar e alcançar uma esfera superior: Platão afirma categoricamente que “é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que morrer e estarem mortos” (Fedon, 64a).

Se viver significa estar doente, como afirma Sócrates pouco antes de sua morte, a doença é representada e provocada pelo corpo, por seus instintos e vontades que turvam o acesso à verdade e à redenção da alma. Essa posição demonstra o cansaço de Platão em relação à própria vida e contém um juízo ético em relação ao valor da existência. O corpo, sendo

representante da vida é difamado e rebaixado, logo, a vida, ela mesma, não vale nada e deve ser negada. Nesse sentido, se há um foco e um *locus* de erro e engano nesse contexto de julgamento da vida e do homem, este *locus* é o corpo. É no corpo que se dá o descaminho e o engano, é através do corpo que é introduzido o erro e é o corpo o foco da culpa por essa situação, pois a alma não pertence a esse mundo corruptível. Essa posição essencial de Platão dá origem a uma metafísica dualista que a partir dessa referência de grande influência determinará boa parte das considerações sobre a relação entre o conhecimento da verdade e o corpo na cultura do ocidente. Se o impulso à imputação do homem pelo próprio homem tem um ponto de partida este ponto está diretamente ligado a esta concepção de dicotomia (alma-corpo) e de consequente depreciação do corpo em sua materialidade e natureza degenerativa natural. Essa interpretação da filosofia de Platão aponta para um dos aspectos mais relevantes do problema da auto-imputação humana. No final de um longo processo de análise e estudo das noções de culpabilidade que surgiram na história da cultura pode-se voltar às origens da metafísica dualista platônica para se atestar que um dos aspectos fundamentais da culpa está na apreciação que o próprio homem faz de sua experiência do corpo e de sua finitude. Além dessa perspectiva pessimista em relação ao corpo, há ainda a concepção segundo a qual é pelo corpo humano que o mal adentra ao mundo, como veremos na teologia agostiniana que, de uma maneira ou de outra reintegra a concepção platônica ao discurso imputativo relativo à humanidade. É essa concepção que deflagrará ao longo da tradição uma perspectiva de luta contra si mesmo no interior da espiritualidade europeia. O ataque a si mesmo é representado, sobretudo pela imputação. Ao eleger o homem, através da acusação do aspecto degenerado do corpo, como culpado pelo mal, inicia-se a história de uma perversidade auto-acusativa normalizada.

Aristóteles

O aspecto da filosofia de Aristóteles, que está relacionado com o tema da culpa, que mais nos interessa não é exatamente no campo da ética e sim da estética. É na poética que Aristóteles vai descobrir, pela via da arte, um segredo de identificação e reconhecimento em relação a culpa que vai fundamentar sua concepção de catarse. Apesar de estar diretamente relacionado com um problema moral, a identificação do público com o drama do herói e a natureza trágica de seu sofrimento, é a partir do conceito de catarse, problema estético por excelência, que será explicada a natureza da culpa em Aristóteles. E a da

possibilidade de identificação com essa concepção de culpa que se dará o sucesso do drama trágico.

Tratei desse tema no artigo “A tragédia como gênero literário e a negação da “justiça poética”, reproduzo aqui, as linhas gerais daquela argumentação.

A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e não da narração e que, por meio da compaixão (*eleos*) e do temor (*phobos*), provoca a purificação (*katharsis*) de tais paixões. (Arte Poética, 1449b p.24-28)

A consideração por Aristóteles da compaixão como um elemento da tragédia, tem relação com a ideia de compartilhamento da culpa, ou identificação com a culpabilidade de herói. Esta tese será aprofundada por Schopenhauer, mas encontra seus fundamentos na própria obra de Aristóteles “Poética”. O sentimento de piedade e identificação que o espectador em relação ao herói que é considerado culpado ao final de uma trama estaria relacionado com uma identificação peculiar. Nessa identificação, vale notar, também ocorre o terror pela possibilidade de termos o mesmo destino. Na verdade, todo destino trágico traz a suspeita de que tal condenação se refere a nós mesmos. O terror que faz o espectador tremer por si e mesmo o sentimento de compaixão que faz o espectador tremer pelo destino do outro, que padece de um sofrimento supostamente imerecido, seria a chave para a compreensão da catarse que se dá através da tragédia. O delito que foi cometido pelo herói, consciente ou não, por ignorância ou por ousadia, excesso, ultraje, soberba, pode e acontece a qualquer homem, nisso nos identificamos com o herói e nisso nos sentimos culpados também. Essa possibilidade só existe por sermos, também, como o próprio herói, culpados por antecipação, culpados por natureza, portadores de uma culpa existencial.

Segundo Schopenhauer, a tragédia seria, como forma artística, uma perfeita tradução da visão de mundo característica de sua filosofia. A exposição do lado terrível da vida seria o objetivo desta suprema realização poética. Nos temas recorrentes das mais importantes e famosas tragédias encontramos, segundo o filósofo, um completo exemplo das dores do mundo, a saber, “o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império do cínico acaso, a queda inevitável do justo e do inocente”. A partir

dessas temáticas trágicas podemos encontrar, nesta suprema forma de arte, uma indicação significativa da essência do mundo e do ser. A tragédia representaria o próprio “conflito da Vontade consigo mesma” no seu grau mais elevado de objetividade.

No capítulo 37 do Tomo II de O mundo como vontade e representação denominado A propósito da estética da poesia (*Zur Ästhetik der Dichtkunst*) e, também, nas lições sobre a Metafísica do Belo, Schopenhauer afirma que o prazer que a tragédia nos proporciona não pertence simplesmente ao sentimento de belo, mas ao próprio sentimento do sublime. Nosso prazer na tragédia não pertence ao sentimento do belo, mas ao do sublime; sim é o grau mais elevado desse sentimento. Pois assim como pela visão do sublime na natureza desviamo-nos do interesse da vontade para nos comportarmos de maneira puramente contemplativa, assim também na catástrofe trágica desviamo-nos da Vontade de vida mesma.

No que diz respeito às inúmeras variações que a literatura trágica apresenta ao longo da história da arte literária, há uma distinção interpretativa essencialmente ligada à metafísica e à sua interpretação moral do mundo. Algumas tragédias representam a perfeita expressão da vida, outras não atingem este nível de significação e de expressão. Encontramos, também, tanto no livro terceiro de O mundo como vontade e representação como nas lições sobre a Metafísica do Belo, um pequeno elenco de tragédias e alguns comentários que justificam as classificações relativas à maior ou menor perfeição das obras.

Os comentários críticos de Schopenhauer nos permitem, com alguma liberdade, desenvolver um pequeno esboço de uma “teoria literária” da tragédia na obra do mestre de Frankfurt. A justiça poética (*poetisch Gerechtigkeit*) Um aspecto que, a meu ver, merece uma nota é a consideração relativa ao conceito de “justiça poética” (*poetisch Gerechtigkeit*) e a forma como este recurso se torna um critério para a classificação efetuada pelo filósofo. O conceito de justiça poética não é desenvolvido por Schopenhauer, como é, por exemplo, o de “justiça eterna” (*ewige Gerechtigkeit*) como uma consequência de sua concepção metafísica. Antes, o conceito é tomado da crítica literária europeia do século XVIII e citado sem maiores aprofundamentos no livro terceiro.

Como veremos, no entanto, este conceito pode ser extremamente útil para a compreensão do lugar da tragédia no panteão das artes e de sua interpretação em relação à visão de mundo de Schopenhauer. No que diz respeito à crítica da tragédia, a

interpretação de Samuel Johnson é citada como exemplo de “inépcia literária, crítica obtusa e ingenuidade”, sobretudo com relação aos comentários dirigidos à obra de Shakespeare. Este último, segundo Samuel Johnson, não teria motivos dramáticos para culpar as “Ofélias, Desdêmonas e Cordélias” atribuindo a elas um destino trágico. Para Schopenhauer, veremos, este destino é plenamente justificado quando se considera a vida humana a partir de uma culpa primordial que acompanha a todos, visão que, segundo o filósofo, falta à perspectiva otimista racional-protestante que pode estar nos fundamentos da crítica de Johnson.

As concepções de justiça que se colocam neste embate interpretativo são radicalmente diferentes. Schopenhauer argumenta que a introdução da justiça poética no universo da tragédia implica na perda do verdadeiro sentido do gênero literário em questão. Mas qual seria, então, o significado de tal recurso dramático no contexto de um gênero literário caracterizado por más fortunas? A justiça poética seria um artifício de justificação ou compensação do sofrimento do herói trágico, que é introduzido na ação dramática de algumas tragédias. Segundo Leopoldo Bernucci, no artigo *Justiça Poética na épica latino-americana moderna*, o conceito foi desenvolvido na crítica literária europeia durante o século XVII. Naquela época, segundo Bernucci, as discussões em torno da Poética de Aristóteles, mais precisamente sobre as ideias do filósofo sobre a tragédia, levaram o argumento ao campo da Moral e da Ética. No entanto, o próprio Aristóteles defende, e com razões absolutamente plausíveis, afirma Bernucci, que a noção de tragédia deixa de existir a partir do momento em que consideremos sanções para os maus e benefícios para os bons. Em outras palavras, o sentimento da tragédia exige que haja injustiça, e que esta, como tal, venha a coroar o desfecho da peça. Mais do que isso, é preciso, também, um sentimento de injustiça gerado por um motivo não explicitamente esclarecido para provocar uma reação de espanto e indignação com relação ao enredo. Este sentimento de indignação seria fundamental para desencadear uma reação catártica no público.

Bradley, citado por Bernucci, ao estudar as tragédias de Shakespeare, proclama que a justiça poética introduziria um princípio segundo o qual a prosperidade e a adversidade seriam distribuídas em proporção aos méritos dos agentes e que, para ele, esta distribuição estaria em flagrante contradição com os fatos da vida, isto é, haveria um elemento de injustiça que não pode e não deve ser negado nos enredos trágicos. É possível que em todas as poéticas europeias do século XVII, comenta Bernucci, e, principalmente

do XVIII, com exceção da de John Dryden, *A Defence of an Essay of Dramatic Poetry* (1668), estejam prescritas regras para se combater os vícios e premiar as virtudes. Bernucci conclui a este respeito: E, se as asserções de Bradley estiverem corretas, logo se deduz que na realidade do cotidiano, e Shakespeare pôde magistralmente captar essa visão como ninguém, a inversão na ordem dos castigos e gratificações é o que prevalece. Segundo esta mesma realidade, o vilão se salva enquanto o virtuoso é condenado.

Assim como Schopenhauer, Bradley parece perceber que, para Shakespeare, não faz nenhum sentido o uso de um recurso literário que equilibre de alguma forma a injustiça essencial que deve ser característica de uma tragédia e que o destino trágico de personagens que possuem um caráter reto, uma ação justa durante o enredo, podem muito bem ocorrer e, mais do que isso, tal ocorrência reforça o caráter essencial de representação da vida. Bernucci aponta, ainda, que para a crítica literária europeia do século XVIII, a justiça poética seria usada para inspirar um comportamento moral supostamente adequado no público, ilustrando, em algum aspecto, o triunfo do bem sobre o mal. Neste sentido, a justiça poética não se limitaria a ideia de exigir que o vício seja punido e a virtude recompensada, mas também exigiria o triunfo de uma noção de equilíbrio, mesmo nas peças com final caracterizado por forte fatalismo. Segundo esse princípio, a ação dramática deveria conter um apelo moral, ainda que em sua totalidade expressiva fosse trágica. O que está em jogo aqui, no que diz respeito à arte e à moral é a possibilidade de ensiná-la.

Com relação à arte especificamente, a questão é se a sua função seria representar o que a vida “realmente é”, a ideia da arte como um espelho da vida, ou se ela deveria ser portadora de uma função educativa, pedagógico-moral. No século XX, a filósofa Martha C. Nussbaum publicou uma obra denominada *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, na qual desenvolve a tese de que obras literárias, sobretudo obras do gênero romance realista podem influenciar, através da empatia e identificação com personagens (gênero, raça, classe) a consciência moral dos indivíduos e grupos sociais.

A obra de Nussbaum, que não será examinada aqui, está fundamentada em outras bases conceituais que não as da teoria literária dos séculos XVII e XVIII e, portanto, aparece em nosso texto apenas a título de rápida menção. Vale notar, porém, como veremos a seguir, que a tese central possui alguma similaridade, sobretudo no aspecto da empatia com o público, com a motivação de certos autores do século XVIII mencionados por Bernucci em sua análise da crítica moderna. Esta motivação seria baseada na

suposição de que o público em geral se identifica com os personagens bons e justos. O sofrimento do herói trágico, quando este é inocente, pelo menos aparentemente na ação dramática provoca a compaixão do público e a ação compensatória da justiça poética provocaria uma espécie de catarse.

O público naturalmente deseja uma compensação para os bons e igualmente uma punição para os maus mesmo em enredos explicitamente trágicos. A justiça poética ofereceria contentamento para o público. Já se disse que esta tendência, em geral, quando ocorre no horizonte da arte, pode dar origem à passagem do status de arte para o de entretenimento e representa a própria re-funcionalização da arte e mesmo um indício de sua decadência.

Lembramos que o conceito de drama, que é distinto da definição de tragédia, pode comportar uma justiça poética, pois este ao incorporar tanto a comédia como a farsa, o melodrama e elementos da própria tragédia, é mais abrangente em suas possibilidades. A tragédia, em si, seria mais restrita em suas possibilidades. Sua função artística está muito mais delimitada enquanto representação do sofrimento humano. Neste sentido, a nosso ver, é que soa um tanto absurdo a introdução de um elemento de justiça, a fim de compensar uma virtude, na estrutura de uma obra trágica. Contradição entre justiça poética e pecado original.

Todas as justificativas para a introdução de uma justiça poética esbarram na concepção schopenhaueriana de tragédia. Em primeiro lugar, para Schopenhauer, não é possível formar um caráter ensinando uma moral ou mesmo frequentando aulas de ética. Além disso, soaria estranho para o filósofo defender um tipo de tragédia que não levasse à resignação e à negação da vontade por parte do herói trágico, ou mesmo à morte dos personagens centrais.

Para o filósofo, a introdução da chamada “justiça poética”, demonstra um desconhecimento total da essência da tragédia que é, por sua vez, desconhecimento da própria essência do mundo. Segundo Schopenhauer, a justiça poética seria resultado de uma visão rasa e otimista da vida. Ele associa esta concepção a uma espécie de racionalismo protestante que, por sua vez, teria origem na concepção de vida característica do judaísmo. Por sua vez, a exigência da chamada justiça poética baseia-se sobre o desconhecimento total da essência da tragédia, em verdade desconhecimento do mundo.

De maneira mais gritante percebe-se essa inépcia literária nas críticas obtusas, coerente com sua ingenuidade, que o doutor Samuel Johnson dirige às peças isoladas de Shakespeare, censurando a sua licenciosidade: qual fato levou as Ofélias, Desdêmonas, as Cordélias a serem culpáveis? – Só a visão de mundo rasa, racional protestante, ou melhor dizendo, judaica fará a exigência de justiça poética. Schopenhauer não vê no judaísmo uma interpretação autêntica e verdadeira da existência. Segundo o filósofo, somente o que concilia sua filosofia com o Antigo Testamento é a história do pecado original.

O mito do pecado original seria a única verdade metafísica que se pode encontrar no livro sagrado dos judeus. Mas em que consiste o mito do pecado original? Segundo o filósofo o mito indica que o mundo é obra de nossa própria culpa, e que, como algo originário da vontade seria melhor não existir. Neste sentido, a culpa pela origem do mundo, e de nossa própria origem, repousa sobre nós mesmos. Em primeiro lugar, se a nossa própria existência é concebida assim (pecaminosa, decaída, em dívida) a introdução do recurso dramático da justiça poética não pode fazer nenhum sentido e, por isso mesmo, desclassifica as obras e os autores que lançam mão deste artifício de “lógica dramática” em relação àquelas obras nas quais o herói paga, com o seu sofrimento, não somente por algum ato que cometeu no decorrer da estória contada, mas pelo pecado originário de nascer.

O resultado da introdução da justiça poética, portanto, seria uma falsificação da obra de arte, uma banalização de sua função essencial, uma descaracterização de um produto exemplar da cultura humana. Schopenhauer aprofunda um pouco mais esta discussão através de uma classificação mais específica desenvolvida no parágrafo 51 de *O mundo como vontade e representação*. Esta classificação se refere aos recursos estruturais usados pelos autores de obras trágicas no processo criativo e não se refere somente ao recurso da justiça poética.

O filósofo divide em três tipos, ou possibilidades de elaboração de uma obra desta natureza. No primeiro, a tragédia, o evento trágico, pode ocorrer em primeiro lugar, mediante uma maldade extraordinária, em segundo lugar, pode ocorrer mediante o destino cego, acaso ou erro, e, por fim, pode ocorrer pela mera disposição mútua das pessoas e combinação de suas relações recíprocas de modo que não seria preciso um “erro monstruoso nem um acaso inaudito, nem um caráter malvado acima de toda medida e que atinge os limites da perversidade humana”⁷, mas apenas a mera relação entre os

caracteres de modo que não se pode atribuir a autoria do ato de injustiça a nenhum dos lados.

Segundo Schopenhauer, este último tipo de tragédia supera em muito as demais. E, podemos acrescentar, este tipo supera os demais justamente por não caber neste caso nenhum apelo à justiça poética. Ora se o simples fato de manifestar nosso caráter nas relações humanas nos leva a um destino trágico não há necessidade de justificação do sofrimento no final, justamente pela culpa repousar exatamente em nosso próprio caráter. Neste sentido, Schopenhauer propõe que a grande infelicidade na tragédia deve ser mostrada não como exceção, não como algo produzido por circunstâncias raras, mas como algo que provém das ações espontâneas dos caracteres humanos, pois é aí que reside o foco de onde será gerada a “justificativa” para o evento trágico. Ademais, complementa, “nos outros casos temos a chance da renúncia e ao afastamento da origem do mal”.

No caso em que nós mesmos causamos ou somos a origem do mal, que está em nós, não teríamos o direito de denunciar ou exigir qualquer justiça. Continuando sua análise Schopenhauer acrescenta um comentário que demonstra a profundidade de suas apreciações sobre arte. O filósofo ressalta que ao mesmo tempo em que é mais significativo este tipo de tragédia destacado é, conseqüentemente, mais difícil de produzi-lo, pois, para elaborá-lo, precisamos criar o maior efeito dramático com o menor número de recursos e motivos de ação. Em outras palavras, a capacidade de criar eventos trágicos a partir da mera manifestação de características da índole humana pode ser um artifício do qual apenas o gênio artístico é capaz. Quatro tragédias são destacadas por Schopenhauer nesta categoria; *Clavigo* de Goethe, *Hamlet*, *Wallenstein* de Schiller e *Cid* de Corneille.

Se tomarmos como exemplo a tragédia de *Hamlet* a fim de testarmos a hipótese de Schopenhauer, constataremos que, de fato, todo desfecho trágico se dá por razões diretamente ligadas às características humanas como a ambição, o desejo de vingança, a loucura, a hipocrisia social e a fragilidade da mente humana em compreender o comportamento próprio e alheio. A estrutura e a própria essência da peça não invocam uma injustiça primordial um grande erro que não estaria previsto no próprio comportamento humano.

Não há, também, a intervenção de uma divindade no sentido de causar uma punição por uma *hybris* provocada pelos homens. Apesar de haver na peça uma

interferência sobrenatural, o aparecimento do fantasma do pai de Hamlet, este não determina necessariamente os atos dos personagens, o desenrolar da ação dramática se dá fundamentalmente baseada nas reações que temos cotidianamente diante dos estímulos factuais.

Em Othelo, de Shakespeare, temos, também, o desfecho trágico como fruto da maquinação de mentes cruéis e doentias, de meras tramas humanas, sem a interferência de um elemento sobrenatural ou extraordinário que instaure uma grande injustiça ou um acaso cego. É preciso deixar claro, no entanto, neste contexto de crítica no qual o recurso literário da justiça poética é o alvo central, que ele não tem como finalidade introduzir um final feliz nas obras. Esta peripécia literária, obviamente, entraria em direta contradição com a própria classificação literária de tragédia e representaria em si mesma um contrassenso.

O que o recurso pretende introduzir são algumas compensações de cunho moral que, mesmo não alterando o teor trágico do desfecho (morte, resignação, negação da vontade) indicaria alguma orientação ética. O problema central examinado aqui seria, então, a contraposição desta “compensação ética” com a concepção metafísica schopenhaueriana fundamentada na ideia de que a existência, enquanto sofrer, seria uma expiação da culpa original dos homens.

Nas duas primeiras técnicas de elaboração de tragédias vemos o destino monstruoso e a maldade atroz que, no entanto, ameaçam só de longe, por conseguinte temos a esperança de nos subtrair a eles sem a necessidade de nos refugiarmos na renúncia; ao contrário, na última técnica as potências que destroem a felicidade e a vida aparecem de tal forma, que vemos o grande sofrimento ser produzido por complicações cujo essencial também pode tocar o nosso destino, ou por ações que talvez nós mesmos seríamos capazes de realizar, e portanto não teríamos o direito de denunciar a injustiça.

Se a injustiça que acomete o herói fosse uma injustiça originada na própria ação dramática, isto é, se surgisse no decorrer e por culpa das ações humanas, por exemplo, se o herói fosse injustamente privado de liberdade, se fosse condenado sem cometer um crime ou sem transgredir alguma lei, a justiça poética até faria sentido em certas histórias mesmo entrando em conflito com a noção mais ampla de tragédia como representação de uma infelicidade humana. Porém, quando a injustiça é atemporal, se ela não decorreu ou não se originou no tempo, na própria ação dramática, a justiça poética não cabe de forma

alguma, não pode ser legítima. A culpa, neste caso, remete a uma falta essencial, esta falta reclama uma justiça e a única justiça que se efetiva neste sentido é o sofrimento do herói.

Nas lições sobre a Metafísica do Belo Schopenhauer esclarece este aspecto: Portanto, em conformidade com a visão apresentada, a tragédia tem a tendência de indicar ao espectador, mediante a exposição do lado terrível da vida e com a descrição de grandes infelicidades, a resignação, a renúncia, a negação da vontade de vida, para cujo fim a própria exposição apenas aponta, o espírito do espectador direcionando-se para este fim por meio da impressão que recebe, ou também permite de imediato ao herói atingir tal objetivo, expondo-o como transformado pela resignação completa e, por consequência, a maior parte das vezes recebendo bravamente a morte como salvação. Assim, a tendência da tragédia é indicar a negação da vontade de vida. Trata-se de uma culpa anterior às ações humanas.

A tragédia, portanto, em última instância, não trata da ação sequencial propriamente dita, do desenrolar da trama e de seu nexos causal mais óbvio. A função da tragédia como expressão artística da vida está ligada a uma base metafísica mais profunda. Se retomarmos o texto do parágrafo 51 de O mundo como vontade e representação, veremos que, para Schopenhauer, “o sentido verdadeiro da tragédia reside na profunda intelecção de que os heróis não expiam os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma”.

Podemos afirmar, portanto, com base nesta esclarecedora citação de Schopenhauer, que é na perspectiva ética que veremos a verdadeira função da tragédia. Assim, na perspectiva estética de Schopenhauer, temos a arte a serviço da verdadeira visão pessimista do mundo. A função da arte, sobretudo da tragédia, seria revelar o fundo metafísico do mundo e da existência humana, a saber, uma concepção na qual o vir-a-ser e com ele nossa existência, são concebidos como um erro primordial. O herói trágico é aquele que do alto de sua nobreza contempla a ideia, o significado da vida, e resignando-se, isto é, negando a vontade, faz retornar, por um momento, uma atenuação da contradição ontológica trágica representada pelo dissentimento essencial do mundo consigo mesmo. A tragédia em seu significado artístico essencial não tem compromissos com uma “Justiça poética” ou com a compensação estética de atos morais, muito menos com um esclarecimento moral.

O que se conclui, a partir das análises e classificações de Schopenhauer sobre a estrutura e sobre os efeitos das obras trágicas, é que a significação mais profunda da tragédia não está ligada a uma justificação da vida e das virtudes humanas, antes, tal significação estaria ligada diretamente a uma doutrina da resignação. Acrescente-se à essa conclusão, a meu ver, surpreendente em vários aspetos, a ideia, segundo a qual, temos diante dessa teoria uma explicação que coloca a ideia de culpa existencial no centro de uma definição das artes superiores.

Capítulo 2. A tradição cristã: Pecado original, culpa e natureza humana.

2.1 Santo Agostinho: Pecado Original e Sexualidade.

Uma das chaves essenciais para a compreensão do ideário moral ocidental e, portanto, para o significado de conceitos como culpa, transgressão, erro, pecado e punição, que são característicos da forma de pensamento da civilização ocidental foi constituído como o efeito das imagens e noções surgidas a partir do que se denominou como a cosmogonia do gênesis. Este que se estabeleceu como um modelo de concepção de um descaminho primordial que resultou na forma como todas as subdivisões do cristianismo tentaram resgatar a conexão do homem com a ideia de redenção ou inocência. As imagens do gênesis exerceram um papel chave na história cultural do Ocidente.

A noção de culpa que é extraída dos textos iniciais do gênesis cristalizaram, sobretudo na interpretação de Santo Agostinho, a forma como nos sentimos culpados no ocidente. Essa noção de culpa, que aparentemente parece ter relação apenas com a teologia e que, portanto, por hipótese, não atingiria aqueles que não são sensíveis à interpretação religiosa do mundo ou não estão sob a sua influência direta, guarda um segredo na forma de um aspecto que atinge boa parte daqueles que, de alguma forma, se adaptam à moralidade mediana, social, corrente. Isto porque essa própria moralidade foi assimilada pelas leis e códigos de conduta civis, além, é claro de ser o fundamento principal dos costumes no ocidente. Esse aspecto sorrateiro, ardiloso e ambivalente é a forma como a sexualidade humana e o consequente comportamento sexual foram tratados tanto pela teologia quanto pelas esferas jurídicas e dos costumes, em outras palavras pela moralidade em geral.

Há, de saída, apontam os estudos histórico-críticos, um problema estrutural de fonte. As duas narrativas registradas em Gn 1-3 (1,1-2,4a e 2,4b-3,24) são independentes. Como encontramos no prefácio àquela que será uma obra decisiva para a formação dessa ideia de culpa em relação à sexualidade para o ocidente, o *De Genesi ad litteram, de Santo Agostinho*, traduzido como “*Comentário ao Gênesis*”:

É verdade que a exegese histórico-crítica demonstrou que as duas narrativas registradas em Gn 1-3 (1,1-2,4a e 2,4b-3,24), por

serem literariamente independentes entre si, são melhor compreendidas em seus respectivos (e distintos, vale ressaltar) contextos sócio-históricos e culturais, o que pode levar o hermeneuta moderno a descobrir sentidos bastante diferentes daqueles encontrados no imaginário cristão tradicional, cujas imagens povoam a mente dos leitores não-especializados. A discrepância entre as interpretações modernas e tradicionais é evidente. Sendo assim, a compreensão moderna deste imaginário terá que levar em consideração a concorrência não apenas dos próprios textos bíblicos, mas também — quiçá principalmente — das interpretações clássicas, por parte de eruditos judeus, como Fílon, cristãos orientais, como Orígenes, e cristãos latinos, como Santo Agostinho (Prefácio à Comentarário sobre o Gênesis, Santo Agostinho, p. 21)

Essa constatação, da importância da interpretação de Santo Agostinho e mesmo da discrepância de interpretações entre escolas hermenêuticas, reforçam a importância da obra em questão sobretudo por ser nela que Santo Agostinho trata do tema da sexualidade como um componente fundamental para a constituição teórica do pecado original, modelo teológico que atravessará os séculos como um dos pilares da legitimação da imputabilidade humana. É ponto pacífico entre teólogos e historiadores “o reconhecimento da importância da interpretação agostiniana para a formação do imaginário cristão ocidental, notadamente no que concerne às origens e fins do ser humano, do mito do pecado original à redenção em Cristo.” (Prefácio à Comentarário sobre o Gênesis, Santo Agostinho, p. 21).

A antropologia bíblica de Santo Agostinho contribuiu de maneira decisiva para a formação de uma concepção de sexualidade inculpada. Este aspecto pode ter sido sua maior influência, pois, seria difícil encontrar no ocidente um grupo cultural que não tenha sofrido a influência da alguma noção de culpabilidade em relação a sexualidade. A palavra-chave nas reflexões de Santo Agostinho para o sentimento de culpa em relação a tudo que estava relacionado ao sexo foi a “concupiscência”.

Concupiscência é o termo utilizado para designar a cobiça ou apreço por bens materiais, assim como os prazeres sexuais. A origem etimológica da palavra remonta ao termo *concupiscens*, que significa “o que tem um forte desejo”, que deriva da palavra *concupera*, que quer dizer “ter forte desejo”. Segundo a tradição teológica cristã, em sua

Hamartiologia (doutrina dos pecados) a concupiscência é sinônimo de libertinagem ou lascívia, pecado carnal. A oposição do corpo em à alma, como nas doutrinas do orfismo, localiza na carne o foco da concupiscência. A concupiscência da carne, no âmbito da Hamartiologia é caracterizada como o uso do desejo e do prazer sexual como um fim em si mesmo, como um sentido para as ações. A atualidade dessa concepção é explícita e objetivamente comprovada na doutrina católica no que diz respeito à contracepção. O sexo como atividade em si mesma, a fim de fruir dos prazeres sensuais, é considerado, ainda, um pecado na doutrina católica. Ainda hoje predomina a concepção agostiniana sobre a concupiscência, isto é, a concepção, como veremos, segundo a qual o homem é culpado por seus desejos. Estas constatações nos levam a curiosos e assustadores reconhecimentos. Se, em espírito ensaístico, levarmos essas questões ao extremo da interpretação cultural e da interpretação dos costumes em geral, podemos afirmar que aquele que sente ou já sentiu alguma espécie de sentimento de culpa em relação ao ato sexual é, de alguma maneira, influenciado por Santo Agostinho e sua doutrina da concupiscência.

Se nos parece coerente afirmar que a introjeção e o aprofundamento das formas de sentimento da culpa vão se sofisticando a partir do momento em que uma consciência que pensa o corpo como foco culpado no conflito com a alma, que supostamente quer se despendar desse universo de erros, insatisfação e instabilidade, o surgimento de um conceito como a “concupiscência dos olhos”, que seria o desejo pecaminoso do prazer carnal praticado na imaginação das pessoas, supera todas as artimanhas dessa necessidade humana de auto-culpabilização.

Mea culpa, mea máxima culpa

Os olhos e a mente compõem o teatro da concupiscência, fechado aos outros, ao grande público, tendo como plateia (testemunha e juiz) apenas o próprio indivíduo e Deus, esse teatro já foi o espaço de incontáveis dramas, suicídios e uma boa dezena de patologias. Mas não é somente a sexualidade que nos leva a este palco de inculpação. Uma das intuições básicas que deram origem ao movimento psicanalítico foi a ideia segundo a qual a culpa e o ressentimento são a base de sentimentos originários de patologias da alma. Todo sentimento de transgressão em relação a normas sagradas instala o agonismo da culpa como motivo de ações. A ideia da consciência como teatro da tragédia humana será retomada em um capítulo sobre a literatura e a culpa.

A astúcia teológica de Santo Agostinho e a necessidade de solucionar o problema do mal, cuja origem era atribuída a Deus, uma vez que ele era o criador de tudo e nada estava fora de seu alcance onipotente, leva o hermeneuta da culpa bíblica a afirmar que a concupiscência da carne e dos olhos não advém do criador. Este princípio já estava, a bem da verdade, no evangelho de João. "Porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não vem do Pai, mas sim do mundo. Ora, o mundo passa, e a sua concupiscência; mas aquele que faz a vontade de Deus, permanece para sempre." (1 João 2: 16-17). Apesar da possibilidade de recorrer a esse recurso textual das escrituras, a doutrina do pecado de Agostinho e, portanto, da culpa existencial como característica humana, é desenvolvida, sobretudo no *De Genesi ad litteram*. Isso posto, compreender a querela de Agostinho com o maniqueísmo é fundamental nesse contexto.

Uma de suas principais preocupações é dar resposta às acusações dos maniqueus contra o caráter revelado das Escrituras judaicas. Com efeito, para o maniqueísmo e outras vertentes cristãs não-ortodoxas da época a manutenção da Bíblia Hebraica junto ao cânon cristão era sentida mais como fonte de embaraço que de revelação. Seu esforço era direcionado a apontar possíveis contradições entre a fé judaica e a cristã, e para isso tornava-se necessário demonstrar as aporias dos relatos de Gênesis 1-3. A resposta de Agostinho consiste precisamente em rebater a argumentação maniqueísta, não apenas demonstrando suas falhas, mas também advogando uma profunda coerência interna na cosmogonia bíblica. Nasce assim seu primeiro comentário ao Gênesis. Nele a preocupação do autor está em fazer-se compreender pelo maior público possível, sem reservas de erudição — o que demonstra o grau de penetração das tendências maniqueístas no meio popular. Não há lugar ainda para a busca de uma interpretação bíblica literal. Para a finalidade apologética convém melhor, quase tanto quanto a contra-argumentação, a interpretação alegórica. (Prefácio à Comentário sobre o Gênesis, Santo Agostinho, p. 21)

Agostinho precisa municiar a argumentação concernente à negação da existência ontológica do mal. Para isso ele precisa fornecer argumentos convincentes favoráveis à afirmação da divina Providência. Nessas tentativas Agostinho se vê diante da difícil opção, no que diz respeito à interpretação do texto bíblico, entre duas conhecidas estratégias hermenêuticas, o sentido alegórico e o sentido literal. A estratégia da interpretação alegórica sempre representou, para Agostinho, uma forma de resolver problemas intrincados da teologia. Parece-lhe “pouco defender uma verdade meramente ideal, que não se baseie numa verdade material.” A opção pela interpretação literal vai trazer inúmeros problemas de interpretação em relação ao que o teólogo queria estabelecer como origem do mal no mundo no sentido de evitar a tese do mal ontológico. Esta tese, em certo sentido, decretaria a inocência humana direcionando para Deus a responsabilidade pelo mal. Não seria exagero afirmar que boa parte do sofrimento humano causado por sentimento de culpa culturalmente arraigado e cristalizado em diversos dogmas no ocidente teriam outro destino. Por outro lado, a estrutura teológica que foi aceita e se tornou vitoriosa enquanto doutrina, seja por poder de imposição ou por acolhimento espiritual, estaria comprometida em seus fundamentos.

Um dos entraves da interpretação literal decreta, por assim dizer, o encerramento do texto, talvez o momento em que Santo Agostinho, por idoneidade intelectual, desiste de amarrar contradições umas às outras. O texto denominado *De Genesi ad litteram* termina abruptamente com a discussão do que significaria a afirmação de que o homem foi criado literalmente à semelhança de Deus.”

Uma leitura mais atenta não deixa dúvidas em relação a tese segundo a qual o Livro XI do *De Genesi ad litteram*, no qual a questão do pecado é abordada, nos dá os elementos mais significativos para a compreensão do problema da culpa ocidental do que qualquer outro documento da tradição intelectual europeia.

A origem do pecado está relacionada com a desobediência. O elemento de liberdade de decisão entre o bem e o mal é decisivo para seu estabelecimento. Segundo Agostinho o homem se divide entre a voz divina que clama em sua alma e o apelo da concupiscência e dos desejos. O pecado original, que está no fundamento da atribuição de culpa ao homem é um pecado de desobediência de um ser que é dotado de autonomia em relação a sua decisão. Mas esta autonomia para decidir por suas ações tem sérias limitações em relação aos desejos sexuais, como o próprio Agostinho afirma no mesmo texto.

A excitação involuntária característica do aspecto sexual das motivações pecaminosas e a tensão entre a voz divina de reprovação e este forte chamado à desobediência teriam dado origem ao primeiro pecado e à imputação definitiva? A pergunta diz respeito à motivação do primeiro pecado. Seria um pecado de desobediência ou um pecado de concupiscência?

Stephen Greenblat, fundador do “*New historicismo*”, a que ele costuma denominar “poética cultural” e autor de “*Ascensão e queda de Adão e Eva*” resgata a importância de Santo Agostinho para a compreensão da relação entre sexualidade e culpabilidade no horizonte da moralidade do homem ocidental durante séculos.

Greenblat sustenta que o interesse de Santo Agostinho no Gênesis está obviamente ligado aos problemas hermenêuticos de sua querela com pelagianos e maniqueus, mas que ele teria imprimido, também, nesses textos, sobretudo no *De Geneis ad Literam*, uma forte marca de sua experiência de repressão aos impulsos sexuais aos quais, como é proverbialmente conhecido por sua obra “*Confissões*” deu livre vasão na juventude. Na elaboração teológica do pecado original levado à efeito por Santo Agostinho, há, segundo Greenblat, uma forte interferência do problema da inclinação aos desejos sexuais (a doutrina da concupiscência) na doutrina das ações humanas.

Segundo Greenblat, em “*How St. Augustine Invented the Sex*”⁶, Santo Agostinho, na obra “*Confissões*” apesar de seu famoso testemunho em relação às aventuras da juventude o problema central da sexualidade não é levado à efeito em suas implicações últimas sobre o problema da culpabilidade. Em vez disso ele recorre a uma meditação filosófica sobre a memória e a uma interpretação da abertura de Gênesis, como se fosse para lá que toda a sua autobiografia se dirigiria posteriormente. “Por que Gênesis? E por que, nos anos que se seguiram, sua atenção se concentrou particularmente na história de Adão e Eva?” Se pergunta Greenblat.

A doutrina da queda e do pecado original teria sido ridicularizada como primitiva e eticamente incoerente por correntes filosóficas e por pensadores pagãos de sua época. Mesmo Pelágio que professava a fé cristã foi acusado por Agostinho de negar a doutrina do pecado original. Nas disputas, levantava-se a questão sobre como poderia um Deus digno de respeito tentar impedir os humanos de alcançarem o conhecimento do bem e do

⁶ <https://www.newyorker.com/magazine/2017/06/19/how-st-augustine-invented-sex>

mal? Tanto Judeus quanto cristãos instruídos se distanciavam da interpretação literal dessa estória a tratavam como uma alegoria, aponta Greenblat.

Chegou-se a interpretar o primeiro homem como uma criatura de carne e osso, mas como uma ideia platônica e o paraíso como um estado de espírito para se explicar preceitos teológicos e éticos.

Mas Santo Agostinho, segundo Greenblat, estava interessado diretamente em questões do corpo e se perguntava: “de quem é esse corpo afinal? De onde vem o desejo? Por que não estou no comando do meu próprio órgão genital?”

A doutrina do pecado de Agostinho, que tem como fundamento a desobediência humana, que, por sua vez, traz o pressuposto de uma autonomia decisória, isto é, de um controle sobre as ações do corpo e sobre a própria vontade, fica abalada pela suposição de uma submissão do corpo aos ditames do desejo sexual. Nesse aspecto não se é totalmente livre.

Ora, se é nesse ponto fraco da constituição do homem que reside o foco mais forte de seu comportamento, pelo menos em boa parte de sua vida, é nesse ponto que será afirmada a sua determinação como culpado, em sua “natureza adâmica” (pecaminosa). A suposta liberdade humana encontra o determinismo sexual como um entrave e uma contradição.

Para que essa antropologia bíblica viesse a ter efeito de persuasão diante do contexto de disputa em que se formou na época era fundamental para Agostinho basear numa exegese do Gênesis sua argumentação. Greenblat argumenta que, “através de uma reflexão sustentada sobre Adão e Eva, Agostinho chegou a entender que o que era crucial em sua experiência não era o surgimento da maturidade sexual, mas seu caráter inquieto e involuntário”. Outras partes do corpo estão ao nosso alcance, se somos saudáveis, para nos movermos ou não como desejamos. “Mas, quando se trata da grande função do homem de procriação de filhos”, ele escreve, “os membros que foram expressamente criados para esse fim não obedecerão à direção da vontade, mas é necessário esperar a luxúria para colocar esses membros em movimento, como se tivesse direito legal sobre eles.”

A “concupiscência”, não era simplesmente uma investitura natural ou uma bênção divina; foi um toque do mal na criação. Para um homem e uma mulher casados que pretendem gerar um filho juntos não seria mau, insistiu Agostinho; é, de fato, bom nesse sentido. “Mas a ação não é realizada sem o mal.” A batalha contra o corpo se anuncia novamente

nesse ponto. Sendo a relação sexual o maior prazer corporal e sendo ela, de fato, que estabelece a possibilidade de um dos mais importantes aspectos do plano divino, a procriação humana, o teólogo se vê diante de um problema insolúvel em sua tentativa de atribuir ao sexo um aspecto de malignidade. Mas era na sexualidade que estaria a maior chance de desviar a culpa da divindade para o humano. Por que a solução de Agostinho foi tão eficiente no que diz respeito à aceitação de uma inculpação pelo sexo? Séculos depois Schopenhauer dará uma resposta razoável para essa questão. Para o filósofo de Frankfurt, o ato sexual é naturalmente permeado pela culpa e pela vergonha. Mas, na concepção de Schopenhauer a vergonha e a culpa, nesse caso se dão pelo ato de afirmação da vontade que a relação sexual representa. Para ele, inconscientemente, o homem e a mulher se ressentem de gerar uma nova vida diante de uma perspectiva existencial de dor e sofrimento.

Mas, no contexto das disputas teológicas de Santo Agostinho e a partir de sua intencionalidade dirigida a inocentar a divindade em relação ao mal, o sexo lhe pareceu o aspecto mais adequado à imputação humana, sobretudo em seu aspecto de excesso, sua “intensidade excedente de prazer”. Este, segundo Greenblat seria precisamente o fascínio perigoso, o seu doce veneno: “Certamente qualquer amigo da sabedoria e das alegrias sagradas. . . preferiria, se possível, gerar filhos sem desejo”. A própria descrição do desejo como um tormento acentua a ideia de uma tensão primitiva, que remonta à tradição órfica, de dicotomia entre alma e corpo.

Segundo Greenbalt essa concepção sobre a sexualidade humana teria moldado sua caracterização das linhas do dogma do pecado original. A excitação involuntária do sexo era algo inevitável, conclui Agostinho. Por ser involuntária está além do controle da alma. Pro estar fora do controle da mente e da vontade está além da jurisdição do livre-arbítrio e, portanto, está diretamente arraigado na natureza humana como um desvio maligno. Esta inclinação para o mal caracteriza a culpa humana.

O que está por detrás da doutrina do pecado original de Santo Agostinho, que influenciou toda a cristandade (católica e protestante), é uma condenação do sexo como um desvio maligno em sua essência. Essa concepção de pecado, nota Greenblat, se tornará uma das pedras angulares da ortodoxia cristã. Mas existiram resistências e divergências em relação a ideia segundo a qual o homem pode ser imputado antes de agir.

O confronto com Pelágio nos mostra claramente que o problema central dessa querela teológica está, no fundo, relacionada com a questão da possibilidade da inocência humana. Essa inocência não pode ser desviada do homem sob pena de comprometer todo o edifício das teologias dogmáticas. Greenblat é preciso nesse ponto:

Pelágio e seus seguidores eram otimistas morais. Eles acreditavam que os seres humanos nasceram inocentes. Os bebês não entram no mundo com um dom especial de virtude, mas também não carregam a mancha inata do vício. É verdade que somos todos descendentes de Adão e Eva, e vivemos em um mundo repleto de consequências de seu ato primordial de desobediência. Mas esse ato no passado distante não nos condena inevitavelmente à pecaminosidade. Como pôde isso? Qual seria o mecanismo de infecção? Por que um Deus benevolente permitiria algo tão monstruoso? Temos a liberdade de moldar nossas próprias vidas, seja para servir a Deus ou para servir a Satanás.⁷

Agostinho respondeu que todos somos culpados pois estamos marcados, em nossas próprias origens, com o mal. Se perguntarmos, no entanto, se esse mal não teria sido criação indireta de Deus, ele responderia que a liberdade humana atuaria nesse momento e não a responsabilidade divina. Tudo está relacionado, portanto, à questão da “natureza humana” e a contradição se estende do problema da liberdade para o problema da “natureza humana”. Se for possível que um criador crie algo com uma natureza autônoma não tendo, assim, responsabilidade pelas ações desse ente que criou, a questão se prolonga para o campo da definição do que é propriamente mal e do que é interpretado como mal.

Para Agostinho, aponta, Greenblat: “É irremediavelmente superficial e ingênuo pensar, como os pelagianos, que começamos com uma folha em branco ou que a maioria de nós é razoavelmente decente ou que temos o poder de escolher o bem.” A conclusão de Agostinho é que, de fato, somos culpados por nosso desejo e há algo que na essência é maligno no ser humano. O homem em perspectiva universal é uma *massa peccati*, uma massa de pecado. A caracterização do pecado fincará um dos pilares da cultura da auto-imputação no ocidente. O homem terá que lidar com a concupiscência, com o desejo e todas as alterações que ele determinar em seu corpo e, socialmente, com todas as questões

⁷ idem

que envolvem o sexo de um ponto de vista da culpa e da auto-imputação. A caracterização de uma culpa existencial desse ponto de vista se mostra bastante plausível pois de sua própria natureza volitiva essencial ele extrai sua culpabilidade interna e externa. O palco da inculpação, representado pela mente que se autoexamina (*Gewissen, Conscience, Consciência moral*) estará definitivamente ligada ao desejo sexual.

Pelágio acusa Santo Agostinho de voltar à antiga crença maniqueísta segundo a qual a carne era a criação e a posse de uma força perversa. Era preciso resolver essa contradição em relação ao dogma segundo o qual deus se tornou carne. E aí a saída que também envolveria o sexo na lógica da equação culpado-inocente. É certo que, segundo a tradição, Deus se tornou carne mas ele fez isso "de uma virgem, cuja concepção, não envolveu a concupiscência da carne, mas apenas o espírito, não a luxúria, mas apenas a fé".

A existência de Jesus, em outras palavras, não dependia do toque mais minúsculo. daquele ardor através do qual todos os outros seres humanos são gerados: "A virgindade santa engravidou, não pela relação conjugal, mas pela fé - desejo de estar totalmente ausente - para que aquilo que nasceu da raiz do primeiro homem pudesse derivar apenas a origem de raça, não também de culpa. "A palavra crucial aqui é "culpa", crime. O fato de não sermos intocados pela luxúria é nossa culpa - não o resultado da vontade de Deus, mas a consequência de algo que fizemos. É aqui, quando Agostinho deve produzir evidências de nossa perfídia individual e coletiva, que ele chamou como testemunhas de Adão e Eva. Pois o pecado original que mancha cada um de nós não é apenas um pecado relacionado com nossas origens individuais - isto é, a excitação sexual que permitiu que nossos pais nos concebessem - mas também um pecado que pode ser encontrado no casal de quem toda a nossa raça se origina.⁸

Para isentar definitivamente a divindade da acusação de responsabilidade pelos defeitos inatos de sua criação, Agostinho teria que demonstrar, de alguma forma, que no Paraíso tudo poderia ter acontecido de outra maneira e que Adão e Eva não foram originalmente criados com aquela natureza e constituição segundo a qual não era possível controlar os "movimentos" involuntários dos órgãos genitais. A tarefa agora é provar que o casal

⁸ Ibidem

primordial poderia ter realizado o ato sexual sem a excitação involuntária e que para o ato teriam tomado antes a decisão de copular para a procriação e não para satisfazer os desejos carnaais.

Além da improbabilidade dessa tese um tanto estranha, se não absurda, era preciso provar com base no Gênesis que esta teria sido a condição original do homem e da mulher. Novamente os sentidos literal e alegórico se anunciavam ora como aliados de seu trabalho teológico, ora como entrave.

A chave para uma interpretação no sentido da culpa humana poderia estar na descrição segundo a qual Adão e Eva sentiam tanto desejo quanto vergonha. Esse sentimento só poderia ser originado a partir da consciência de uma transgressão.

No Paraíso, argumentou Agostinho, Adão e Eva teriam feito sexo sem excitação involuntária: “Eles não teriam a atividade de luxúria turbulenta em sua carne, no entanto, mas apenas o movimento de vontade pacífica pelo qual comandamos os outros membros do corpo. sem sentir nenhuma paixão - sem sentir aquele aguilhão estranho - "o marido teria relaxado no seio de sua esposa em tranquilidade moral.”⁹

Os pelagianos, atentos às contradições de Santo Agostinho logo perguntaram como isto seria possível uma vez que “os corpos de Adão e Eva eram substancialmente iguais aos nossos corpos?”

A partir desse questionamento, a meu ver, a argumentação de Santo Agostinho se enfraquece sensivelmente e temos nos vemos, por força de critérios lógicos e naturais, forçados a abandoná-lo em sua odisseia acusatória. Segundo Agostinho, bastaria considerarmos, que mesmo agora, “em nossa condição atual, algumas pessoas podem fazer coisas com seus corpos que outras acham impossível. Algumas pessoas podem até mexer os ouvidos, uma de cada vez ou as duas juntas.” Outras pessoas, continua, podiam suar sempre que quisessem, e havia pessoas que “produziam à vontade esses sons musicais por trás. (sem fedor) que eles parecem estar cantando daquela região.

Então, convida Agostinho,

⁹ Ibidem

...por que não deveríamos imaginar que Adão, em seu estado não corrompido, poderia ter silenciosamente desejado que seu pênis endurecesse, apenas o suficiente para entrar em Eva? Tudo teria sido tão calmo que a semente poderia ter sido "despachada para o útero, sem perda da integridade da esposa, assim como o fluxo menstrual agora pode ser produzido a partir do ventre de uma virgem sem perda de donzela". o homem também não teria "comprometimento da integridade do corpo."¹⁰

Esse esforço, sofrível, diga se de passagem, de explicar o que não é plausível, seja no sentido alegórico seja no literal, porém tem apenas a função de nos sugerir que poderia ter sido assim, mas não foi o que ocorreu, conclui o teólogo. O pecado deles aconteceu primeiro, "e eles sofreram a penalidade do exílio do paraíso antes que pudessem se unir na tarefa de propagação como um ato deliberado e não perturbado pela paixão".

Toda essa retórica jurídico-teológica foi desenvolvida o sentido de refutar os maniqueístas e os pelagianos. Para Greenblat, "junto com esses propósitos doutrinários, o envolvimento obsessivo de Agostinho com a história de Adão e Eva falou sobre algo em sua vida".

O que ele descobriu - ou, mais sinceramente, inventou - sobre sexo no Paraíso provou a ele que os humanos não tinham a intenção original de sentir o que ele experimentou na adolescência e depois. Provou a ele que ele não deveria sentir os impulsos que o atraíam para o pecado da carne na juventude. Acima de tudo, provou-lhe que ele, pelo menos no estado remido pelo qual ansiava, não deveria sentir o que havia sentido repetidamente com sua amante: a mãe de seu único filho; a mulher que ele enviou a pedido de sua mãe; aquele que declarou que ela nunca estaria com outro homem, como ele nunca estaria com outra mulher; aquele cuja separação dele se sentia, ele escreveu, como algo rasgado do seu lado.¹¹

A análise de Greenblat sugere que assim, com mirabolantes teorias teológicas auto-imputativas, o gênio de Agostinho tentou, além de solucionar um intrincado problema

¹⁰ Ibidem

¹¹ Ibidem

teológico, resolver sua própria dor enquanto um ser humano que, no passado, sofreu com as paixões do corpo.

O resultado teológico, que nos interessa aqui aponta para a crença amplamente propagada, por sua influência e autoridade, que Adão “escolheu” pecar e, ao fazê-lo, perdeu o Paraíso. E o perdeu por optar pela concupiscência, pelo prazer sensual. A crença nessa característica humana marcará por séculos o modo como sentimos a culpa própria, de alguma forma, associada a nossa sexualidade. A meu ver, não há dúvidas de que essa lógica de sentimento de culpa está presente, ainda, na consciência do homem contemporâneo.

2.2 O Estabelecimento da doutrina do pecado Original no ocidente.

Do homem primeiro canta, empírea musa, a rebeldia – e o fruto,
que, vedado, com seu mortal sabor nos trouxe ao mundo a morte
e todo o mal na perda do Éden. (Milton, Paraíso Perdido Canto I)

O aspecto histórico-filosófico

Foi Jean Delumeau quem nos ofereceu o mais importante estudo sobre o processo de afirmação e desenvolvimento da culpabilidade no ocidente. O historiador comprova com base em ampla documentação e bibliografia que “até o último quartel do segundo século a questão do pecado original permanece obscura nos textos dos apóstolos e dos apologistas cristãos (Delumaeu, 2003, p. 466), mas que se aprofunda e se cristaliza de maneira indelével a partir da obra de Santo Agostinho. Além disso, a narrativa da queda não era obsessiva como vai se tornar depois da interferência do bispo de Hipona. Irineu, Tertuliano e Orígenes vão se perguntar sobre o pecado original, mas não vão se aprofundar como o faz Santo Agostinho a ponto de criar uma doutrina do pecado original amplamente debatida quase sempre com reverência e aceitação. Na verdade, as teses de Santo Agostinho foram usadas, até mesmo por São Thomas de Aquino, mais como fonte de autoridade teológica do que propriamente como teses a serem questionadas em perspectiva de disputa.

O ponto central da teologia agostiniana que interessa a quem possa querer se aprofundar no tema da culpabilidade humana e de como se pretendeu fundamentá-la em sentido teológico passa pela concepção de culpa ligada à sexualidade humana. Essa mais pecaminosa das características humanas será eleita como o foco da inculpação pois Agostinho submete os desejos sexuais ao controle do homem e da mulher no período anterior ao pecado original e marca o início da queda exatamente no momento da decisão de procriar assumindo o prazer carnal por parte dos homens. Esta estranha concepção, para uma mente moderna, pressupõe que os seres humanos poderiam gerar filhos “sem nenhuma volúpia ou pelo menos com uma volúpia governada pela vontade”, afirma Agostinho no livro IV de “*Contra Julianum*”.

Nessa concepção, necessariamente, a existência de um mal inerente ao homem e mais especificamente de um mal inerente ao corpo, ou tendo o corpo como princípio de

corrupção, está no fundamento da imputação. O domínio sobre o que Agostinho denominou volúpia é a concepção mais contraditória desse conjunto de concepções dogmáticas, baseadas em uma antropologia teológica característica de uma metafísica imputativa. A chave para a quebra dessa espécie de estado divino anterior à queda, a existência sem a morte (pela árvore da vida) e a vida sem pecado está no ato da desobediência e a consequência indireta da desobediência foi a morte. Agostinho propunha que a Adão e Eva eram mortais por natureza, mas que a morte não penetrava no paraíso, para morrer era preciso sair do Éden, afinal no jardim havia a árvore da vida. Que, com seus frutos garantia a permanência dos seres. Sair do Éden foi como entrar no tempo, pertencer à finitude, a morte passa a ser, então, a retribuição pelo pecado da desobediência. O casal ancestral foi expulso, sobretudo, da eternidade. Com essa condenação veio a insubordinação das paixões à vontade. Antes, a vontade, na concepção de Agostinho, tinha ascendência sobre as paixões, com a desobediência, o pecado que deflagrou toda a série de maldições e a queda humana. É decisivo destacar que a concepção de vontade e a relação da vontade com o arbítrio é fundamental para qualquer raciocínio imputativo. A ideia segundo a qual o homem tinha, através de sua vontade, controle sobre as atividades do corpo relacionadas à sexualidade, ou às atividades sexuais (excitação, volúpia, consecução do ato sexual) é o ponto decisivo da concepção de Agostinho e, também, é o mais problemático do ponto de vista de uma visão moderna da sexualidade.

Não é por acaso que o debate sobre o pecado original, como aponta Delameau, trouxe consigo outros problemas centrais da teologia cristã que passaram a ser o foco do debate da filosofia e da teologia do ocidente. São os subprodutos do dogma do pecado original como a doutrina da graça. Do servo e do livre-arbítrio e a doutrina da predestinação. Delumaeu afirma que este debate se aprofundou tanto na civilização europeia dos séculos XV ao XVII que até mesmos o povo das cidades e os camponeses se ocupavam com ele por força até das guerras de religião.

Uma prova da amplitude desse debate e da efetiva penetração desses dogmas na vida real, cotidiana, foi o batismo (às pressas) dos indígenas brasileiros para que eles não viessem a ter de encontrar seus antepassados (pagãos) no inferno. Ora, se estes problemas afetaram diretamente a vida de todos os indivíduos do ocidente era porque as questões teológicas acerca do pecado e consequentemente da culpa humana, era uma questão capital. As formas pelas quais o homem foi se percebendo e se afirmando na passagem do mundo

medieval para o mundo moderno foi sempre marcada por uma noção de culpabilidade determinante de sua própria identidade.

A própria iconografia demonstra o interesse pelo tema da culpa. A proliferação da figura de Adão e Eva na mais famosa cena do Éden é, até hoje, vista tanto nos museus como nas principais catedrais da Europa. Essa fixação era fruto de um debate acalorado e incessante que ligava a tradição ao povo.

Até a publicação do Paraíso Perdido de John Milton, cuja edição completa é de 1674, proliferaram dramaturgias baseadas no pecado original.

Pascal vai basear toda a sua reflexão filosófica no problema central do pecado original. A questão da suficiência da graça depois do pecado de Adão é o tema das Provinciais de 1656.

É preciso destacar, também o papel dos catecismos, pois ao abrirem seus pequenos livros de introdução à doutrina todo jovem, criança e convertido ao cristianismo se deparava nas linhas iniciais com a tentativa de explicação do primeiro pecado, da primeira e determinante culpa.

A origem do Mal.

O que se revela como um dos pontos mais importantes nessa estória do pecado original é a intencionalidade em relação à origem do mal. Se associamos uma ideia de culpabilidade a uma queda, a um ato que institui uma noção de malignidade interna ao mundo, essa concepção, necessariamente, aponta para o problema de como e através de quem esse mal adentra ao mundo, em outras palavras, quem é o autor, o responsável por esse mal.

O problema para o qual aponto aqui é o do aparecimento do mal sobre a terra e ainda sobre a noção de mal que se institui a partir desse início de uma história da queda do homem. Não é possível trabalharmos apenas com uma noção de mal, pois existe uma concepção de desobediência como pecado que seria uma adesão, ou uma fraqueza em relação à um mal maior e mais substancial, que seria representado pela figura do tentador (a serpente) e toda sua representação e significação.

O que se pergunta, e essa pergunta é importante para o estabelecimento da culpa humana, é se foi o homem o responsável pela introdução do mal no mundo ou se ele foi tentado e, por sua fraqueza ou natureza, cedeu a um mal maior que, esse sim, faz oposição à Deus.

Este problema se arrasta até os dias de hoje e, se nas considerações da filosofia contemporânea a teologia perdeu seu protagonismo, ela o perdeu a pouco tempo. Os idealistas alemães consideraram o problema do mal como um momento dialético do desenvolvimento do bem. O próprio Kant, mesmo com as restrições que o projeto crítico impôs à teologia especulativa, permaneceu fiel, como vimos, à explicação cristã quando aponta o “mal radical” como uma tendência natural do homem à perversidade.

O próprio Freud, ateu e crítico da religião postula um princípio transgressor para a origem da culpabilidade. A partir de outra perspectiva, ele pensa algumas questões que estão relacionadas com o problema da origem do mal de um ponto de vista antropológico e psíquico. A patologia desencadeada pelo sentimento de culpa seria uma forma de mal civilizatório.

No contexto da teologia, no entanto, surge um paradoxo inevitável e bastante conhecido na tradição filosófica. O paradoxo relaciona a concepção de benevolência com a de onipotência diante do problema do mal.

Nesse ponto é oportuno lembrar do paradoxo de Epicuro:

A concepção de divindade que é questionada diz respeito a características da concepção judaico-cristã que é baseada nas ideias de onipotência, onisciência e onibenevolência.

Epicuro nota que estas características, se forem, de fato, verdadeiras enquanto pares são necessariamente excludentes de uma terceira.

Assim se dois atributos forem verdadeiros, excluem automaticamente o outro.

Em lógica formal, esta é a forma de um trilema. A ideia de um questionamento dos atributos divinos como contraditórios entra em choque com as concepções que concebem a divindade como um ser que baseia sua existência em uma ideia de racionalidade. Para as concepções místicas, por outro lado, esta contradição não tem tanto peso. Se se acredita em uma ideia de verdade baseada na versão lógica da racionalidade e, sobretudo, na noção de verdade lógica a questão de Epicuro tem grande relevância pois, o fato de a própria caracterização da divindade ser ilógica afetaria a concepção de verdade da existência de Deus. Isto é, afetaria a ideia de impossibilidade de existência de um Deus com essas características, com esses atributos divinos.

A forma como Epicuro apresenta o problema é a seguinte:

Enquanto onisciente e onipotente, tem conhecimento de todo o mal e poder para acabar com ele. Mas não o faz. Então não é onibenevolente.

Enquanto onipotente e onibenevolente, então tem poder para extinguir o mal e quer fazê-lo, pois é bom. Mas não o faz, pois não sabe o quanto mal existe e onde o mal está. Então ele não é onisciente.

Enquanto onisciente e omnibenevolente, então sabe de todo o mal que existe e quer mudá-lo. Mas não o faz, pois não é capaz. Então ele não é onipotente.

O mal se origina pelo homem.

O problema do paradoxo de Epicuro não é solucionado pela teologia cristã no contexto das disputas sobre o pecado original, sobretudo porque é um problema que não apresenta uma possibilidade de solução.

O que nos interessa mais diretamente é a atribuição de culpa ao homem pela introdução do mal no mundo. O homem ocidental carregaria, além das questões cotidianas relacionadas com o papel judicativo de sua consciência sobre seus atos efetivos, diários, a culpa pela introdução do mal no mundo. O efeito da liberdade humana, em última instância é a introdução do mal na existência. O efeito de culpabilização consciente ou inconsciente dessa ideia de causalidade e culpabilidade, que não é de maneira nenhuma negada de forma veemente pelas principais fundamentações teóricas tanto das antigas quanto das modernas concepções de humanidade vigentes é devastador em relação a auto-imagem humana. Tanto nas concepções laicas quanto nas concepções religiosas vigora uma noção de responsabilidade humana pelo mal. Na primeira, representada pelo direito moderno, o homem é o agente responsável por suas ações e, portanto, é culpado pelo que há de negativo e maligno nas sociedades. A questão da responsabilização é individual e depende da concepção de humanidade baseada na ideia amplamente aceita de liberdade na forma de uma concepção de normalidade determinada pelas ciências médicas. Nas concepções religiosas vigora a tradição que viemos acompanhando aqui em suas origens e fundamentos.

Em sentido geral, o que se caracteriza como malignidade do mundo é responsabilidade humana seja na concepção religiosa seja na concepção secular, laica. Nesse sentido, não

é absurdo pensar que também essa concepção pesa sobre as consciências humanas em relação a uma ideia de culpa existencial.

Se retomarmos, então, o problema do dogma do pecado original sob essas perspectivas mais amplas historicamente podemos compreender, talvez, o que filósofos como Schopenhauer e Kant pensaram no sentido de considerar esse dogma como uma verdade alegórica. A moderna concepção de culpabilidade humana não se distanciaria tanto da concepção tradicional cristã, o que difere, talvez radicalmente, é a forma como essa suposta verdade contida no dogma e no mito pode ser explicada em relação à uma natureza humana. Por esse motivo a ideia de natureza humana é, também, fundamental para esse problema.

É preciso acrescentar um aspecto que ainda não foi levado à consideração aqui. A doutrina cristã do pecado original institui uma hereditariedade. Nesse sentido é preciso retomar, também, alguns aspectos que nos serão úteis na apreciação de um aprofundamento do problema.

Em primeiro lugar se verifica nessa tradição a constatação da existência do mal sob todas as suas formas através da história humana e a manobra teológica através da qual se depositou sob a responsabilidade humana esse mal terreno.

Essa manobra parte de suposições sempre no sentido de livrar a responsabilidade divina sobre a origem do mal. As misérias humanas seriam sempre posteriores ao momento decisivo da desobediência, primeiro pecado. Somente considerando a estória do Éden dessa perspectiva é que se pode esclarecer sua importância para as teodiceias.

Nesse sentido, o dogma do pecado original e sua ambientação em um paraíso sem sofrimento tem a função de desviar a culpa pelo sofrimento da responsabilidade de Deus para a responsabilidade humana. Sofremos por nossa culpa. Nossa condição anterior ao pecado da desobediência não era de sofrimento. O sofrimento não existia, existe por culpa humana. O homem inventou o sofrimento, o homem criou sua própria morte.

A proclamação da morte como consequência do primeiro pecado indica, também, que a elaboração de uma justificativa para o sentido do sofrimento humano está relacionada com a tentativa de compreender a morte, essa que segundo Schopenhauer é a verdadeira musa da filosofia enquanto metafísica e a motivação da metafísica popular, a religião.

Essa tentativa de justificação, de legitimação do sofrimento, no entanto, esbarra sempre na questão da hereditariedade do pecado. Isto porque a ideia de hereditariedade institui necessariamente uma noção de injustiça ou, no mínimo, de uma contradição em relação aos conceitos de justiça, culpa e responsabilidade. A ideia de responsabilidade pressupõe, além de liberdade e racionalidade, os dois componentes, por assim dizer, de um ente ético, de um agente moral, uma temporalidade, isto é, uma ação no tempo. Em nossa concepção de responsabilização só podemos ser julgados culpados por um ato que ocorre no espaço e no tempo. Com a doutrina da hereditariedade, pressupõe-se uma falta anterior ao nascimento, isto é, ao adentrar do homem no tempo, na temporalidade que o possibilitará agir. Além do mais, poderia alegar um defensor da inocência essencial humana, o homem quando nasce e até sua maturidade não é capaz de compreender o bem e o mal, o certo e o errado. Essa era, diga-se de passagem, a condição do homem antes da queda (o estado de inocência) que o impossibilitaria de saber se era errado provar da árvore proibida.

Essa contradição só pode ser levada a consideração, sabemos, se não considerarmos as complexidades da hermenêutica. A forma de interpretação determinará a consideração do mito, do dogma, em seu valor de verdade e em sua validade cultural, sapiencial, doutrinária, etc. Aqui, mais uma vez, nos deparamos com o problema da interpretação, a literalidade e da significação.

Considera-se, portanto, o caráter misterioso da hereditariedade da culpabilidade. Esse problema leva-nos ao problema da concepção de justiça divina. Para algumas correntes teológicas a justiça divina é incompreensível à racionalidade humana.

O problema que foi notado por alguns pensadores cristãos mais perspicazes é que não se resgata Deus dessa contradição imputando a culpa a Adão e ao homem. A própria caracterização da divindade em seus atributos impede necessariamente que a culpa retorne àquele que foi concebido como criador. O enigma da culpa humana não é solucionado pela teologia, pois o que as diversas tentativas de explicação da culpabilidade nesse contexto não são explicações. A ideia segundo a qual a divindade permitiu que o mal ocorresse através de Adão é questionada pois a ideia de permitir que uma coisa aconteça mesmo sabendo que o final acarretará na existência de um mal é o mesmo que criar o mal.

O pecado original se tornou, segundo Delumaeu, na história do pensamento europeu, assim como no que pode ser considerado como o pensamento do homem comum da

Europa a partir, pelo menos, do século XV em diante como uma espécie de *deus ex machina* que teria a função de resolver um problema que, de fato, não é resolvido pela tradição teológica cristã que é o problema do mal, que por sua vez, se desdobra no problema do sofrimento humano. Jean Nabert, aconselha até que se renuncie a perguntar por que o mal existe em contextos em que se discutem a partir da aceitação dos clássicos atributos divinos.

O que se verifica através tanto da historiografia quanto da tradição teológica e filosófica cristãs é que a partir de Santo Agostinho e respaldada nas fontes bíblicas, tanto do Gênesis quanto da Epístola aos Romanos de Paulo, instalou-se no ocidente a concepção segundo a qual o sofrimento humano é resultado de seu pecado. Dessa forma atribui-se não somente o sofrimento causado pelo homem a outro homem à uma causa humana, mas toda a concepção de sofrimento (pelas doenças, pela morte). Isto significa que a imputação a qual o homem na tradição foi submetido na tradição cristã não diz respeito somente à sua responsabilidade como agente racional e livre, isto é, por suas próprias ações e pelas consequências de suas ações, mas por todo mal que existe no mundo. A culpa para o cristianismo não é individualmente considerada somente, ela é existencial e universal e é universal não somente no sentido de que é atribuída a todos os seres humanos, mas é universal no sentido de ser a causa de todos os males do mundo. Não obstante o surgimento de teologias que tentaram atenuar essa característica imputativa universalizante em relação à origem do mal como um todo apontando para o ser humano, é surpreendente a ideia de que provavelmente boa parte dos cristãos não concebem a ideia geral de culpa a partir dessa concepção de extremo pessimismo em relação ao ser humano.

Isto se dá, segundo Delumeau, porque, provavelmente, boa parte dos fiéis desconhecem a ideia segundo a qual o nome Adão é usado no texto bíblico com o significado de homem no sentido universal, o que é conhecido pelo público culto como a natureza adâmica. Esta tese não se baseia apenas na interpretação teológica que dá origem ao conceito de natureza adâmica, mas na própria constituição da língua hebraica. Em hebraico a mesma Adão tem a mesma raiz da palavra homem e Adão é inúmeras vezes no texto bíblico a palavra é empregada no sentido coletivo, no sentido de homem e de pertencente à terra “terroso”.

O pecado capital é um pecado de dimensão cósmica.

Quem se ocupa dos problemas que cercam o dogma do pecado original, tanto do ponto de vista da história da doutrina quanto da exegese bíblica e mesmo da variada interpretação teológica está sempre às voltas com um problema que, em última instância, é de cunho hermenêutico.

A armadilha que espreita qualquer estudo sobre o tema é a tentação de adentrar nos meandros das interpretações de detalhes que fariam a doutrina tomar algum sentido mais aceitável do ponto de vista lógico ou histórico ou mesmo de desacreditá-la pelas incongruências históricas de concepção geológica (idade da terra). Contra esse temeroso caminho (ou descaminho) é preciso lembrar aspectos da natureza do mito e à medida da significação que o problema terá em cada estudo. Quem se vê às voltas com as diversas teorias teológicas que foram produzidas nos séculos posteriores à publicação das obras de Santo Agostinho, se depara com as supostas soluções de inegável criatividade em relação a tentativa de resgatar Deus da culpa pela origem do mal. Uma delas é a teoria pré-adamita.

Segundo essa teoria antes de Adão viveram os pré-adamitas. Isaac de la Peyrère era um huguenote que defendia a pré-existência da humanidade antes de Adão. Se a imputação deve ser atribuída aos primeiros seres humanos, o mito do Éden não deveria conter uma doutrina com validade para toda a humanidade, mas se referia apenas a uma doutrina para o povo judeu, isto é, não deveria ser interpretada como uma doutrina universalizante. Como essa teoria foi radicalmente rechaçada tanto por católicos quanto por protestantes, predominou na tradição cristã, de fato, a ideia segundo a qual o pecado de Adão, como homem e significando o modo de agir característico da natureza humana, teve consequências cósmicas entre elas a origem do mal no mundo, mesmo aquele que não está implicado diretamente pelas ações dos homens.

A iconografia que a paleontologia e a antropologia vão inserir, no mundo moderno, formada por uma escala evolutiva de hominídeos até a representação do *homo sapiens* não oferece nem sugere uma ideia de inocência do ser humano, exatamente pelo fato de serem resultado de investigação e método científicos que seriam, em tese, neutros em relação à culpabilidade ou a qualquer aspecto moral. Nesse sentido, a iconografia que vai vigorar no lugar das representações do Éden e do primeiro casal não substitui, no imaginário moral humano, a ideia de culpa e pecado pela ideia de inocência do homem.

O homem continua a pensar-se como causa e origem do mal, culpado pelo mal do mundo e devedor, por sua natureza, a uma ordem superior que estaria isenta dessa culpa, mesmo admitindo a ideia de um passado evolucionário no lugar de uma criação à imagem e semelhança de Deus.

Nesse sentido, o impacto do darwinismo na ética é representativo pois ele impõe a revisão da noção de culpabilidade humana que até então foi baseada na concepção teológica dogmática e que molda até mesmo algumas concepções jurídicas. Teilhard de Chardin resume essa preocupação na seguinte passagem de “*Comment je crois*”:

Existe uma dupla e grave dificuldade para nós em conservar a antiga representação do pecado original, e essa dificuldade pode exprimir-se assim: quanto mais nós ressuscitamos cientificamente o passado, tanto menos nós encontramos lugar, nem para Adão, nem para o paraíso terrestre. (Chardin, 1922, p. 62)

A princípio, poderíamos pensar que a ascensão de uma visão científica do mundo deveria fazer com que a nossa concepção de culpabilidade mudasse, mas isso não acontece porque o dogma e o mito estão baseados, também, na experiência do homem e representam uma verdade alegórica. Esta verdade alegórica, defendida por teólogos e também por alguns filósofos (Kant, Hegel, Schopenhauer), porém, seria representativa de uma tendência de condenação e de acusação do homem que ainda estaria sob a influência da doutrina do pecado original. Nos casos dos filósofos acima mencionados a filiação ao dogma é declarada e se torna fundamento de suas próprias filosofias.

Nolui intelligere: Culpa por ignorância.

A lógica da imputação pela ignorância é comum nos pregadores do século XVII. As excusas baseadas no apelo à ignorância da lei, da norma ou do próprio pecado e culpa são refutados veementemente como uma negligência culpada. Assim, para Agostinho, a ignorância é filha do pecado original assim como a concupiscência. De acordo com essa lógica imputativa, o homem é culpado por não buscar o conhecimento. Condena-se a “ignorância criminosa”, pois os mandamentos e a doutrina sagrada é amplamente difundida. Há, portanto, uma negligência culpada naquele que afirma não conhecer a lei divina. Pascal destaca que aqueles que pecam por ignorância o fazem porque querem. Esta ânsia de condenação admite alguma hierarquia, mas apenas no que diz respeito a temperatura do inferno. Agostinho admite, quanto ao ignorante, que “é possível que ele seja entregue a chamas mais suaves” (Agostinho, *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 3.)

Havia, de fato, até o século XVII, a crença segundo a qual aqueles que não soubessem explicitamente os fundamentos da doutrina cristã, como os mistérios sobre a santíssima trindade, por exemplo, não poderiam ser salvos. Durante esse período (Séc. XVI-XVIII) se debateu, segundo Delumeau, a questão das circunstâncias atenuantes sob a influência decisiva de Agostinho que era radicalmente contrário à ideia das atenuantes. Alguns casos são praticamente insolúveis como o caso das crianças que morrem antes da idade da razão e no caso daqueles que nunca ouviram falar do evangelho, os alienados, entre outros. Há um claro exemplo de como essas concepções atingiam a todos aqueles que conviviam nos ambientes das cidades e tinham acesso às discussões teológicas. A estrutura do inferno de Dante, dividido em sete círculos é um efeito do alcance dessa concepção e representa, antes de tudo, a dificuldade que os mestres responsáveis pela organização lógica da doutrina tinham em estabelecer uma hierarquia de pecados e da culpabilidade.

Nesse contexto surge uma distinção entre condição pecadora e culpabilidade individual. Paul Ricoeur, vai explicar, bem mais tarde, que “A condição pecadora não é redutível a uma noção de culpabilidade individual, tal como o espírito jurídico greco-romano a desenvolveu para dar uma base justa à administração da penalidade pelos tribunais”. (Ricoeur, 1978, p. 278)

A observação de Ricoeur é, sem dúvida, de suma importância, pois abre uma perspectiva de abordagem sobre a concepção de culpabilidade que estabelece uma clivagem decisiva entre o aspecto jurídico secular, civil, e a concepção teológica de culpa. Podemos afirmar, sob este ponto de vista aberto por Ricoeur que o pecado é universal e universalizante, na perspectiva teológica, mas a noção de culpabilidade obedece a uma escala gravidade de delitos. “O homem é inteiramente pecador mas é mais ou menos culpado.” (Ricoeur, 1978, p. 278). Esta diferença entre abordagens da culpabilidade não vai ser claramente observada nem na alçada da teologia tampouco na alçada do direito no decorrer de toda a história da normalização do comportamento pelas distintas e mutáveis formas de poder instituídas na Europa na idade média. A conclusão óbvia é que a noção de culpabilidade na esfera do direito sempre se misturou com a concepção de culpabilidade imposta pelas autoridades teológicas. Nesse cenário, afirma veementemente Delumeau, Santo Agostinho foi a figura de maior relevância e de influência determinante para os destinos da concepção de culpabilidade no ocidente.

Nesse sentido, Delumeau acrescenta que a influência de Santo Agostinho:

Orientou nossa civilização para o conhecimento e o aprofundamento do homem interior. Antes de Montaigne, As Confissões foram o mais vivo testemunho pessoal da literatura ocidental... mesmo se o apogeu da influência agostiniana se situou, em extensão e em profundidade, entre os séculos XV e XVIII, desde o fim da antiguidade o prestígio do bispo de Hipona não cessou de dominar a especulação teológica de expressão latina. Enquanto a tradição patrística se prolonga no Oriente sem solução de continuidade através de toda a época bizantina, a destruição do Império romano, ao contrário, deixou Santo Agostinho sem continuador e, por isso mesmo, aumentou a estatura do maior dos doutores latinos, ele que havia dado autonomia à teologia ocidental. Um afresco de Latrão da primeira metade do século 6º, que é a mais antiga representação do Santo, comporta esta legenda significativa: “Os diversos padres explicaram diversas coisas, mas só ele disse tudo em latim, explicando os mistérios no trovão de sua grande voz”. (Demuleau, 2003, p. 494)

Mesmo com a importância de Aquino e de síntese tomista, Agostinho é mestre privilegiado até mesmo por Aquino, a autoridade por excelência, o filósofo incontestado. Sua influência na concepção de culpabilidade, portanto, é decisiva e marcante, pois perpetua noções que nos acompanham até os dias de hoje.

Se acompanharmos a sequência histórica de sua influência também no que diz respeito às instituições veremos claramente o caminho que leva do rigorismo judicativo de Agostinho no que diz respeito às questões relativas à culpa, pecado original e da condenação humana, diretamente à existência e constituição do pensamento de Lutero.

A ordem franciscana reivindica a teologia agostiniana, em 1256 Alexandre IV funda a ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, que se tornará a quarta Ordem Mendicante que será a ordem de Lutero. Segundo Delumeau, a tendência pessimista do agostinismo se perpetua também pelas obras de Gregório de Rimini (Séc. XIV) que não poupa as crianças não batizadas da perdição eterna. O pessimismo teológico de Agostinho será uma das fontes diretas do que posteriormente se denominou como “pessimismo alemão” (*deutscher Pessimismus*), que tem importância decisiva para nosso trabalho.

O quadro que Delumeau apresenta a fim de fundamentar a tese segundo a qual a influência de Agostinho se perpetua através mesmo da Renascença e, mais do que isso, é uma das fontes de inspiração desse movimento é bastante complexa. Por um lado, há, de fato, o pessimismo agostiniano em relação à natureza humana, por outro lado, a retomada do

platonismo e da cultura grega representa, também a retomada de sua obra, pois, afinal, é Agostinho que incorpora em sua filosofia elementos do platonismo a ponto de dar origem à classificação posterior de neoplatonismo.

O que necessário destacar para os fins de nossa investigação e pesquisa é que nesse processo, apresentado aqui em linhas gerais, é a noção de culpabilidade não é atenuada tanto por efeito da influência de Agostinho quanto pelos próprios fundamentos da filosofia de Platão. Para ambos o homem é o ser culpado por sua incapacidade de administrar os interesses da alma em relação aos apetites do corpo. A ideia de valorização do homem e de resgate de uma concepção menos depreciativa do corpo pela renascença deve ser vista *cum grano salis*.

O otimismo humanista não representa, de forma alguma, uma concepção que nega a noção de culpabilidade humana com base em alguma inspiração filosófica ou cultural pré-cristã, seja ela grega ou latina. O caso do renascimento e do humanismo, obviamente, dá ensejo a um estudo mais aprofundado, que não pode ser desenvolvido aqui. Mas, é importante notar, a bem das teses que defendo nesse trabalho, que grandes expoentes do chamado humanismo renascentista estão mais envolvidos nos debates teológicos e, portanto, estão argumentando em um registro de aceitação explícita dos fundamentos imputativos da teologia cristã em relação ao homem e seu destino, como é o caso de Erasmo e de seu debate com Lutero.

Santo Agostinho, através de seu “*De Doctrina Cristiana*”, foi um guia e animador do humanismo, aponta Delumeau. A moda neoplatônica, a despeito do que se aprende nas escolas sobre a centralidade e a valorização do homem como centro da cultura no renascimento, guardava um corpus platônico enxertado de depreciação do homem pecador pela via agostiniana.

No status da infância a natureza culpada.

É a fraqueza dos membros infantis que é inocente, não a alma das crianças. (Santo Agostinho, Confissões, cap. VII)

Nos dias de hoje, provavelmente poucas pessoas de orientação católica se perguntam por que se batizam as crianças recém-nascidas. Como, via de regra, o costume tende a substituir a reflexão pouco tempo se perde com tais questões. Para nossa investigação, no entanto, essa questão é importante e nos conduz a respostas esclarecedoras em relação a natureza da culpabilização inata do homem. A explicação da doutrina católica para o batismo segue uma clara razoabilidade imputativa. A criança, "tendo nascido com o pecado original, têm necessidade de ser libertada do poder do Maligno e de ser transferida para o reino da liberdade dos filhos de Deus". A concepção da criança como um ser "preso pelo poder do maligno" se opõe a ideia de inocência atribuída à criança pela sensibilidade moderna. Esta concepção nos diz muito sobre a cultura de inculpação do homem no ocidente. As crianças natimortas representaram um grande problema, a princípio teológico e na prática ritualístico e de costumes. A necessidade de se batizar as crianças (e qualquer ser humano) antes de sua morte era uma questão de dimensões dramáticas.

A forma como se concebia a infância até, aproximadamente, o século XV oferece uma clara ideia de como se pensou a culpabilidade humana antes de ocorrer uma tênue ascensão da valorização da criança como efeito mesmo da iconografia que retratou Jesus um pouco mais dessacralizado através de Rafael, Corregio, Van Eyck e o próprio Michelangelo.

Antes de tal valorização e do aparecimento dos corais infantis religiosos, dos coroinhas e da moda dos cânticos de natal, a criança era considerada "um ser malvado e vicioso que que é absolutamente necessário treinar para que não se torne um mau indivíduo" (Delumeau, 2000, p. 504).

A Renascença exerce um papel importante na reabilitação da criança, afirma Delumeau, mas não a representa como um ser inocente. Pelo contrário, a criança pequena é considerada má. "Tão pequeno e já tão grande pecador" afirma Santo Agostinho nas "Confissões". A concepção é efetivada na iniquidade e como fruto do pecado nasce mais um pecador.

Os exemplos e citações podem ser muitos e escandalosos para a sensibilidade moderna influenciada pela cultura de valorização da infância e até mesmo pela cultura de direitos que recentemente foi francamente ampliada a fim de atender a humanidade dos infantes. O que nos interessa, no entanto, nesse contraste entre a concepção de infância medieval/antiga e a nossa concepção atual da primeira idade é uma ideia distinta de

justiça. Na contemporaneidade costuma-se eleger como máxima injustiça, como um mal incompreensível, as desgraças que acometem as crianças. Em franco contraste com essa concepção vemos Bossuet, no século XVII afirmar que o crime de toda criança é ser filha de Adão, ter nascido na fraqueza e na ignorância e que em seu coração existe a fonte de todos os males e desejos.

Foi por força dessas concepções que os males que atingiam as crianças não eram lamentados em um grau de tragicidade como o são nos dias de hoje. Além disso, as mortes eram muito mais frequentes. O auxílio da medicina moderna na prevenção de inúmeras doenças, o que diminuiu sensivelmente o número de mortes, contribuiu para ao aumento da sensibilidade em relação a mortalidade infantil a ponto de ser difícil imaginarmos a naturalidade com que a morte de crianças era recebida em séculos passados. Porém, mais do que simplesmente um fator científico, relacionado à evolução da medicina, a concepção religiosa também era determinante da sensibilidade da época.

A fraqueza é culpabilizada por ser sempre acompanhada da ignorância e do pecado. O homem é um fracasso. O diabo acedia as crianças e elas ainda não possuem as armas para a própria defesa. Com essa concepção, amplamente baseada na teologia da culpa de Santo Agostinho, a infância não é somente suspeita, ela é decididamente condenada assim como o homem isento da graça.

O mandamento pedagógico mais evidente que derivou dessas concepções da infância foi a tolerância em relação a fraqueza. Assim, deveríamos tolerar a natureza má das crianças para torná-las adultos mais civilizados, culpados por natureza, mas adequados ao convívio social.

Do ponto de vista da cultura moderna que tendeu, sobretudo no último século, a pensar a criança a partir de uma referência de inocência e pureza, a concepção medieval instruída pela hegemonia intelectual teológica de ascendência agostiniana parece, de fato, absurda. Vimos como uma cultura dirigente forma a consciência da época e molda sua sensibilidade no sentido de conceber como um mal menor aquele que se a bate sobre as crianças.

Mas, veremos que o processo de desculpabilização da “culpa inata” das crianças que se inicia e toma alguma força de persuasão através de representações artísticas posteriormente com a valorização da intimidade e privacidade burguesa seria um aspecto de um movimento maior no sentido da desculpabilização do homem.

O processo de desculpabilização do homem no século XX: O surgimento da Antropologia.

A desculpabilização da criança seria, então, parte de um fenômeno mais amplo que só mereceria considerações mais veementes com a grande ruptura representada por Darwin. Somente depois que a ciência apresenta uma teoria da origem humana que faz frente diretamente ao criacionismo é que a mentalidade europeia pôde começar a pensar em teorias de base antropológica e, a partir daí, pensar a culpa através da história das primeiras comunidades e agrupamentos humanos de um ponto de vista isento da influência da teologia. E, há que se notar, essa reação à uma nova perspectiva sobre a origem do homem não demorou. Se a obra de Darwin data da segunda metade do século XIX (A Origem das Espécies - 1859, e A descendência do homem - 1871), os primeiros estudos que foram realizados a partir de uma metodologia científica sobre cultura e religião já datam da primeira metade do século XX. “As formas elementares da vida religiosa” de Emile Durkheim é de 1912, e “O mal-estar na civilização” de Freud é de 1929. Nesse primeiro quartel do século XX os estudos sobre o totemismo já orientavam algumas reflexões sobre a origem da noção de culpabilidade existencial. Se pensarmos deste ponto de vista da maturação dos estudos sobre as origens culturais do homem a partir do método científico e mesmo de uma hermenêutica cultural, a obra de Nietzsche, mesmo não sendo possível considerá-la como uma investigação antropológica no sentido da nova ciência humana e do novo método que surgiam, representou, a meu ver, um avanço significativo na mudança de perspectiva dos estudos sobre origens e fundamentos da moralidade ainda no século XIX.

Mas a antropologia terá papel decisivo no processo de desculpabilização do homem do século XX. Em primeiro lugar porque é a antropologia que introduzirá a noção de relativismo cultural e colocará em questão a centralidade da visão europeia e cristã sobre a moralidade. O segundo motivo determinante de uma nova concepção sobre os fundamentos da moralidade está ligado aos novos estudos sobre as religiões que surgiram propiciados pelo método antropológico.

A metodologia científica impõe o princípio da neutralidade e condena o etnocentrismo, o eurocentrismo e a perspectiva única, mudando radicalmente a perspectiva sobre a moralidade. Se os costumes, as noções de bem e mal, as normas e regras sociais serão, a partir desse novo método, estudados sem a orientação de uma perspectiva teológica-dogmática mudará radicalmente a apreciação que o homem fará do “fenômeno” da

moralidade. Nesse sentido, pensou-se de imediato, a noção de culpabilidade seria alterada.

A princípio, poderia se pensar que a noção de imputação humana seria totalmente afetada por essa nova perspectiva e que se descobririam civilizações nas quais os modelos de normalização e julgamento seriam totalmente diversos. O que se comprovou, no entanto, é que existem proibições universais, normas muito parecidas entre culturas distintas, ao mesmo tempo em que existem diferenças significativas nos sentidos de valoração e de imputação em relação a casos e aspectos particulares.

Em suma, a antropologia não forneceu, no século XX, material suficiente para concluirmos nem que a culpabilização inata do homem é um aspecto exclusivo da cultura e da tradição judaico-cristã e nem que este modelo de culpabilidade apresenta uma universalidade.

O processo de descentralização da perspectiva de abordagem do tema da culpa proporcionado pelo surgimento das ciências humanas retirou da teologia a hegemonia e ampliou a possibilidade de retirar o tema da chave monoteísta baseada na ideia de uma transcendência como juiz da humanidade. A partir dos trabalhos de Freud, por exemplo, que considerava o tema da culpa como “o problema mais importante no desenvolvimento da cultura” (Freud, 1930/2010, p. 163), a noção de culpabilidade passa a ser apropriada a partir de uma perspectiva de oposição à noção de culpabilidade característica da religião cristã. Rompia-se, portanto com a ideia de pecado original e com toda a tradição agostiniana que acompanhamos aqui.

O que veremos é que a noção de uma culpabilidade inata, baseada na ideia de uma corrupção inerente à natureza humana, será substituída pela ideia de uma transgressão primitiva em relação a uma autoridade instituída, dessa vez uma autoridade terrena, humana, representada na figura da ancestralidade. O homem não será mais culpabilizado por uma divindade transcendente, mas continuará devedor de um antepassado e carregará a marca de uma oposição à norma instituída por uma autoridade castradora representada pela figura do pai, que, aliás, teria sido, para Freud, o modelo pelo qual ele teria projetado a ideia de autoridade divina.

Com isso, a raiz da culpabilidade é deslocada do universo da religião para o universo da antropologia, da psicologia e da psicanálise. Nasce neste momento uma perspectiva extremamente relevante para qualquer estudo sobre a culpa, a saber, a ideia e o propósito

de uma terapêutica em relação à culpabilização humana. Será nesta nova frente que mais uma vez colocaremos a questão sobre a possibilidade de fundamentar filosoficamente a concepção de uma culpa existencial humana. A questão é relevante, a meu ver, por ser determinante em relação aos propósitos da perspectiva de uma terapêutica da culpa. Em outras palavras, se, de fato, é possível estabelecer os fundamentos teóricos filosóficos que atestam uma culpabilidade existencial o projeto de uma terapêutica da culpa, isto é, da perspectiva de uma cura em relação aos sintomas culturais e psíquicos do sentimento de culpa, amplamente comprovados, tanto pela psicanálise, quanto pela psiquiatria, estaria fadado ao insucesso.

A questão não é mais, portanto, uma questão sobre a existência e o desenvolvimento da culpabilidade humana e sim se os sintomas da culpa podem ou devem ser encarados a partir de um ponto de vista da crítica filosófica.

2.3 Lutero e a mente escrupulosa.

Martin Luther e a extrema espiritualização da culpa.

O que é a má-consciência e em que sentido já se afirmou que o filósofo representa a má consciência de seu tempo? A “má consciência” é, de maneira geral, um profundo sentimento de mal-estar que geralmente está associado a um sentimento que aprendemos a interpretar como culpa. A figura de Lutero está marcada pela filosofia de Agostinho exatamente no aspecto a partir do qual se realizará uma revolução fundamental no espírito do ocidente, mas que, de alguma forma é uma revolução que não é explícita como aquela relativa aos costumes.

Até então, como vimos o problema da culpabilidade humana esteve relacionado com a interpretação que a tradição do pensamento antigo deu (ou criou) à tensão entre corpo e alma. Nessa concepção, no entanto, prevalece a crença na possibilidade de uma deliberação racional no homem. Com Lutero, no entanto, surge a ideia segundo a qual há no homem um elemento volitivo na composição do ato que não se deixa absorver na decisão racional. Isto significa, em outras palavras, que não existe uma autonomia racional no homem como acreditavam Platão e Aristóteles. Tratamos, aqui, do surgimento da corrente irracionalista, também denominada posteriormente de voluntarista, na filosofia.

Nas origens dessa concepção voluntarista do problema do mal e do pecado, portanto da culpa, está a doutrina do servo-arbítrio de Santo Agostinho. Na raiz da distinção agostiniana estão os conceitos de “consciência de si” e “amor de si”. A vontade humana deixa de ser aquela instância que está submetida ao arbítrio da razão e passa a exercer um papel central na teoria da ação de Agostinho. A ela (vontade), portanto, deve ser atribuído uma relevância maior no cálculo da culpa, mas, por outro lado, ela pode inocentar o homem se ficar provado que sua natureza imutável é volitiva. A questão da responsabilidade pelo ato figura, aqui, como uma questão central. Novamente estamos diante da atribuição de culpa à alguma instância que a assimile e novamente estamos adiante de entraves originados pelo discurso teológico. Dirigir a seta da culpa para a natureza significa direcionar a mesma culpa à Deus. Se esse raciocínio deve ser evitado no sentido de preservar a divindade da culpa é preciso encontrar no homem uma instância que seja imputável, uma vez que natureza e Deus se unificam sob o conceito de criação, nessa concepção. A atribuição da culpa à esfera humana é possível por ser o homem

distinto da criação natural. A caracterização da vontade será, portanto, direcionada a uma adequação à imputabilidade.

Se a sensualidade e a sexualidade, como vimos no capítulo anterior, eram determinantes da culpabilidade humana no contexto da obra de Agostinho, com a concepção de vontade como uma instância distinta da influência decisiva da racionalidade, um novo e mais poderoso inimigo da razão na luta pela determinação do agir entra em cena. Não que a sexualidade tenha perdido sua importância na tensão entre a inocência e a culpa humanas, mas, com a nova caracterização da vontade uma instância mais legítima de inculpação se manifesta. Nesta nova concepção antropológica, a sexualidade e sensualidade humanas são, de fato um mal ao qual se pode atribuir a culpa por suas ações e pecados, mas encontrou-se, na vontade, uma instância anterior de imputação. A vontade do homem é a única causa do mal, portanto, é o foco da culpa. A seta da culpabilidade já encontrou, então, sua última e definitiva direção. É a vontade que sucumbe às pressões da sensualidade e, portanto, é a ela que devemos acusar.

Nas bases dessa acusação, como explica Oswaldo Giacoia Junior em “Lutero: o monge impossível” está a ideia segundo a qual a lei e a vida são incompatíveis, isto é, a exigência da lei e a impossibilidade de seu cumprimento. Toda a concepção de redenção a partir da ação da graça e do ato do Cristo em relação à lei como substituição estaria relacionada com a ideia de impossibilidade de cumprimento da lei.

A partir dessas constatações iniciais que colocam em franca oposição a lei e a vida, nossa curiosidade se direciona naturalmente para a lei e para o pressuposto de sua necessidade. Se o cumprimento da lei é impossível, como vão argumentar o apóstolo Paulo, Agostinho e Lutero, por que ela se impõe como necessária? Ato de perversidade em relação a si mesmo ou anseio de perfeição? Forma de imposição de uma interpretação dominante ou natural evolução da lógica de oposição entre mente (alma) e corpo? Não podemos nos esquecer que a origem da ideia de necessidade da lei também está relacionada com o anseio civilizacional. Como Freud vai desenvolver posteriormente em seus textos de crítica da cultura, o papel da repressão (lei) em relação aos instintos humanos é determinante para o que se denominou de evolução do processo civilizatório.

Mas o próprio processo civilizatório, como também se traduz como desenvolvimento nas mais altas esferas da cultura apresentou no renascimento uma tentativa de superação dos antigos valores que julgavam o homem culpado, no modo como ele era concebido pelo

catolicismo. Essa possibilidade foi interrompida pela reforma e pelo reposicionamento que sua nova ética daria à culpa.

O fato de Lutero ter sido um monge agostiniano não é apenas simbólico e representativo de sua proverbial especialidade e obsessão em relação à questão da culpa humana, uma vez que foi defendida aqui a tese segundo a qual Santo Agostinho teria fornecido à tradição cristã talvez a maior argumentação a favor da legitimidade da imputação humana, o dogma do pecado original.

Alguns biógrafos apontam também que a personalidade de Lutero, supostamente portador de uma espécie de patologia compulsiva denominada posteriormente pela psicologia como escrupulosidade, que no contexto religioso da época obviamente não poderia ser diagnosticada, também teria contribuído para os intensos sofrimentos que o monge passou até a sua libertação pela concepção da doutrina da graça. A escrupulosidade, como patologia, nos coloca diante de uma questão que permite duas perspectivas: a compulsão detalhista em relação às próprias ações e ao escrutínio da consciência, característica da escrupulosidade, é causada por um sentimento de culpa exacerbado, anormal, ou a concepção de culpa, se levada ao seu verdadeiro sentido exige o escrutínio detalhista que o escrupuloso efetua?

O que é curioso na história e na doutrina desse profundo conhecedor dos labirintos da culpa humana é que sua doutrina da graça, apesar de fornecer alívio para milhões de cristãos ao longo da história da fé, que, supostamente, oferece uma verdadeira libertação dos sentimentos de inculpação que atormentam a escrupulosa mente religiosa não representa, de forma nenhuma, uma negação da culpa humana. Pelo contrário, Lutero é o grande perpetuador da ideia de culpabilidade na modernidade. Se a reforma foi, como defendem alguns, como que um primeiro movimento no sentido do esclarecimento europeu, no sentido de ter dado acesso ao texto e conseqüentemente à leitura crítica, ela não retiraria de seu lugar de proeminência a doutrina do pecado original. A batalha de Lutero também foi contra o corpo e sua natureza pecaminosa, a diferença entre sua doutrina e as tradicionais doutrinas ascéticas estaria no fato de o monge agostiniano ter descoberto uma maneira de equacionar, através da doutrina da graça eficaz e diante da caracterização da divindade como absolutamente compassiva em relação aos homens, o sofrimento causado pelo “sentimento” constante da culpa, o que não é pouco, admitamos, enquanto feito teológico.

Livrar o homem do tormento das tentações (*Anfechtungen*), no caso de Lutero, livrá-lo, ele mesmo, das inúmeras crises de consciência que o acometiam, era o objetivo central de sua busca. A questão central da doutrina da graça gira em torno do problema da culpa. A solução de Lutero para o tormento da má consciência do pecado não passa, em nenhum momento, por algum questionamento sobre a legitimidade da culpa humana. O que Lutero consegue com a reforma é aprofundar o problema para a perspectiva da consciência moral. Se o palco dos sentimentos de culpa, desde Platão e dos cultos órficos, é a consciência, pela interiorização que ocorre com a dicotomia corpo alma e da concepção de alma como uma instância de vontade e decisão (volitiva e decisória), o fórum no qual essa culpa se dissipava era mais público antes de Lutero. Isso se comprova pela natureza de mudança na forma como se abordou o fenômeno da penitência e, a meu ver, esse é um ponto crucial. A luta de Lutero, e sua revolução de costumes, é contrária à natureza da penitência e não contra a culpabilização. Talvez contra a culpabilização pública e rentável oferecida pela igreja, mas nunca contra a culpabilidade essencial humana, em relação a esta ela se intensifica. Lutero espiritualiza ainda mais a culpa, a relação do culpado com sua redenção desse fardo é questão mais íntima agora e foi, segundo seus biógrafos o seu acento agonístico e seu traço de autenticidade. A vida monástica à qual ele se dedicou de maneira obsessiva, isto é, o ascetismo e suas supostas soluções e ganhos, não foram suficientes para Lutero pois ele percebia cada vez mais que o exercício de desprendimento do corpo não é eficiente, abriga uma ilusão, um engano fundamental. O problema da culpa, uma vez interiorizado na consciência humana, nunca receberá alívio pelo exercício de domínio do corpo.

A solução de Lutero foi a intensificação da espiritualidade e a partir dessa intensificação ele conseguiu uma espécie de liberdade em relação à culpabilidade, mas reconhecendo sua imputabilidade inquestionável e transferindo para a instância acusadora a própria redenção da culpa.

Na denominação da doutrina da justificação por graça e fé de Lutero, nos interessa, aqui, o termo justificação. O que justifica o homem, sendo a graça e a fé, é aquele que reconhece que estas justificativas como suficientes para a redenção. Este ente que justifica, que aprova a redenção, é o juiz do homem. Esse juiz supremo é o seu acusador. Nesse sentido, na estrutura da teologia luterana ele é o correspondente lógico da culpa humana, aquela instância que o acusa é a mesma que o salva da culpa (redenção).

Essa capacidade de resolver esse profundo problema de má consciência através da impossibilidade de eliminar a própria culpa, somente traz para o limiar da modernidade uma intensificação da noção de sujeito como foco da imputação. A responsabilidade pela culpa recai sobre o homem moderno, reformado na forma como ele se penitencia.

Não é à toa que uma das questões centrais da reforma protestante foi a questão da penitência, isto é, das indulgências, que seriam as instituições, interpretando em favor de nossa perspectiva investigativa, através das quais adquiria-se a atenuação de sua culpa temporal. A remissão, total ou “parcial”, da “pena temporal devida”, para a justiça de Deus. Se, com a hegemonia da instituição católica o teatro da expiação era, de certa forma, público, ele, agora, com a internalização dos princípios espirituais da reforma, ele se desloca do público para o privado. Esse movimento de espiritualização representa, a meu ver, a intensificação da culpa. É nesse sentido que, segundo Nietzsche, a tradição protestante aprofunda muito mais a noção e a percepção da culpa do que a tradição católica. O exemplo usado por Nietzsche, desse afrouxamento da moralidade no catolicismo é a emblemática figura do papa Alexandre VI (Rodrigo Bórgia). Segundo Nietzsche, Lutero consegue, com sua obsessão pela espiritualização da penitência, reverter uma tendência de humanização do próprio cristianismo representado enfaticamente pela figura desse papa demasiado humano. “Os alemães privaram a Europa da última grande colheita de civilização que houve para a Europa a do Renascimento.” (Nietzsche, 1974, p. 368).

Lutero teria, de fato, restaurado a moralidade da igreja com sua experiência da visita crítica à Roma, mas sua restauração representa, na interpretação de Nietzsche, um retrocesso e não um avanço no sentido de livrar o homem da culpabilidade. A inusitada interpretação nietzscheana vê na corrupção do catolicismo uma efetiva substituição do modo como se imputa ao domínio da necessidade natural característico do comportamento humano com a vaidade, o prazer e o egoísmo uma verdadeira negação da moralidade como aquela “construção etérea, fictícia, a rigor, tão desprovida de sentido, aos olhos da ciência, como as noções de vício e virtude, mérito e culpa, punição e recompensa.” (Giacchia, 2017, p. 97)

Assim, Lutero seria um algoz mais refinado, no sentido de transferir a culpa para uma instância na qual ela não teria a eficácia da penitência pública, material, nem mesmo o alívio provisório e precário da paga de um delito por uma moeda falsa, ilegítima. O homem, enquanto consciência sincera diante da culpa não possui a moeda adequada ao

pagamento pelo delito, por isso é tanto mais culpado pois sua dívida é paga por outro. Nessa lógica, devemos viver, felizes, com essa constatação, pecamos e quem paga nossa dívida de culpa é Deus. A psicologia da culpa ganha mais um elemento de sofisticação e intensificação da culpa, pois além de culpados não podemos pagar pelo que cometemos, somos, nada em relação às nossas ações. O que denomino intensificação, aqui, vai no sentido de que, se fossemos capazes de pagar pelo delito que cometemos seríamos mais reconhecidos como responsáveis por nós mesmos. O criminoso se sente importante quando é punido. Quando a punição é o perdão o criminoso se sente humilhado. Seu crime perde o significado. Em última instância, a ideia da graça eficaz e do perdão rebaixam o homem à um tipo de sentimento de culpa ainda mais intenso que a mera culpa pelo ato (delito). Essa psicologia perversa aponta para a falta de autonomia do homem. No fundo ela concorda com a tese da negação do livre-arbítrio. Ora, ele agiu não por si mesmo, mas por necessidade natural, portanto não é imputável, mas seu mundo só pode ter sentido se imperar uma noção de justiça na qual ele tenha algum status de agente.

E a insistência de Lutero contra as indulgências e a favor de uma internalização mais radical da culpa se dá pela excentricidade de sua personalidade. É proverbial sua obsessão pela confissão e conhecida a sua insistência na meticulosidade da rememoração dos pecados. Certa vez, narram os biógrafos, seu confessor, Staupitz, chega a aconselhá-lo a retornar com um pecado de verdade e não com os filigramas de sua consciência atormentada.

A mente escrupulosa.

Assim como já se aludiu à natureza crítica incessante da razão e à sua necessidade de examinar as próprias produções ao extremo de suas particularidades como uma tendência que compromete a própria razão em seus intentos, a mente escrupulosa, espécie de doença lógico-moral que acomete algumas pessoas já foi diagnosticada como um real problema psicológico. Não se trata, aqui, de afirmar que Lutero tenha sido portador da escrupulosidade.

O escrupuloso é aquele que vive imerso em seu ambiente mental povoado de dúvida sobre sua retidão moral. Essa condição psicológica produz uma espécie de ofuscamento da própria razão. Permanece em seu cotidiano um espírito contínuo de insegurança e temor em relação ao seu comportamento e do julgamento que esse comportamento possa receber. Na época de Lutero era comum a ideia da importância de confessar todos os

pecados. O escrupuloso, além de perceber que essa é uma tarefa impossível ao próprio funcionamento da mente pensa que está sempre prestes a infringir alguma regra capital. O escrupuloso não tem paz e não aceita a ideia de que chegou a um estado desejável de comportamento, pois conhece sua natureza e percebe sua reincidência como necessária e não contingente. Essa constatação requer outra providência muito além da confissão.

A fim de não recairmos em anacronismos e diagnósticos retrospectivos, é preciso lembrar que na época de Lutero, sobretudo no contexto dos monastérios, comportamentos obsessivos eram mais comuns dado o próprio rigor da vida monástica. O mais importante, a meu ver, nesse caso é chamar a atenção para a existência de patologias, hoje catalogadas, que possuem como origem a escrupulosidade do escrutínio da mente em relação ao próprio comportamento.

Necessidade natural: *sola fides, sola gratia e sola Scriptura*, - *sola culpa*

A possibilidade de conceber o todo como algo regido pela necessidade natural posiciona o homem na mesma ordem que o animal. Ou se desfaz a distinção entre os dois mundos, da cultura e da natureza, ou se aceita a ideia de transição entre os dois mundos, mas aí deve pensar sem a concepção de essências (animal racional, alma, criação, imagem e semelhança de Deus). Assim a concepção da humanidade como transição (a imagem da corda que ata os dois lados do mundo) entre o animal e o ideal de espiritualização do humano, diz respeito à mesma questão sobre a ordenação moral do mundo, se há ou não uma ordem moral além da ordem física.

Do ponto de vista de uma investigação sobre a permanência das tendências imputativas na cultura, Lutero e toda a sua revolução religiosa teria representado mais um impulso daquela natural resistência da tendência a interpretar o mundo das ações a partir do princípio da necessidade e que terá sua fisionomia científica logo que a filosofia das luzes iniciar sua influência. Para combater a filosofia das luzes e sua aposta na razão, é preciso, como Lutero o fez, investir no irracionalismo e no pessimismo.

O que chama a atenção ao contemplarmos o horizonte do pensamento alemão depois de três séculos da investida luterana contra a inocência do homem e do devir é que ao seu lado estaria, ainda, na direção tanto do irracionalismo e do pessimismo, aquele que foi, segundo, Nietzsche, o mais sincero pensador de assuntos morais, o filósofo do pensamento único e da metafísica da vontade, Arthur Schopenhauer. Antes disso, no entanto, Immanuel Kant vai colocar a culpa nos limites da própria razão.

Mas foi Nietzsche quem apontou para uma característica e uma consequência que não pode passar em branco em relação à teologia luterana e o problema da culpa. Na concepção da doutrina da graça eficaz a expiação de Cristo é necessária para que os efeitos dessa graça sejam, de fato, suficientemente eficazes em se pensando a necessidade da justificação humana, sua redenção. Nietzsche considera que o Deus crucificado seria na verdade um grande contrassenso pois o próprio Deus ter que morrer crucificado para que o homem seja justificado corresponde a um aumento da culpa humana. No final a culpa é reafirmada na consciência humana. A graça seria um alívio, mas não a cura para o sentimento de culpa pois por nossa natureza causamos a necessidade da morte sacrificial da divindade. A consciência de sua condição de pecador, culpado pela morte de um Deus reforça a mordida da consciência. O que Lutero proporciona é uma ampliação da culpa e do sentimento de culpa para o homem moderno.

A suspeita de Nietzsche é a de que por detrás da doutrina da graça e da salvação pelo sacrifício divino esteja apenas a vitória dos instintos gregários e do sujeito transcendental. Nessa concepção nietzscheana a fé seria apenas a vitória dos padrões sociais gregários da razão travestida em uma mística e com uma aura de santidade. Mesmo nessa condição de salvo e redimido, o homem continuaria a sentir sua parcela de culpa continuamente em uma tradição de auto-imputação doentia. A doutrina da salvação pela graça acentua a ideia segundo a qual nossas ações não possuem eficácia e validade ética suficiente, exatamente por nossa natureza corrompida pelo pecado.

Identificar e reconhecer a influência de Lutero na cultura alemã é como conhecer a própria cultura alemã. Tanto os costumes relacionados a comemorações religiosas até à própria ética laica do povo alemão estão perpassados pela influência das doutrinas de Lutero e de sua postura religiosa, política e revolucionária. À respeito da formação da moderna língua alemã necessitaríamos de todo um estudo para estabelecer o marco que foram as traduções de Lutero e suas contribuições para o léxico germânico moderno. Em relação ao nosso tema propriamente dito, o sentido da culpabilidade na cultura, é necessário destacar que a maneira e a forma como os alemães se relacionam com dinheiro e com suas economias também tem raízes no pensamento de Lutero. A condição religiosa adentra a condição econômicas de várias formas. Para Calvino, por exemplo, a habilidade individual de enriquecer era um sinal de reconhecimento divino, para Lutero, de certa forma, a acumulação indiscriminada de dinheiro era vista como algo, no mínimo, suspeito. Os cristãos deveriam trabalhar para a comunidade, não somente para si próprios e, portanto,

não acumular para si as riquezas. O conceito de ocupação, trabalho, profissão, (*Beruf*) era visto como vocação (*Berufung*). O lucro não era o objetivo final, e sim a redistribuição da riqueza entre os próximos. Isso já foi denominado, grosso modo, como uma espécie de cultura de "socialismo luterano", que teria sido difundido na Alemanha e na Suécia. Para alguns essa seria a base do que mais tarde será desenvolvido teórica e politicamente como Estado de bem-esta, ou, pelo menos teria inspirado tal concepção. Assim, fica indicado que, da mesma forma que existe nessa cultura um ensinamento moral direcionado à vida cotidiana segundo o qual deve-se evitar ostentações e deve-se trabalhar para a comunidade. Nessa concepção, o ato de economizar dinheiro, e não acumular, e ter as contas "honradas" é algo visto como uma qualidade. Da mesma forma que não se orienta a ostentar e acumular se orienta para não se endividar. Nesse contexto cultural, que chega até nós de várias maneiras e por vários costumes não seria coincidência que a palavra para dívida (*Schuld*) fosse a mesma palavra para culpa.

Mas não é somente Lutero que sustenta que o núcleo do problema está na natureza humana, Kant, com a doutrina do mal radical argumentará no mesmo sentido.

2.4 Kant: Uma batalha contra a heteronomia das causas suficientes.

A definição de imputação, aceita amplamente na filosofia moral, estabelece que se a vontade não puder ser considerada como livre, viveríamos sob o império da causalidade natural. Essa causalidade já foi denominada como a “heteronomia das causas eficientes” e representa a submissão das ações humanas à cadeia natural da causalidade. Se, de fato, estivermos nessa condição não pode existir um sentido para um juízo moral sobre o valor das ações humanas.

A consequência dessa constatação, se ela for possível, seria a impossibilidade de imputação e de responsabilização “moral” do homem em relação às suas ações. Nesse sentido seria razoável afirmar que os homens não seriam, eles mesmos, os sujeitos de seu agir, “ao invés disso, seriam, em suas ações, como que “agidos” por seus impulsos, postos em movimento pelo mecanismo da natureza, que operaria também como causalidade de seus atos de vontade.” (Giacioia, 2017, p. 86)

A terceira antinomia da razão estabelece que há dois sentidos para a liberdade humana. O sentido transcendental e a chamada liberdade prática. A liberdade transcendental é concebida por Kant como sendo a capacidade que os seres humanos possuem de iniciar uma série de eventos (uma cadeia causal) no mundo em que vivemos sem, necessariamente, serem determinados por alguma causa precedente no tempo. Já a liberdade prática é concebida como sendo aquela que detém uma independência da vontade em relação aos objetos da sensibilidade que atuam sobre nosso corpo e mente.

A solução para o problema da liberdade em Kant passa pelo estabelecimento de dois aspectos relacionados às ações humanas, a saber, a distinção entre o caráter inteligível e caráter sensível. Segundo essa distinção, o que percebemos como regular em nossas ações, no espaço e no tempo, e que estão sempre determinadas pela lei de causalidade, seria a expressão de nosso caráter empírico.

Como fenômeno, nossas ações são a decorrência direta de nosso caráter e estão relacionadas com o que as antecede no tempo. Assim, como todos os outros eventos da natureza, seguimos a ordem natural de causa e efeito, no tempo.

No que diz respeito ao âmbito prático da razão, no entanto, a liberdade deve ser compreendida com uma espécie peculiar de causalidade. A lei dessa causalidade, no caso da modalidade da razão prática seria a lei moral. A lei moral surge de uma espontaneidade

da razão como regra para a vontade. A lei moral pode ser um princípio causal para as ações humanas. É como se a vontade fosse dotada de uma razão prática inerente a ela.

Se seguirmos essa orientação de Kant, o que deve ser considerado, julgado, como moral é sempre esse ato de adesão ou não à lei moral. Mas as ações humanas, sabemos, não são determinadas apenas pela ideia da lei moral. Nossa vontade é determinada pelo aspecto sensível, isto é, pelos motivos relacionados com o corpo e não somente com a mente.

Assim, podemos afirmar que, segundo Kant, as ações que podem ser ditas como ações verdadeiramente livres seriam apenas aquelas que são decorrentes de máximas que estão em conformidade com a lei moral. Essas máximas são representadas pela forma do imperativo categórico.

O imperativo categórico é enunciado com três diferentes fórmulas (e suas variantes).

Lei Universal: "Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal." Variante: "Age como se a máxima da tua ação fosse para ser transformada, através da tua vontade, em uma lei universal da natureza."

Fim em si mesmo: "Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio."

Legislador Universal (ou da Autonomia): "Age de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas." Variante: "Age como se fosses, através de suas máximas, sempre um membro legislador no reino universal dos fins." (KANT, 2007, p. 80)

As ações que são decorrentes de máximas que possuem seu conteúdo material dominante e que, portanto, foram causadas por uma máxima extraída de motivações sensíveis, não são conformes a essa concepção de liberdade, mas estão ligadas ao que, em nós, obedece a lei da natureza (causalidade natural).

Será na resposta à questão sobre a dificuldade em se determinar como um ser racional finito se inclina numa ou noutra direção: “ou pela lei moral da razão, ou pelos impulsos da sensibilidade, sem que com isso se destrua a possibilidade de imputação tanto num caso como no outro.” (Giacioia, 2017, p. 86) que Kant irá confirmar sua posição a favor

da necessidade de imputação humana (culpabilidade), pois esta estará garantida (legitimada) por um mal radical.

Diremos, pois, a propósito de um destes caracteres (da distinção do homem quanto a outros possíveis seres racionais): é-lhe inato; e, no entanto, aquiescemos sempre em que não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor.

Em sua caracterização do homem, enquanto ser racional e livre, Kant precisa articular as condições relativas à natureza humana, que o condicionam com uma suposta disposição originária para a possibilidade de fazer o bem, seguindo a lei moral. A ética de Kant a via depender, em última instância da possibilidade de o homem agir de acordo com a lei. Por outro lado, Kant vê no homem uma propensão para o mal.

Qual seria, de fato, então, a verdadeira natureza do homem, uma propensão para fazer o bem ou uma propensão para fazer o mal? A resposta que Kant dará à esta questão determinará seu juízo sobre inocência e culpa no âmago da natureza humana e sua posição no contexto dessa história da imputabilidade humana.

Em última instância, se sabemos que Kant está dialogando com a tradição da teologia cristã, ele deverá se posicionar em relação à origem do mal, que, no fundo é nossa questão fundamental, a bem dizer. Mas, já sabemos, que essa é a uma questão, também, sobre o livre-arbítrio e o pecado original. A questão gira em torno de saber sobre a origem do mal no mundo, se ela pode ser atribuída à responsabilidade humana ou não.

Kant formulará o conceito de mal radical a partir de um intrincado conceitual sobre as motivações do agir humano e de suas propensões a seguir os estímulos externos e internos.

Para Kant, o exercício da liberdade humana, em seus resultados empíricos aponta para uma inclinação para o mal. O homem pode, de fato, escolher entre efetivar sua disposição originária para o bem ou pode dar vazão à sua inclinação natural para o mal.

Para caracterizar o homem a partir de sua natureza Kant propõe analisá-lo do ponto de vista de três elementos que formam sua determinação. Estes elementos constitutivos do homem são sua disposição para a animalidade, sua disposição para a humanidade e sua disposição para a personalidade.

Animalidade: o homem como ser vivo. Esta disposição está relacionada com o que é instintivo, desprovido de razão. O amor de si, como em Agostinho, o egoísmo natural, tendência à autoconservação e propagação da espécie e o instinto gregário. Os vícios dessa condição são relacionados com a brutalidade humana (bestiais: gula, luxúria e a ausência da lei).

Humanidade: O homem necessita de uma comparação de sua identidade em relação aos outros. Assim ele se equipara com os demais humanos no sentido de uma igualdade. Dessa noção de igualdade nasce a rivalidade, pois pensa que não pode haver superioridade de um homem em relação a outros homens.

Personalidade: esta é a disposição ligada à faculdade de determinar o arbítrio, ela determina a suscetibilidade do homem em relação ao respeito à lei moral.

As disposições humanas determinarão a tendência de seu agir. Não podemos, portanto, como homens, responder pela natureza de nossas ações? A resposta de Kant aponta para existência de um mal radical em nossa constituição deliberativa. Podemos e devemos ser culpados por nossas ações no sentido de sermos livres em relação à suscetibilidade (propensão) em relação à uma máxima que contenha um princípio mal. Devemos lembrar, também, que Kant aponta pontos de fraqueza na constituição do caráter humano, essas características seriam a fragilidade, a impureza e a própria malignidade.

A malignidade é um verdadeiro “estado de corrupção” do homem. O homem teria uma inclinação para subordinar a lei moral a outros móveis que não seriam móveis morais.

O mal não se consubstancia em si mesmo na concepção kantiana, apenas o ato do homem, que tende para essa inclinação em relação a móveis não morais é que pode ser designada como maligna. Ora, se é a partir da ação humana que se origina uma noção do mal no mundo, a responsabilidade, de qualquer forma, pelo mal reside no homem, em última instância em sua liberdade) e não na divindade criadora.

O fundamento deste mal não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, na sensibilidade do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes. Pois, além de não terem qualquer relação direta com o mal (pelo contrário, proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar na sua força, para a virtude), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congénitas,

não nos têm como autores), mas sim pela inclinação para o mal, a qual, enquanto concerne à moralidade do sujeito, por conseguinte, nele se encontra como num sujeito livremente operante, tem de poder ser lhe imputada como algo de que ele é culpado, não obstante a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo que se deve dizer que se encontra no homem por natureza. (KANT, 2008, p.48)

O problema da natureza humana se anuncia como o foco central da possibilidade de imputação do homem e da inocência divina. Se a culpa do homem é inata e Deus não é responsável pelo ato humano e sua tendência ao mal (liberdade humana), somente ao homem cabe a culpa pelo mal e por toda a sorte de penitências e castigos atribuídos a origem desse mal.

Esta culpa inata (*reatus*) – que assim se chama porque se deixa perceber tão cedo como no homem se manifesta o uso da liberdade e deve, no entanto, ter dimanado da liberdade e, por isso, lhe pode ser imputada – pode ajuizar-se, nos seus dois primeiros graus (o da fragilidade e o da impureza), como culpa impremeditada (culpa) mas no terceiro, como premeditada (*dolus*), e tem por carácter seu uma certa perfídia do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as ações não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei. (KANT, 2008, p.45)

A culpa tem sua origem na liberdade humana. O homem é livre, mas possui uma tendência, uma inclinação para o mal. Ocorre-nos saber o estatuto real do que Kant entende por inclinação. Certamente será um apelo de sua natureza que pode ou não ser atendido por sua instância decisória, por sua deliberação última. Mais uma vez o problema da relação entre a liberdade e a necessidade entra em cena. Determinismo (inclinação, tendência, propensão) e liberdade se contrapõem.

A culpa humana é concebida, em última instância, por Kant, como uma herança como “uma participação pessoal dos nossos primeiros pais na defecção de um rebelde réprobo” (Kant, 2008, p. 48)

As três Faculdades chamadas superiores (nas escolas superiores) tornam para si compreensível, cada qual à sua maneira, esta herança: ou como enfermidade hereditária, ou como culpa hereditária, ou como pecado original. 1. A Faculdade de Medicina conceberia o mal hereditário porventura como a bicha solitária, a cujo respeito efetivamente alguns naturalistas opinam que, por não se encontrar nem num elemento fora de nós nem (do mesmo gênero) em qualquer outro animal, deve já ter estado nos primeiros antepassados. 2. A Faculdade de Direito considerá-la como a consequência jurídica da tomada de posse de uma herança que por eles nos foi deixada, mas lastrada com um pesado crime (pois ter nascido nada mais é do que adquirir o uso dos bens da Terra, enquanto são imprescindíveis à nossa permanência). Temos, pois, de pagar (expiar) e, todavia, somos no fim arrojados (pela morte) desta posse. Quão justo é em conformidade com o direito! 3. A Faculdade teológica consideraria este mal como participação pessoal dos nossos primeiros pais na defecção de um rebelde réprobo; quer nós próprios (se bem que agora de tal conscientes) tenhamos então cooperado, quer agora, nascidos sob o seu domínio (como príncipe deste mundo), deixemos apenas que nos agradem mais os seus bens do que o mandamento supremo do soberano celeste, e não possuamos fidelidade suficiente para nos arrancarmos a esse domínio, e por isso temos também de partilhar no futuro a sua sorte. (KANT, 2008, p.48)

A participação pessoal que temos em relação a nossos primeiros pais rebeldes alude ao pecado original e à natureza adâmica, inclinada para o mal, presente no homem. Kant figura, depois de toda sua sistematização racional e deontológica da ética, como um dos acusadores mais radicais apesar de sua fachada racionalista e iluminista. O juiz se sofisticou e o dedo da culpa aponta, também, para o homem de conhecimento. As acusações da religião são adaptadas à linguagem filosófica, com isso a tese da

imputabilidade humana ganha um forte aliado. Subestimar a contribuição de Kant em relação à cultura da culpa e atribuir sua influência apenas a aspectos teológico-filosóficos é, a meu ver, um erro fatal na interpretação da cultura ocidental em geral, pois sua influência em relação ao universo jurídico moderno e contemporâneo é determinante para a assimilação da ideia de culpabilidade e da consequente noção de penalidade.

Mas a estrutura da acusação de Kant guarda um resquício teológico que compromete toda sua argumentação. Pelos menos esta é a crítica que sua ética deontológica sofre de gerações posteriores. O problema dessa ética estaria em sua pressuposição da lei como algo válido por si só, anterior à experiência.

Schopenhauer acusa Kant de ter se apropriado conceito teológico de lei divina para impor sua fundamentação da moral. Nesse sentido, Kant, segundo Schopenhauer, teria cometido uma *petitio principii*, isto é, teria incorrido em uma clássica falácia na tentativa de provar a legitimidade de sua doutrina ética. Aquele que se revelaria também um moralista e, portanto, um acusador do homem, mesmo de uma perspectiva ateuísta, antes realizará uma severa crítica à noção de culpa ligada a ideia de “Lei”. Na base da crítica de Schopenhauer à ética kantiana reside um intrincado problema relativo à uma questão que depois irá incomodar aos próprios filósofos que, de certa forma, superaram a perspectiva teológica, a saber: se o homem é, por princípio, culpado, quem formulou a lei que o condena?

Capítulo 3. A herança de Lutero: Os alemães (Sec. XIX), Inocência e culpa do devir.

3.1 O problema da culpa na filosofia de Schopenhauer.

Em sua obra capital, *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer afirma que, “Não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa” (Schopenhauer, 2005, pág. 222). A tese de Arthur Schopenhauer sobre a “ordenação moral do mundo” (*moralische Weltordnung*) constitui-se como uma das referências para a compreensão da cultura europeia do final do século XIX e de boa parte do século XX, sobretudo no que diz respeito à ética e à estética. Da mesma forma os ecos do projeto de “transvaloração dos valores” (*Umwertung aller werte*) de Friedrich Nietzsche como sendo, segundo o filósofo, “a mais longa auto-superação (*Selbstaufhebung*) da Europa” (Nietzsche, 2001, p.256), se constituem, hoje, propriamente, como elemento definitivo da cultura contemporânea.

O impacto da perspectiva ateuista, mas de inspiração cristã e budista, característica da moral da compaixão de Schopenhauer e do projeto de transvaloração de Nietzsche não foram totalmente compreendidos em seus alcances, influências, e sobretudo em seus efetivos conflitos. Por todo o universo da cultura europeia e ocidental ecoam as influências de suas filosofias e de suas visões éticas. O que se pode notar em uma apreciação mais acurada da cultura contemporânea, talvez por influência da incorporação de suas ideias no movimento filosófico denominado pós-estruturalismo ou mesmo no chamado pós-modernismo em geral, é que a influência de Nietzsche se faz mais evidente do que o alcance do legado de Schopenhauer. Este último, porém, foi responsável por empreender uma verdadeira revolução no pensamento ocidental que pode ser evidenciada em vários sentidos.

A enfática valorização da obra de Schopenhauer, realizada por Horkheimer na primeira metade do século XX, a inscrição do filósofo no programa de “*agregation*” de filosofia, como notou Alain Roger no prefácio à edição brasileira da obra “*Sobre o Fundamento da Moral*”, o crescente número de publicações e traduções de qualidade tanto na Europa como no Brasil, ampliam o interesse sobre a obra do filósofo de Frankfurt. A introdução, efetuada por Schopenhauer, no cenário filosófico do século XIX, de uma metafísica imanente fundamentada em um princípio irracional, a negação de uma

transcendência para o universo da metafísica e da ética e a aproximação com a tradição do pensamento religioso oriental, já seriam suficientes para sustentar sua originalidade e relevância.

Além destas destacadas características, fundamentais para o que foi desenvolvido no pensamento europeu dos séculos posteriores e determinantes do próprio pensamento de Nietzsche, Schopenhauer desenvolve uma metafísica que pretende se distanciar do dogmatismo, afirmando seu fundamento na experiência e, portanto, se aproximando de um ideal filosófico rigoroso no método e preocupado com a demonstração empírica. No entanto, ao mesmo tempo que adota essa perspectiva filosófico-metodológica próxima do ideal científico, embora recusando a definição kantiana de filosofia como “ciência” a partir de meros conceitos, no campo da ética, seu sistema se aproxima do cristianismo, reconhecendo verdades alegóricas no corpo doutrinário da fé cristã, sobretudo a partir das interpretações de Lutero.

A opção interpretativa de Schopenhauer sobre a ordem moral do mundo, isto é, do significado da ética, da moral e das ações humanas no horizonte de um mundo descentralizado pela ausência de uma ordem transcendente, poderia ser a negação de ordenação moral. Essa negação de um sentido moral para o mundo, no entanto, é descrita pelo filósofo como uma verdadeira “perversidade da mentalidade humana” (*die eigentliche Perversität der Gesinnung*). Schopenhauer adota o dogma do pecado original como uma verdade (alegórica) de seu próprio sistema e lança mão de um juízo condenatório em relação ao mundo (ao vir-a-ser / ao devir) e ao universo humano. “Pois o delito maior do homem é haver nascido” (Schopenhauer, 2005. P. 453). Tal julgamento aponta para um fundamento cuja história conceitual e assimilação pela cultura ocidental se revelam como uma das mais complexas da jornada humana, a saber o conceito de culpa (*Schuld*). Schopenhauer afirma a culpa como constitutiva da lógica estruturante de sua concepção de ordenação moral do mundo.

A partir desta constatação, evidenciada e reiterada por toda obra de Schopenhauer, é possível reconhecer e compreender a dimensão de uma oposição fundamental entre as concepções de Schopenhauer e de Nietzsche, entre as duas filosofias. Lançaremos mão, aqui, da contraposição com a perspectiva nietzschiana a fim de analisar e compreender o ponto de vista de Schopenhauer sobre a ordenação moral. Para Schopenhauer o devir carrega consigo uma culpa essencial e primordial, isto é, o vir a ser é marcado

essencialmente por uma malignidade culpabilizada, ao mundo o filósofo dirige seu juízo condenatório fundamentado em sua metafísica da vontade.

No capítulo 63 do Mundo, dedicado à “justiça eterna” (*ewige Gerechtkeit*) Schopenhauer afirma que, se pesarmos em uma balança dor e penúria veremos que elas são “equivalentes à culpa” dos seres que afirmam a vontade a todo instante em suas existências temporais enquanto fenômenos da vontade. Nietzsche, por outro lado, se coloca como aquele que descobriu a artimanha ético-cultural de imputação do devir levada a efeito por indivíduos cuja tipologia psicológica e de vida fizeram de seu recuo patológico em relação à toda afirmação do viver uma forma de dominação e espiritualização culturalmente vencedora. Nesse sentido Nietzsche pretende purificar a inocência do devir de sua contaminação imputativa personificada em uma divindade julgadora-credora.

A oposição Schopenhauer-Nietzsche, em última instância diz respeito à inocência e à culpa, isto é, à oposição entre uma tese que vê no devir uma inocência primordial e, portanto, pretende afirmar o vir a ser sem as matrizes metafísicas que encaminham ao apelo à transcendência e ao ascetismo e outra que vê na existência mesma uma culpa a ser expiada. Desta oposição, como horizonte especulativo, deriva o tema desse projeto, mas é preciso notar, desde já, a opção por analisar a questão apenas do ponto de vista da tentativa de compreender os pressupostos da sustentação da tese da “ordenação moral do mundo” por Schopenhauer. Para este a ordenação moral, uma ordem e legitimação das coisas, só pode ocorrer através da expiação de uma culpa primordial e essencial.

Para Nietzsche a interpretação que vê uma culpa no âmago do devir tem origens mais humanas que metafísicas. A chave para a compreensão dessa oposição titânica passa, a meu ver, pela interpretação do fenômeno e significado do sofrimento humano e pode nos dar elementos para o exame dos pressupostos filosóficos. Para Schopenhauer, a ordenação moral, isto é, uma ordem e legitimação das coisas, só pode ocorrer através da expiação da culpa, exatamente porque somente uma lógica de expiação, de pagamento por uma dívida, explicaria o sofrimento, que não pode ficar sem justificativa.

Deve-se notar, aqui, que a simples admissão de um sofrimento sem um sentido e ou uma justificativa (legitimação) impediria uma ordenação moral, isto é, a admissão de um sofrimento sem um sentido instala um absurdo, uma falta de ordenação. Assim, Schopenhauer não pode abrir mão desse conceito para que seu sistema mantenha um

sentido ético. Nietzsche retoma o problema do sentido do sofrimento e vê na opção pelo ascetismo uma espécie de *horror vacui* em relação ao absurdo da falta de sentido para o mundo “qualquer sentido é melhor do que nenhum”. Esse homem, afirma Nietzsche, “preferirá querer o nada a nada querer” (Nietzsche, GM § 1), apontando para a contradição central da ética de Schopenhauer, a saber, a possibilidade da vontade cessar seu impulso, dificuldade com a qual Schopenhauer se debate em vários pontos de sua obra.

Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; ‘para que o homem?’ – era uma pergunta sem resposta; [...] por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior ‘Em vão!’. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. [...] A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum [...] O homem estava salvo, ele possuía um sentido, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia querer algo. (Nietzsche, 76 GM, “Terceira dissertação”, §28, pp. 148 e 149.)

José Thomaz Brum na obra “O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche” nota que, para Schopenhauer o caráter da vontade, o em-si do mundo, é uma luta geral do querer. O que ele mais teme é que essa luta seja, talvez, uma luta vã. Segundo Thomaz Brum, Schopenhauer constata o caráter sem sentido (*Grundlos*) e selvagem da vontade, mas não se acomoda a isso. “Ele gostaria realmente que esse caráter não existisse; e por isso se inquieta com a perspectiva do nada, da ‘ausência de finalidade’ de tudo o que existe” (Brum J.O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche., p.26).

E ainda: “O caráter grave desse assunto – a dimensão absurda do mundo e da existência – inscreve Schopenhauer em um pessimismo que, ao contrário do mundo ‘perfeito’ e ordenado do ‘panteísmo’ e do ‘spinozismo’, ‘necessita de redenção’. Um

caminho para a redenção seria, de certa forma, uma retomada de sentido para o mundo que não pode ficar na explicação meramente física. A condenação (imputação) do mundo tem origem, em última instância nesse *Grundlos*, nessa falta de um sentido que seria restituído pela indicação de um agente do pecado. A acusação, frente à própria concepção que tem Schopenhauer da distinção entre filosofia e teologia, é grave. Da mesma forma que a teologia teve que encontrar um culpado para o sofrimento, o homem e seu livre-arbítrio, a filosofia de Schopenhauer encontra um duplo culpado, o em si e seu fenômeno, na sua mais elevada manifestação, o mesmo homem. Assim, o conceito de culpa, atribuído à vontade e ao homem recebe importância capital para a sustentação do sistema ético de Schopenhauer.

O conceito de culpa na obra de Schopenhauer

O conceito de “culpa” aparece em dezessete passagens da obra de Schopenhauer, em registros que implicam as relações entre: “Culpa e vontade”, (*Schuld und Wille* - WWV II), “Mundo como nossa culpa” (*Welt als Werk unserer Schuld*, PP=§156), “Culpa, dor e sofrimento” (*Tod, Qual und Leiden*, WWV I § 63), “Culpa individual pela própria infelicidade”, (*Schuld der individuellen Unglückseligkeit*, WWV Kapitel. 49), “Culpa no mundo”, (*Schuld und der Welt*, PP § 128), “Culpa e responsabilidade humana” (*Schuld und Verantwortung*, UFW Kapitel. III), “Dívida/culpa da raça humana”, (*Verschuldung des Menschengeschlechts*, WWV II Kapitel. 48), “Gravidez como castigo pelo coito”, (*Swangerschaft Tilgung des Schuld des Koitus*” PP II § 166) “Dívida/culpa e redenção” (*Schuld und Erlösung*, WWV I § 70).

As ocorrências do conceito de culpa estão relacionadas com questões que dizem respeito à justiça, ao sofrimento, à liberdade da vontade, e à religião e à ética. Nesse sentido todas as ocorrências estão relacionadas com tentativas de sustentação de um argumento não dogmático para a tese da ordenação moral do mundo. As implicações de um estudo que tem como objetivo esclarecer aspectos relevantes sobre um conceito tão fundamental como este são inúmeras. Por essa razão, no corpo desse projeto de pesquisa praticamente todos os problemas com os quais ele está relacionado, mesmo que de maneira sucinta, são abordados. Mas apenas um objetivo central será proposto ao final. Esse esclarecimento tem o sentido de amenizar qualquer impressão de aparente dispersão de temática devido à variedade tópica. A meu ver, o esclarecimento de um ponto central pode iluminar diversos problemas interpretativos e os problemas que estão relacionados com o conceito em questão são, de fato, diversos.

Culpa e visão de mundo.

As questões relativas à culpa, suas implicações e origens, tanto no contexto da filosofia de Schopenhauer como em relação aos fundamentos da cultura europeia (ocidental) não pode ser examinada suficientemente no corpo de um projeto de pesquisa, apontaremos, portanto, aqui, os possíveis desdobramentos de um tema tão vasto, apontando sempre que possível as interpretações que nos parecem mais sensatas e fiéis à obra de Schopenhauer. Em primeiro lugar, a meu ver, deve-se apontar os fundamentos de tal opção pela perspectiva de ordenação moral do mundo para depois tentarmos problematizar alguns pontos que figurarão como objetivos de nossa pesquisa. A perspectiva condenatória do devir, característica da visão de mundo sustentada por Schopenhauer, não tem origem no século XIX. Essa questão implica não somente na depreciação do devir como um processo de degradação e decadência, mas sobretudo em um juízo sobre a vida. A questão sobre o valor negativo da vida é parte determinante da disposição filosófica e da personalidade de Schopenhauer. Nietzsche esclarece em “Schopenhauer como Educador” que Schopenhauer, ao ser inquirido sobre o valor da vida adotará “a resposta de Empédocles” (Nietzsche 1999, p. 291-292). Pois a resposta de Empédocles para a questão, aponta para a ideia de culpa e expiação, um crime imemorial cometido pelo homem seria responsável pelo sofrimento humano e a transgressão imemorial causa das contradições. Nos “Fragmentos sobre a História da Filosofia”, capítulo dos *Parerga und Paralipomena*, Schopenhauer confirma a leitura de Nietzsche:

O que merece mais atenção nas doutrinas de Empédocles é o seu decidido pessimismo. Reconheceu plenamente a miséria de nossa existência e o mundo é para ele como o é para os “verdadeiros cristãos”, um vale de lágrimas. Compara-o, como fará Platão depois, com uma caverna escura em que estamos encerrados. Em nossa existência terrena vê um estado de exílio e de miséria e no corpo a prisão da alma...e caíram por sua própria culpa e pecados em sua miséria atual... mediante a renúncia aos prazeres e desejos terrenos, podem reconquistar sua situação anterior. Isto é a mesma sabedoria primitiva que constitui a ideia fundamental do bramismo e do budismo e do verdadeiro cristianismo. (Schopenhauer, 1986, p.50, tradução e grifo nosso)

Pela referência à Empédocles fica indicado que o problema da culpa enquanto um elemento constitutivo do processo e da lógica da imputação (inculpação/punição) do

mundo e do homem remonta à antiguidade. A aproximação das religiões orientais também vai reforçar essa opção. Seria Schopenhauer, então, simplesmente um continuador da tradição de uma moral negativa no diz respeito ao valor da vida e do mundo e mero tributário de tradições antigas baseadas no dogmatismo religioso e filosófico? Seria, também, sua filosofia tributária de um dogmatismo pessimista caracterizado historicamente por uma forma de desvalorização do real e da experiência do mundo (matéria) em favor de uma idealização de uma outra vida ou de alguma forma de transcendência? Se podemos afirmar que Schopenhauer afirma a malignidade do mundo e aponta para a negação do ascetismo, não se sustenta, no entanto, que ele aponte para uma transcendência. Sua filosofia ficaria aquém de uma redenção transcendente. Seu método também será distinto do dogmatismo. Schopenhauer se pretende um legítimo continuador da crítica kantiana da atitude dogmática.

Mathias Koßler em, “A ética de Schopenhauer como salvação da moral cristã?” Se alinha com a interpretação de Max Horkheimer, segunda a qual Schopenhauer parte de um conflito fundamental entre as ciências empíricas e a religião e tenta salvar o cerne ou o espírito do cristianismo, sobretudo em sua ética, desistindo totalmente do conceito de Deus e da dogmática cristã.

A metafísica de Schopenhauer, segundo Horkheimer, oferece “a mais profunda fundamentação da moral, sem entrar em contradição com o conhecimento exato”, já que sua metafísica não avança além do ponto de vista empírico e, portanto, não transcende a experiência. (Bassoli, 2015, p. 53)

A partir do posicionamento anti-dogmático da filosofia de Schopenhauer temos que admitir que, para o filósofo, a origem da imputação, isto é, a fonte da atribuição da culpa ao ser humano (o acusador, credor e juiz) e ao mundo não pode ser a figura de uma divindade transcendente. Nesse sentido, e pelo menos nesse aspecto específico, a crítica de Nietzsche que vai denunciar a internalização e abstração do sentimento de culpa na figura da divindade moral não se aplica propriamente à filosofia de Schopenhauer.

Culpa e conhecimento.

Na busca por uma fundamentação textual da culpa no contexto da obra de Schopenhauer encontramos em uma passagem do § 28 do segundo livro do Mundo uma frase bastante esclarecedora. Schopenhauer afirma que: “Não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa” (Schopenhauer, 2005, pág. 222). A afirmação aparece

em um contexto no qual o filósofo trata dos níveis de “inocência” na natureza. Esta, segundo Schopenhauer, pode ser atribuída à afirmação da vontade no nível vegetal. As plantas manifestam sua ingenuidade em suas próprias fisionomias. Os animais são tanto mais ingênuos que os homens quanto as plantas são mais ingênuas que os animais. Essa inocência repousa na falta de conhecimento. O conhecimento é, então, um componente fundamental da culpa atribuída ao ser humano por sua própria existência. Aquele que conhece a natureza da vontade não mais teria sua inocência. Tradicionalmente as doutrinas éticas apontam conhecimento (da norma) e liberdade (livre-arbítrio) como os pressupostos de qualquer imputação a seres racionais (e livres). Em Schopenhauer, no entanto, o conhecimento também possibilita o caminho para a redenção, pois “O único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência. Só em consequência deste conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno”. (Schopenhauer, 2005, § 59)

O que se revela essencial, então, para a compreensão da imputação em Schopenhauer está ligado ao problema do livre-arbítrio. Schopenhauer nega a tradicional solução para o problema da liberdade baseada no *Liberum arbitrium indifferentiae*. Porém, uma vez que não se pode atribuir às ações dos homens a um *liberum arbitrium indifferentiae* não se pode aplicar a doutrina da imputação, na forma como tradicionalmente se aplicou, como a imputação de um ser que, por ter autonomia sobre seus atos é “responsável” pelo sofrimento que advém da própria ação. Se a doutrina da imputação tem como um dos seus fundamentos a possibilidade de estabelecer, legitimar e justificar a culpa, a própria imputação, sem o seu elemento fundamental, a liberdade, se vê problematizada. O problema da responsabilidade surge, também, como um ponto a ser esclarecido.

Culpa e imputabilidade.

A respeito da culpa como fundamento da imputabilidade do devir é preciso distinguir a aceção que diz respeito a um sentimento relativo a um erro particular em relação à um quadro de valores (aspecto psicológico, individual) e entre a determinação de uma culpa universal. O maior problema com relação ao conceito é sempre relacionado ao aspecto universal da culpa, pois esse aspecto deve ser fundamentado não em um quadro particular de valores de uma cultura moral específica, mas de uma apreciação moral do todo, isto é, de uma ordenação moral do mundo. Nesse sentido, as considerações sobre a culpa estão

relacionadas com uma tentativa de compreender com mais clareza o problema que, a meu ver, é central da filosofia de Schopenhauer, a “fundamentação metafísica” de uma ordenação moral, isto é, a legitimidade (não-dogmatismo) da passagem de uma apreciação (interpretação) física para uma apreciação moral. “Que o mundo tenha apenas uma significação física e nenhuma moral, constitui o maior o mais condenável erro, a própria perversidade da mentalidade” (Schopenhauer, 1980, p. 188)

A esse respeito, da culpa como fundamento da imputabilidade do mundo, é preciso considerar o sentido de necessidade de “reparação de um erro”. A suspeita que se levanta em relação a esse aspecto é a da possibilidade da universalização condenatória, afinal, aquele que considera a existência um erro não poderia estar submetido ao sentimento de frustração da satisfação de sua vontade individualizada e ter seu conhecimento comprometido pela perspectiva da vontade individual? Esta questão nos leva para outra direção, a saber, a da análise da legitimidade da “analogia” que está na base do juízo valorativo que Schopenhauer profere sobre o mundo.

A analogia.

A analogia é uma operação central na passagem da perspectiva física para a perspectiva moral, pois é na possibilidade de julgar a experiência do outro como análoga à minha (interna) que eu posso chegar ao juízo de valor sobre o real, positivo ou negativo (otimismo e pessimismo metafísico).

O que me motiva a retornar a questão sobre a passagem do juízo físico para o juízo moral é a dificuldade de poder considerar que a experiência do outro pode ser objeto de exame, de escrutínio moral, da minha consciência, de meu intelecto. Esse problema, a meu ver, nos conduz, também, ao problema do sofrimento. O modo como o sofrimento será interpretado determinará meu ponto de vista moral, no sentido de um otimismo ou de um pessimismo deverá seguir, também, a consideração sobre a natureza do caráter individual. Como se pode passar da imputabilidade do agente individual para o julgamento do mundo ou do devir? A princípio, também, temos um problema na imputabilidade do indivíduo, pois Schopenhauer vai contrapor à tese do *liberum arbitrium indifferentiae* uma posição contrária a que afirma o livre arbítrio. Uma interpretação apressada veria uma contradição entre a negação do livre arbítrio e a imputação.

Veremos, no entanto, que, para Schopenhauer, a afirmação do indivíduo corresponde à afirmação da vontade e não se pode dar relevância ao fenômeno em relação ao em-si. Se o em-si é vontade, a liberdade corresponde à esfera que está além do fenômeno. A possibilidade da imputação da ação humana se dá pelo fato de o indivíduo necessariamente afirmar a vontade como constituição essencial do humano. Nós não somos culpados pelo que fazemos, mas pelo que somos pois *operari sequitur esse*, o que somos é ato da vontade. A imputabilidade ou culpabilidade implica em um juízo moral metafísico. Os juízos morais sobre as ações humanas podem ser justificados a partir de duas hierarquias uma positiva e outra negativa. Aquelas que mais se aproximam da negação da vontade individual são classificadas como positivas (virtudes) altruísmo, compaixão e as que mais afirmam a individualidade como negativas, egoísmo vaidade, maldade. A significação ética do universo será, em última instância, proferida por um juízo moral-metafísico sobre o devir e para que esse juízo seja proferido entrará em consideração uma visão retrospectiva do sofrimento. Nessa lógica o sofrimento deve ter um significado. Não seria possível um mundo cuja significação repousasse apenas no aspecto físico, portanto, o sofrimento ganha uma importância fundamental para o juízo negativo sobre a realidade. O devir é um erro por ser um movimento, no tempo, que provoca o sofrimento, sobretudo pela passagem do próprio tempo. A concepção de erro cósmico só é sustentável pela reação ao sofrimento, pelo juízo que se faz da experiência do sofrer. Daí a aproximação com o pecado original.

No registro religioso-teológico o sofrimento seria um castigo pelo ato primordial. Na interpretação de Schopenhauer o sofrimento prova a culpa pelo ato de afirmação da vontade, sobretudo naquele ser que possui conhecimento. Se o juízo sobre o devir, isto é, a relação com o sofrimento for distinta daquela apresentada por Schopenhauer o juízo sobre a existência teria que mudar ou de negativo para neutro ou de negativo para positivo. Na primeira opção recaímos na tese da significação meramente física do mundo, nenhuma significação moral para o devir.

A partir do que foi exposto, é preciso examinar a sustentação da metafísica imanente levada à efeito por Schopenhauer, isto é, é preciso analisar acuradamente como o filósofo sustenta o que denomina “experiência” e “analogia”. A “experiência” será a base de sua argumentação anti-dogmática, a “analogia” será a operação lógica (metodológica-científica) que permitirá o salto que permitirá que sua filosofia aponte para um juízo negativo-pessimista sobre a vida. Este aspecto está diretamente relacionado com

a experiência do sofrimento humano e de sua interpretação de sentido. Sobre a experiência nos fiamos na interpretação de Maria Lucia Cacciola para chegar à conclusão de que, de fato, Schopenhauer rompe com a tradição dogmática. Em Schopenhauer e a questão do dogmatismo, Cacciola argumenta:

Schopenhauer afirma que sua filosofia, à diferença das demais, não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem o sujeito, nem o objeto como causa, mas parte da representação como fato primeiro da consciência. Ora o mundo como (*als*) representação, dada tanto a sua forma mais geral, a distinção entre sujeito e objeto, como termos correlatos, quanto as formas do princípio de razão que lhe são subordinadas, apresenta um caráter inteiramente relativo. É daí que surge a necessidade de buscar a essência íntima do mundo num outro lado totalmente distinto da representação, num fato dado tão imediatamente a todo ser vivo. Este fato é a vontade. (Cacciola, 1994, P. 33,34)

A partir da experiência imediata da vontade individual, e do sofrimento que ela mesma proporciona, se poderá operar a “analogia”, isto é a universalização do juízo particular. O que se deverá provar é a validade epistemológica dessa operação lógico-metodológica, isto é, até que ponto se pode afirmar que a minha experiência da vontade individual é a mesma de outrem (experiência geral).

Tribunal do mundo.

Mas é no livro quarto especificamente no parágrafo 63 que trata da distinção entre justiça temporal e justiça eterna que o problema da culpa será equacionado de maneira mais efetiva do ponto de vista de uma imputação ao devir ou, em outras palavras, a partir de um juízo negativo em relação à existência mesma. Uma culpabilidade da existência que não poderá ser legitimada ou fundamentada em uma dogmática como ocorre no discurso religioso (alegoria-religiosa) ou no método teológico. Resta saber se o que é indicado como decifração de um enigma será suficiente para sustentar o distanciamento total do dogmatismo metafísico. No parágrafo 63 surge a imagem do tribunal do mundo. Nesse tribunal, afirma Schopenhauer, “se alguém pudesse colocar toda a penúria/miséria (*Jammer*) do mundo em um prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio.” (Schopenhauer, 2005, pág. 450).

A imagem do tribunal do mundo não deve chocar quem percorreu a metafísica do filósofo, pois nela está demonstrado que a vontade de vida se manifesta através dos indivíduos e que esses possuem caracteres que os levam a fazer aquilo querem e que o fazem necessariamente. Daquilo que o indivíduo é, segue-se necessariamente tudo aquilo que se faz (*operari sequitor esse*). A negação de um *liberum arbitrium indifferentiae* situa o indivíduo no ser/fazer como dois lados da mesma moeda. Ele é o que vale pelo que faz e o faz necessariamente. Se o faz necessariamente, isto é, se por natureza age de forma a afirmar a vontade de viver, mesmo tendo conhecimento, é culpado pelo que é e pelo que, necessariamente, faz. Assim o delito é inato e a cada ação a condenação e a culpa se confirmam. A questão prossegue no parágrafo § 70 adentra questões teológicas fundamentais para a aproximação filosofia-religião. Sem perder de vista a distinção, porém, Schopenhauer afirma:

Recorri aqui aos dogmas da religião cristã (eles mesmos estranhos à filosofia) tão somente para mostrar que a ética oriunda de toda a nossa consideração...embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas cristãos, e no essencial já se achava nesse” (Schopenhauer, 2005, p. 515)

Vê-se que o problema do sofrimento é fundamental. Para Schopenhauer o remorso seria uma espécie de prova psicológica profunda da existência de uma só vontade no universo que impõe sofrimento e crueldade a si mesma. “O carrasco e a vítima são apenas um”. Segundo essa concepção, a soma dos sofrimentos possíveis e dos males possíveis se equivaleriam. O mundo seria o seu próprio julgamento final, assim pode-se compreender por que tudo o que vive deve primeiro expiar a sua existência primeiro pela vida, depois pela morte. Compreende-se, pelo que foi exposto até aqui, que Schopenhauer não irá inocentar a ninguém, nem ao mundo nem ao homem, nem à divindade, no caso de um suposto teísmo. Na ideia de justiça eterna, a culpa e castigo se equivalem e se identificam no sofrimento. Minha interpretação sobre este aspecto se fundamenta na leitura que vê a culpa como um fator de equilíbrio compensatório para o sofrimento e que lança mão desse artifício como a única forma de justificar atese do ordenamento moral. O que Schopenhauer denomina culpa não seria propriamente uma culpa atribuída ao indivíduo por uma ação consciente e deliberada como tradicionalmente se concebe nas

doutrinas do direito ou nos códigos religiosos. É preciso interpretar o sentido de culpa de um ponto de vista metafísico e não de um ponto de vista prático-jurídico comum, cotidiano. Do ponto de vista metafísico a culpa tem o sentido de uma causa não totalmente justificada a não ser pela constatação (empírica) de que aquele que afirma a vontade necessariamente sofre.

3.2 A culpa universal: Budismo, Cristianismo e Hinduísmo.

A questão central sobre a diferença entre as religiões, segundo Schopenhauer, diz respeito ao problema da culpa (*Schuld*)¹². A avaliação do filósofo em relação às doutrinas religiosas segue um critério de negação (condenação) e afirmação do mundo e da vida sempre em perspectiva de um necessário ordenamento moral. Segundo Schopenhauer, a forma como as religiões apresentam uma interpretação ética sobre o mundo determina sua relação com a verdade e, portanto, seu valor enquanto conteúdo alegórico.

Se uma religião expõe a existência humana e a existência do próprio mundo como justificada por si mesma em sua inocência e as louvam, ou celebram, ela está distante da verdade, não captou o verdadeiro sentido do mundo em sua doutrina. Se, pelo contrário, uma religião considera a existência, o mundo e o homem como imputáveis, isto é, como portadores de uma culpa original, nas palavras de Schopenhauer, como “algo que só pode ser concebido como a consequência da nossa culpa e, por conseguinte, na verdade não deveria ser...” (Schopenhauer, 2015, p. 207), ela está próxima da verdade e, por essa razão, tem valor como conhecimento metafísico do mundo, tendo captado a verdade ética por detrás dos fenômenos e das ações humanas.

Eu não posso, como geralmente é feito, estabelecer a DIFERENÇA FUNDAMENTAL entre todas as religiões pelo fato de serem ou monoteístas, politeístas, panteístas ou ateístas; mas apenas pelo fato de serem otimistas ou pessimistas, isto é, se expõem a existência deste mundo como justificada por si mesma, portanto, a louvam e celebram, ou a consideram como algo que só pode ser concebido como a sequência da nossa culpa e, por conseguinte, em verdade não deveria ser, na medida em que reconhecem que dor e morte não podem fazer na ordem eterna, originária e imutável das coisas, não podem fazer naquilo que deve ser em todos os sentidos. (Schopenhauer, 2015, p. 207)

¹² O termo *Schuld* tem uma dupla significação em alemão. Traduz-se como culpa e como dívida. Tanto o tradutor das obras de Nietzsche para o português Prof. Paulo Cezar Souza quanto o Prof. Jair Barbosa, responsável pela tradução dos dois volumes do Mundo para nosso vernáculo, fazem menção a esta importante ambiguidade em relação ao termo acentuando que ele determina diversas possibilidades interpretativas em relação a natureza da culpa e da forma como se forjou a noção de imputação em relação ao ser humano na cultura ocidental.

Otimismo e pessimismo dizem respeito diretamente à inocência (*unschuld*) e à culpa (*Schuld*). A posição otimista aposta, por assim dizer, em uma inocência ou em uma redenção, a perspectiva pessimista aponta a culpa como um elemento indissociável em relação à existência humana. Além desse critério de valoração e julgamento (condenação) em relação às religiões, e baseado nele mesmo, Schopenhauer afirma que existe identidade entre brahmanismo, budismo e cristianismo no que diz respeito ao juízo de imputação do homem e do mundo. Segundo o filósofo, as três religiões afirmam uma “culpa que é carregada pelo ser humano devido à própria existência dele” (Schopenhauer, 2015, 720)

***Schuld, Unschuld, Schuldlos e Schuldig* - Culpa, Inocência, Inocente, Culpado.**

A questão remete ao núcleo ético fundamental da filosofia de Schopenhauer e aponta para a visão que o filósofo desenvolve sobre as ideias de justiça e sofrimento, chaves para a compreensão do mundo como vontade em perspectiva ética. Segundo Schopenhauer, o que esteve como pano de fundo das questões éticas desde a filosofia antiga até a sua época teria sido a questão do sofrimento do inocente ou do virtuoso (*schuldlos, tugendhaft*). A questão que movia os estóicos e os peripatéticos e acadêmicos era a demonstração da relação de necessidade entre virtude e felicidade. Aquele que fosse inocente e virtuoso, segundo essas doutrinas, deveria ter uma vida feliz. Como a realidade sempre gritou contra essa teoria uma das questões fundamentais da filosofia moral seria explicar a relação entre justiça e sofrimento. Ora, sabemos que para Schopenhauer a solução está na doutrina cristã segundo a qual “as obras não justificam”. O ser humano não pode estar em estado de “*culpa omni carens*” (livre de toda a culpa). Antes, sua condição existencial é a de um ser culpado (*schuldig*) por nascimento.

A culpabilidade inata, no entanto, traz outros problemas tanto para os criacionistas quanto para aqueles que concebem a existência a partir do nada ou de uma instância inescrutável. Para os criacionistas surge a difícil questão do julgamento da essência ou da própria natureza humana. Esta questão estabelece que, se o homem é criatura, isto é, se foi criado a partir de outro ser, a responsabilidade sobre sua natureza deveria ser atribuída ao seu criador e, portanto, a culpa (inata) não poderia ser atribuída ao próprio homem. O criador seria o responsável pela essência pecaminosa, culpada e maligna do homem. Esse raciocínio, no entanto, coloca em questão uma contradição com os atributos divinos de perfeição e bondade.

Percebe-se que esse viés investigativo nos encaminha rapidamente para o problema teológico do surgimento do mal e ele está diretamente ligado, tanto na obra de Schopenhauer quanto na própria tradição do pensamento teológico ocidental, às questões desenvolvidas por Santo Agostinho e por Lutero entre outros tantos que se debruçaram sobre a relação entre os conceitos de justiça, relativas a questão do sofrimento e da essência humana. Schopenhauer vai se ocupar com esse problema em seu capítulo sobre a justiça eterna (§ 63 do primeiro volume do “Mundo como vontade e representação”).

No caso da teologia cristã, o problema do mal está diretamente relacionado com a natureza pecaminosa do homem. Santo Agostinho teria sido aquele que, através da elaboração da doutrina do livre-arbítrio, adotada pela tradição cristã posterior, teria resolvido o problema do mal como um não-ser. Para Santo Agostinho, todas as coisas que existem são boas e o mal não é uma substância, mas é ausência do bem, ele não possui um *status* ontológico. O mal só pode ser identificado com o pecado e o pecado é unicamente obra do homem, o ser falível, ao contrário do ser infalível que é Deus. Para que essa doutrina ficasse completa em sua estrutura lógico-teológica era preciso que o homem fosse dotado de uma instância de decisão que fosse responsável pela opção pelo mal, assim teria nascido e se perpetuado a ideia de um livre arbítrio absoluto. Para Schopenhauer, no entanto, toda a complexidade que envolve a doutrina do *liberum arbitrium indifferentiae* está ligada à tentativa dos teólogos, sobretudo de Santo Agostinho, de inocentar a divindade da acusação de, ao criar o homem, ter criado o mal. A doutrina do pecado original traria como efeito colateral não somente a necessidade, mas a intenção de atribuição da culpa a um ente que possa, por seus atributos, ser considerado culpado sem que a arquitetura teológico-teodiceia desmoronasse. Esta necessidade de coerência interna da teologia apela para a necessidade de imputação de um ser que tenha em si um princípio de falibilidade e de erro, esse ente não poderia ser o criador todo-poderoso. O problema da culpa, então, está ligado ao problema do mal e, portanto, é eminentemente um problema do teísmo criacionista. Concepções teológicas distintas do modelo teológico monoteísta judaico manifestarão diferentes concepções de culpabilidade e princípios distintos para atribuição de malignidade ao mundo e ao homem.

A solução para o problema do sofrimento, ou mais exatamente sobre o sentido do sofrimento, é encaminhado, na teologia cristã, a partir da ideia de pecado. A culpa pelo erro e pela morte recaem sobre o homem. Ele próprio, por natureza, é culpado (*schuldig*) por sua dor e sofrimento, que tem origem em suas ações. Deus, na perspectiva do

cristianismo é isento de culpa (*schuldfrei*), para isso trabalharam os intelectuais da tradição teológica, não somente Santo Agostinho, mas também Boécio, Santo Anselmo e São Tomás de Aquino. Estes autores submeteram toda a investigação sobre o sofrimento humano e sobre a imputação à estrutura lógica da teologia. Segundo essa tradição, para o homem não pode haver presunção de inocência (*unschuldsvermutung*), para Deus não pode haver presunção de culpa (*Vermutung der Schuld*).

A afirmação de semelhança entre as visões éticas das religiões em questão, proposta por Schopenhauer, representaria, de fato, a ideia segundo a qual seriam esses mesmos fundamentos que estruturam as perspectivas teológicas do Bramanismo e do Budismo? Ou Schopenhauer está apenas indicando uma concepção geral de fundo, uma aproximação da noção de culpabilidade entre as tradições religiosas do oriente e do ocidente. O que veremos é que, nas duas tradições religiosas orientais citadas, não se concebe um ordenamento moral do mundo a partir da figura de um legislador supremo como princípio único, legislador universal, infalível e isento de culpa. A ideia de imputação ou de culpa nas religiões orientais não tem origem em uma instância de julgamento concebida como um deus inquisidor como no Judaísmo e no cristianismo. Schopenhauer tinha consciência dessa diferença, mas insiste na ideia de aproximação e comparação. Esta insistência pode nos conduzir a duas posturas críticas: ou a ideia de aproximação é apenas uma sugestão e a externalização de um insight relacionado à uma concepção ética generalista de avaliação da vida como uma experiência de sofrimento por essência, como uma tentativa de obter confirmação de princípios de sua filosofia a fim de demarcar sua originalidade e relevância de seu sistema filosófico, ou é o resultado de equívocos e falta de aprofundamento dos temas na literatura sagrada do oriente, originados pela precariedade das fontes as quais ele teve acesso.

A julgar pela fortuna crítica relativa ao problema das fontes, ambas as teses podem estar corretas, e elas não são excludentes.

Culpa e identidade entre as religiões.

A questão mais problemática, a meu ver, que surge nesse contexto de avaliação dos conteúdos éticos das religiões em questão, está relacionada com a possibilidade de atribuir tanto ao budismo quanto ao hinduísmo a mesma interpretação que o filósofo atribui ao cristianismo, a saber, que estas religiões se constituem como religiões que sustentam a mesma forma de imputação como juízo ético em relação ao mundo e ao ser humano, isto

é, se estas religiões atribuem à natureza humana uma falta ou um pecado anterior à própria ação humana, o que significa, em última instância, estabelecer uma definição de “natureza humana”. Schopenhauer, nessa questão, adota um princípio da tradição teológica medieval, o *esse* determina o *operari*, isto é, a essência determina a ação, o modo de agir. Assim, para o filósofo, como no cristianismo, é a natureza humana que determina sua própria imputação.

Não os indivíduos considerados segundo o princípio de razão, mas a Ideia de humanidade considerada em sua unidade, é o que a doutrina cristã simboliza como a NATUREZA, a AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, EM ADÃO.(Schopenhauer 2013, p. 469)

A ideia de natureza humana é determinante para o juízo ético negativo que vai se estabelecer sobre o homem e sobre o mundo. No que diz respeito à postulada identidade entre as religiões citadas, nesse aspecto, resta-nos saber se, de fato, no brahmanismo e no budismo a mesma concepção de pecado inato se aplica e se a mesma concepção de natureza humana vigora. Antes, porém, acredito, é preciso esclarecer o que exatamente Schopenhauer entende por “identidade do núcleo mais íntimo” das religiões em questão. Na tradução do professor do Jair Barbosa para o português do segundo volume do Mundo encontramos o que segue.

O núcleo mais íntimo e o espírito do cristianismo é idêntico com aquele do brahmanismo e buddhismo: todos ensinam uma culpa que é carregada pelo gênero humano devido à própria existência dele: só que o cristianismo não procede aqui, com aquelas mais antigas doutrinas de fé, direta e abertamente, logo, não estabelece a culpa como inerente à existência mesma, mas a faz originar-se através de um ato do primeiro par de humanos. Isso, no entanto, só foi possível mediante a ficção de um *liberum arbitrium* indifferenciaie, e era necessária somente por causa do dogma judeu fundamental, no qual esta doutrina devia implantar-se.(Schopenhauer, 2015, p. 720)

Para evitar uma afirmação questionável e imprecisa, segundo a qual as citadas religiões são idênticas, Schopenhauer usa as expressões “o núcleo mais íntimo” (*innerste Kern*) também usa o termo “espírito” (*Geist*), isto é, a ideia central, ou original, o

fundamento, como recurso textual para atenuar sua afirmação. Neste ponto vale retornar ao original para podermos examinar o texto com mais atenção. *Der Innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus der selbe* (o mesmo), Schopenhauer, 1988, §48 p. 702).

Schopenhauer está querendo apontar, a meu ver, apenas a identidade da concepção imputativa, isto é, a afirmação de uma culpa existencial e inerente ao ser humano. A forma como essa culpa é adquirida e deve ser expiada, no entanto, determinará inúmeras diferenças em relação às doutrinas, preceitos e práticas religiosas. Além disso, o filósofo afirma que nas religiões denominadas no texto como “mais antigas doutrinas”, (bramanismo e budismo), a imputação não é inerente à “existência mesma”.

Schopenhauer é cauteloso em relação a sua afirmação e demonstra ser consciente de que, nas diferentes tradições religiosas, os problemas que envolvem as consequências e desdobramentos doutrinários dessa atribuição de culpa ao mundo e ao homem foram tratados ou solucionados de maneira distinta. Por este motivo, em algumas passagens de sua obra, acentua diferenças entre a tradição religiosa que se desenvolveu na Europa e a forma como o oriente concebe a existência e a ética.

Nós, por outro lado, agora enviamos *clergymen* ingleses e tecelões morávios de confraria aos brâhmanas, a fim de por compaixão melhor doutrinar a estes, fazendo-lhes entender que são feitos de nada e devem agradecer e alegrar-se com isso. Mas ocorre exatamente como se disparássemos um tiro contra um rochedo. Nunca as nossas religiões deitaram ou irão deitar raízes na Índia: a sabedoria ancestral da raça humana não será reprimida pelos acontecimentos na Galileia. Por outro lado, a sabedoria indiana avança sobre a Europa e produzirá uma mudança fundamental em nosso saber e pensamento. (Schopenhauer 2013, p. 414)

O que não se pode perder de vista na interpretação do texto de Schopenhauer, a meu ver, é a forma como o filósofo apresenta a sua concepção de identidade entre as tradições religiosas em questão. As expressões “núcleo mais íntimo” e “espírito” na frase “O núcleo mais íntimo e o espírito do cristianismo é idêntico com aquele do brahmanismo e do

buddhismo...”¹³, guardam, por mais que pareçam precisos e pontuais, um problema crucial, sobretudo para as áreas da teologia e religião comparada. O núcleo mais íntimo e o espírito do Brahmanismo e do Budismo seriam então, de fato, inculpatórios da natureza humana e do mundo da mesma forma que o cristianismo? Esse ponto merece um esclarecimento mais amplo.

O Pecado Original

O fundamento da imputação humana no cristianismo está baseado no dogma do pecado original, sustentado por Schopenhauer como a “única verdade metafísica do velho testamento” (SCHOPENHAUER, 2015, § 46, p. 692). A validade da tese de Schopenhauer sobre a identidade imculpatória das religiões orientais com o cristianismo dependeria da constatação de uma dogmática próxima da concepção de pecado original, que tem como pressuposto uma queda, uma degeneração do ser humano em relação à uma condição anterior, no Budismo e no Bramanismo. Nesse sentido, e no mesmo espírito interpretativo sugerido por Schopenhauer, empreende-se aqui, mesmo que de maneira introdutória, uma tentativa de estabelecer um paralelo conceitual entre o dogma do pecado original e aspectos das doutrinas budistas e bramanistas. Se esse paralelo se revelar equívoco, a tese de Schopenhauer perde sustentação. A suspeita sobre a citada tese de identidade e paralelismo ocidente-oriental se baseia principalmente na atualização da pesquisa sobre as fontes através das quais Schopenhauer estabeleceu e fundamentou suas interpretações relativas às religiões orientais, sobretudo nos trabalhos de Urs App, Deckock e . Sobre o conceito de aseidade destacam-se os trabalhos de Young, e Debona,

Ora, para Schopenhauer a questão sobre o pecado original se decide, de fato, no nascimento, pois o próprio nascimento do ser humano é o ato da vontade livre. “Essa culpabilidade que o ser humano traz ao mundo desde o nascimento não pode parecer absurda senão para quem o considera como tendo acabado de vir do nada e como a obra de um outro.” (SCHOPENHAUER, 2015 § 48, p. 719). Assim, mesmo que o ser humano pratique boas ações, a essência e a existência humanas já determinam uma culpa e uma condenação. É por essa razão que Schopenhauer defende a interpretação de Lutero sobre a salvação pela graça. Se a natureza humana é determinada pelo pecado, se o *esse*

¹³ SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e como Representação Vol. II*, 720. No texto original da edição : Der innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus der selbe: sämmtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Mensgeschlechts durch Daseyn selbst; (W II, § 48, p.)

determina o *operari*, as obras, as ações humanas, não podem ser um caminho de justificação e salvação. No debate acerca da relação entre virtude, justiça e felicidade, Schopenhauer não se alinha com estóicos e peripatéticos, tampouco com qualquer doutrina que associe felicidade com virtude como uma relação necessária e de consequência. Para o filósofo, o que é bom e o que é honesto não está isento de culpa. A razão da imputação está na sua vontade, essa sim determina sua natureza e o aprisiona a sofrimentos físicos e espirituais. Esse é o sentido de sermos definidos como pecadores na teologia cristã e esta seria a razão da necessidade de uma redenção.

Neste ponto Schopenhauer admite uma diferença entre as religiões ditas pessimistas e aponta para uma artimanha da teologia cristã. Esta acusação, a meu ver, confere originalidade e contundência ao ataque que ele faz ao segredo da inculpação do indivíduo e a transferência de culpa do criador para a criatura, o que seria visto como um absurdo. Segundo o filósofo, enquanto o brahmanismo e o budismo estabelecem uma culpa como inerente à existência mesma e o fazem diretamente (*direkt*) e abertamente (*unumwunden*), o cristianismo a faz originar-se de um primeiro ato dos primeiros humanos. Ora, este primeiro ato inaugura junto com a condenação do homem, a grande artimanha de inversão de culpa do criador para a criatura. O *liberum arbitrium indifferentiae* teria sido estrategicamente implantado na lógica da imputação para reestabelecer a lógica de uma justiça segundo a qual a divindade deveria permanecer com seus atributos de perfeição, benignidade e onipotência.

Este efeito da teoria do livre arbítrio, acusa Schopenhauer, resolveria alguns problemas críticos da teologia cristã. Tal operação escusa, que se traveste de bondade, pois supostamente atribui ao homem um benefício, a liberdade, apenas o condena e justifica um perfeito plano de inculpação do ser criado em relação ao criador. Schopenhauer completa sua denúncia apontando a verdadeira causa desse malabarismo lógico-teológico, a adequação do cristianismo ao dogma do judaísmo, segundo o qual a Lei deve se impor ao homem no sentido de mudar seus atos. O sentido bíblico de *nomos* (lei), segundo Schopenhauer, se impõe a um ser que deve adequar seus atos sem a possibilidade de mudança de sua essência.

A dificuldade que encontramos aqui diz respeito aos conceitos de essência e existência. Para Schopenhauer o homem possui uma essência volitiva e esta determina seu ser e seu agir (*operari sequitur esse*). Sua posição em relação a este problema vai apontar para a natureza da vontade e não para uma ideia de criação. Nesse sentido,

criticando a contradição da teoria teológico-criacionista ele aponta que não seria possível e não seria justo julgar um ser criado sem implicar aquele que o criou no julgamento, pois aquele que cria um ser existente, necessariamente determina a essência do ser criado.

No raciocínio de Schopenhauer, se o homem tende para uma malignidade ou se é, de fato, um ser mau, no sentido de seu egoísmo de seus apegos sensoriais, aos prazeres, e mesmo à maldade em si, essa ideia de natureza só faria sentido se a concebermos como uma essência e uma essência é algo que não se adquire, antes é inata. Como Schopenhauer não está sustentando uma teoria da criação, mas está apenas interpretando filosoficamente a doutrina cristã, ele afirma que com a essência e a existência do ser humano já entraria em cena a sua culpa. Como sua essência é vontade, antes mesmo de agir, sua culpa já é efetiva. Ora, esta culpa, então, em termos de uma passagem do essencial para o existencial reside na afirmação da vontade, traduzida pelos atos do corpo. Nessa afirmação da vontade, inerente ao ser humano, está o inatismo da culpa e a origem da dívida que o homem contrai com a natureza.

A imputação nas religiões orientais

A ideia central da concepção imputativa do homem contida na filosofia de Schopenhauer está, de fato, bastante próxima da concepção moral do cristianismo. O que trago à discussão porém, como já anunciei, seria a coerência da tese que aponta a identidade entre a concepção imputativa do cristianismo em relação às doutrinas religiosas orientais. Seria exatamente da mesma forma que o brahmanismo e o budismo concebem a culpa humana? E seria o caminho de salvação de fato idêntico àquele apontado por Schopenhauer em sua filosofia e em sua interpretação do cristianismo?

O uso do termo “idêntico” nesse contexto não é adequado. Schopenhauer utiliza o termo “o mesmo” (*der selbe*) que é menos enfático que “*identisch*”, que deriva de “*Identität*”. “*Der Innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus der selbe*” (Schopenhauer, WWV, K. 48). Se considerarmos essa afirmação do capítulo 48 do segundo volume do Mundo, segundo a qual considera-se o espírito, e não a letra, isto é, não a interpretação exata das doutrinas como portadoras da idêntica visão sobre a culpa existencial, mas uma aproximação de sentido e mesma concepção geral, a argumentação de Schopenhauer, a meu ver, é bastante plausível. Afirmar, porém, que o espírito dessas doutrinas é idêntico soa temeroso. Vale ressaltar que nesses exercícios de interpretação, o filósofo antecipa o que veio a ser

denominado por religião comparada, disciplina que exige uma apurada noção de flexibilidade interpretativa e, muitas vezes, dá mais ênfase ao trabalho de aproximação do que propriamente ao rigor historiográfico e exegético dos textos sagrados e das doutrinas.

A complexa estrutura ético-teológica da qual nos apropriamos aqui pode ser dividida em dois aspectos fundamentais: a estrutura de imputação do ser humano, caracterizado no cristianismo como um ser essencialmente culpado, e as concepções de redenção desse estado de culpabilidade, em outras palavras na ideia de uma queda e na concepção de um caminho de salvação. Nessa concepção a ideia de eu e de indivíduo é fundamental para a imputação. Aquele que é culpado é um indivíduo, determinado por um núcleo volitivo que o leva ao pecado, mas que é dotado de liberdade para negar a ação que o condena.

Não há lugar, no cristianismo, para uma difusão da individuação, para uma relativização do eu ou para uma suspensão ou diluição da individualidade. Existe, obviamente a espécie humana em um quadro teleológico de queda e redenção, caracterizado pela *Felix Culpa*¹⁴, mas a culpabilidade é, diferentemente, por exemplo, de certa tradição grega arcaica que concebia a culpa como hereditária em relação aos pais e antepassados. A culpabilidade é individual e está baseada na ideia de um eu, de uma individuação, de um núcleo autônomo de imputação. Em linhas gerais, o que se afirma como um eu é essencialmente contrário ao que pretende enunciar maioria das tradições das religiões orientais.

A noção de *Atman*, como um pronome reflexivo, um si-mesmo, uma subjetividade, na tradição dos Unpanishads é idêntico ao princípio uno e fundamental da totalidade das coisas (Brahman). Em outras palavras o fundamento último de todas as coisas não é distinto do fundamento da subjetividade. A palavra para esta subjetividade nos Upanishads é *Atman*. Ora, não é possível uma imputação de *Atman* na forma como se concebe a imputação relacionada com a alma no contexto da teologia cristã. A teologia cristã opera com a ideia de um indivíduo atômico, personificado em um eu responsável

¹⁴ O conceito de *felix culpa* está ligado à doutrina da queda do homem e a interpreta como um evento que, em última instância, tem um resultado positivo. O que seria, de início um evento infeliz, a queda no pecado original, acaba sendo a possibilidade da redenção pela graça e pelo sacrifício de Cristo. Na filosofia da religião o conceito de *felix culpa* é uma resposta, no contexto das teodiceias, ao problema do mal. O conceito impõe uma interpretação da queda que oferece uma alternativa a ideia de mal como criação divina. Os aspectos negativos da queda como o pecado original são colocados como uma etapa no plano divina de redenção. Filósofos como Alvin Plantinga defendem aspectos da teologia da *felix culpa* nos dias de hoje dentro de um quadro de considerações da chamada epistemologia reformada ligada à filosofia analítica.

por seus atos, que recebe uma condenação pela forma como age. Se essa concepção foi direta e tão somente influenciada pela tradição filosófica ocidental, que apresenta um desenvolvimento baseado na noção de individualidade, de fato, atomística, isto é, de um eu particular detentor de uma racionalidade e de uma liberdade de agir que é desenvolvido pelos conceitos de alma, consciência, substância e sujeito cognitivo, isso pode ser questionado. A concepção de unicidade nuclear pontual do indivíduo, do eu, perdura, na tradição filosófica ocidental, pelo menos até Hume, que apresentará uma concepção de eu baseada na ideia de um teatro de percepções. Para esta tradição a noção de culpabilidade individual se desenvolve de maneira a não conceber uma extrapolação da culpa para além dos limites desse eu como núcleo, como pessoa individual, como uma subjetividade responsável pelos atos. Esta, aliás, é a grande diferença que podemos apontar a partir de uma comparação entre as tradições religiosas ocidental e oriental.

Talvez a maior diferença entre as duas tradições tenha sido uma ênfase, na tradição oriental em relação à desconstrução de uma noção de eu, a ênfase na necessidade de um esvaziamento do eu, ao passo que na tradição ocidental essa preocupação não aparece com grande ênfase e, pelo contrário, o que fundamenta a própria estrutura da teologia da redenção é a necessária concepção de um eu nuclear, pontual, único e responsável, isto é imputável. A ideia da conservação de um eu como núcleo das percepções, da cognição e das decisões, a própria individuação, não é um empecílio à salvação para a tradição religiosa ocidental e é nesse sentido que a concepção de redenção é diferente da concepção vigente nas religiões orientais.

A redenção se dá por intermédio de uma transcendência que não exige a dissolução do eu, da dissolução do individual, dessa maneira o culpado, aquele que deve ser salvo, é um indivíduo distinto em essência, do ser que opera a salvação. Em suma, na tradição ocidental do pensamento o eu, a individuação, não são impecilhos à dimensão soteriológica ao passo que para a tradição oriental é fundamental, para a soteriologia, a eliminação do que está apegado ao eu para a eliminação do sofrimento. Para o ocidente a transformação do eu ocorre pela graça e Schopenhauer não deixou de notar a importância desse aspecto da soteriologia cristã.

Ora, a diferença radical que deve ser destacada entre as duas tradições reside na concepção segundo a qual, esse eu, que é fundamento essencial a toda a estrutura de conhecimento e imputação para a tradição do ocidente (filosofia e religião) é justamente, para a tradição religiosa oriental, o princípio do erro cognitivo que leva ao sofrimento.

Essa distinção, impõe um ponto de vista que, de alguma forma, entra em contradição com a afirmação de Schopenhauer segundo a qual o espírito e o núcleo mais íntimo da doutrina cristã da imputação do homem é a mesma das religiões orientais (Bramanismo e Budismo).

Se no Bramanismo temos a concepção de Atman (Upanishads) que unifica o fundamento último das coisas com a subjetividade, no budismo encontramos a noção de Anatta que, como um dos conceitos básicos da doutrina budista indica uma noção de "não eu". Este princípio diz respeito à ideia da inexistência de um "eu" permanente e imutável. A concepção de *Anatta* aponta para a ideia de insubstancialidade de todos os fenômenos do universo. A concepção segundo a qual o universo está em um estado de fluxo interconectado, que tem sua base no conceito de origem interdependente, concepção comum a todas as escolas do budismo, resiste a concepção de uma essência pessoal imutável e independente na forma de um eu.

Vale notar ainda que, no que diz respeito a origem do sofrimento (ignorância) a concepção de um eu pessoal, individual e nuclear na forma de uma essência da subjetividade, aparece como a principal responsável. É a partir da fixação na ideia de um núcleo cognitivo pessoal e essencial que se desenvolvem todos os sentimentos e ações relativas a todas as formas de apego, portanto, para o budismo, todo o trabalho de desconstrução da ignorância causadora do sofrimento diz respeito à desconstrução da ideia de um eu essencial.

Apontadas essas contradições podemos nos perguntar, então, se Schopenhauer não era consciente dessas diferenças essenciais. Veremos que sim, o filósofo demonstra conhecer claramente a doutrina que considera o eu pessoal, a individuação, como uma ilusão. É esta concepção, aliás, em essência, que fundamenta toda sua reflexão sobre os conceitos de Véu de Maia e de *principium individuationis*, um dos pilares epistemológicos de seu sistema filosófico, como vemos no parágrafo 63 do primeiro volume do Mundo e em inúmeras passagens de sua obra “..envolto como está no *princípio individuationis*, enganado pelo Véu de Maia...assim também o homem individual está sentado tranqüilo.. no qual o indivíduo conhece as coisas como fenômeno.”(Schopenhauer 2013, p. 450)

Schopenhauer adota uma concepção de eu e de individuação como ilusória em sua teoria do conhecimento e se, de fato, não adota a mesma concepção em relação a questão

da culpabilidade humana, uma vez que endossa o dogma do pecado original, cujo núcleo conceitual está fundado no princípio de indivíduo essencial, de um eu nuclear positivo, isso só pode ser compreendido, a meu ver, pela forma como o filósofo aborda a ideia de culpabilidade e da forma como ele interpreta as culturas religiosas, a saber, de maneira alegórica (sensu alegorico).

A culpabilidade, a imputação, a que o filósofo se refere em inúmeras passagens de sua obra diz respeito à constatação da afirmação da vontade que não pode ser atribuída a outro ser que não o próprio ser humano que afirma a vida.

Minha filosofia, no entanto, é a única que concede à moral seus plenos e completos direitos: pois, tão somente se a essência íntima do ser humano é sua própria VONTADE, por conseguinte, apenas se ele, no sentido mais estrito do termo, é sua própria obra, são seus atos exclusivamente seus e assim são-lhes imputáveis. Por outro lado, se o ser humano tem uma origem outra ou é obra de um ser diferente de si mesmo, toda a sua culpa recai sobre essa origem ou autor. Pois operari sequitur esse. (Schopenhauer 2015, p. 704)

Quando Schopenhauer aponta o pecado original como uma verdade alegórica ele está se referindo a forma como a tradição religiosa deu consistência discursiva para a afirmação da vontade no indivíduo. Esse aspecto de sua filosofia diz respeito não necessariamente à doutrina de salvação que será esboçada nos últimos parágrafos do livro quarto do primeiro volume do Mundo, mas à constatação de que sua filosofia está em conformidade as tradições religiosas sobre um tema fundamental: o sentido do sofrimento humano.

Brahma cria o mundo por meio de uma espécie de pecado original, ou engano, permanece nele, porém, para expiá-lo, até que dele se redima. Muito bem! No Budismo, ele surge em consequência de um turvamento inexplicável, após um longo período de paz, na claridade celeste do bem-aventurado estado de nirvana, alcançado por meio da penitência, portanto, surge através de uma espécie de fatalidade que contudo deve ser entendida moralmente, embora possua uma imagem física correspondente e análoga, pelo surgimento inexplicável de uma nebulosa originária que se transforma em um sol. Por isso ele se

torna gradualmente, por consequência de falhas morais, fisicamente pior e sempre piorando até assumir o aspecto triste que tem no presente. (Schopenhauer 2012, p. 158)

A analogia com o dogma cristão do pecado original está ligada ao equilíbrio da balança da justiça eterna e em seus pratos estão colocados o sofrimento de um lado e a culpa de outro. “Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Pudessemos alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio.” (Schopenhauer 2013, p. 408)

Ao final a solução que Schopenhauer apresenta para o problema do sofrimento é metafísica e dogmática, apesar de ser contundente no aspecto que diz respeito à aproximação com as tradições religiosas, e mesmo por este motivo, pois ele postula uma concepção de justiça cósmica e eterna a fim de equilibrar (explicar) o sentido do sofrimento humano.

O verdadeiro problema da filosofia moral: a contingência do sofrimento.

A contingência do sofrimento é eleita como o maior dos problemas da filosofia. O que o filósofo não pode aceitar é que, em suas palavras, “a dor infinita, que se origina da miséria essencial à vida e da qual o mundo está repleto, seja sem propósito e puramente contingente”. (Schopenhauer 2012, p. 147)

Para evitar a contingência do sofrimento, isto é, sua falta de sentido, o filósofo prefere adotar uma explicação metafísica, dogmática, a culpabilidade que é figurada por um dogma religioso, sob alegação de que o dogma representa, em última instância, uma verdade inalcançável ao discurso racional, uma verdade sensu alegórico. O significado de culpa, portanto, para o filósofo está relacionado com o equilíbrio que o sofrimento contingente exige da linguagem da filosofia moral. Se não se oferece o contra-peso da culpa para a realidade do sofrimento humano rompe-se com a ideia de ordenamento moral do mundo e o sentido ético da existência se desfaz, dissolve-se em uma realidade absurda na qual os atos, ações, movimentos da natureza e toda a efetividade só possuem um sentido físico, contingente.

Se a finalidade mais imediata e próxima de nossa vida não é o sofrimento, então nossa existência é o maior contrasenso do mundo. Pois é absurdo supor que a dor infinita, que se origina da miséria essencial à vida e da qual o mundo está repleto, seja

sem propósito e puramente contingente.(Schopenhauer 2013, p. 147)

A contingência do sofrimento é o problema central da filosofia de Schopenhauer. Conseguir explicar o sentido, o propósito, dessa “dor infinita que se origina da miséria essencial à vida” corresponde a solucionar o enigma do mundo. No segundo volume do Mundo Schopenhauer deixa claro qual é o problema central da filosofia, a saber, conseguir resolver o problema da contingência do sofrimento sem aceitar as soluções metafísico-dogmáticas, pueris, do teísmo e do panteísmo.

Fazer a ligação da força que produz o fenômeno do mundo, portanto, que determina a sua índole, com a moralidade da disposição, e com isso demonstrar uma ordem MORAL do mundo como fundamento da ordem física - este foi desde Sócrates o problema da filosofia.(Schopenhauer 2015, p. 704)

Essa ligação só pode ser demonstrada, acredita Schopenhauer, se conectarmos a força que impulsiona o mundo à nossa própria Vontade, a vontade em nós (*Willen in uns*). Esta façanha filosófica teria sido efetuada, afirma Schopenhauer sem modéstia, somente por ele especialmente nos escritos “Sobre a vontade na Natureza” e nos parágrafos 63 e 64 do primeiro volume do Mundo que tratam da justiça eterna. Com estas indicações, afirma, estariam “efetivamente resolvido pela primeira vez o problema suscitado por Sócrates, e satisfeita a exigência da razão pensante orientada para questões morais”.(Schopenhauer 2015, p. 704)

Logo a seguir, Schopenhauer atenua sua afirmação sugerindo que nem todas as questões da ética são resolvidas pelo pensamento único. “Nunca, todavia, pretendi instituir uma filosofia que não deixasse questão alguma sem resposta. Num sentido destes a filosofia é realmente impossível: ela seria deoutrina da onisciência.”

O que se pode concluir é que Schopenhauer se vê, nesse caso, como todas as tradições e pensadores que trataram de um tema tão crucial e árduo, talvez mesmo um tema insolúvel, diante de um limite que não é somente um limite de linguagem e da própria filosofia moral, mas um limite de compreensão a partir do ponto de vista humano.

O problema das fontes

Mas, não seria o caso, antes de mais nada, de questionar a apropriação que Schopenhauer faz das religiões citadas, não seria, em primeiro lugar, como questão primordial, questionar a interpretação schopenhaueriana das religiões tradicionais? Consciente de que esta questão já foi amplamente discutida e que algumas interpretações já se tornaram bastante conhecidas, gostaria de destacar aquela que aponta para a ideia segundo a qual Schopenhauer estabelece um vínculo de sua filosofia com a religião sobretudo instrumentalizando a idéia do pecado original e da queda do homem como um paralelo, como fundamento teológico, de sua interpretação do mundo como um “vale de lágrimas”, pois a introdução do pecado como um mal originário a partir do próprio homem institui e justifica a culpa, contrapeso para o sofrimento na balança da justiça eterna e a idéia da redenção encaminhada por dois caminhos, pelo efeito da graça ou pela experiência radical do sofrimento. Para esta última possibilidade a paixão de Cristo figuraria como a alegoria devida. Analisando o texto de Horkheimer “O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião” Flamarion Caldeira assinala escreve:

Aqui Horkheimer parece concordar inteiramente com a tese de Schopenhauer segundo a qual sua filosofia deve ser considerada a autêntica filosofia cristã. Mas qual a interpretação que Schopenhauer tem do cristianismo que o permite julgar que sua filosofia, mesmo ateia e imanente, é a filosofia propriamente cristã? Os dois pontos principais que fazem Schopenhauer aproximar sua filosofia da religião cristã são: a ideia do pecado original, da queda do homem que permite interpretar o mundo como um “vale de lágrimas”, e a ideia da redenção do mundo pelo sofrimento, como apresentado na paixão de Cristo (RAMOS, 2008, p. 102)

O que é inegável, a meu ver, é que no caso da apropriação que Schopenhauer faz do cristianismo não se pode negar a pertinência de suas interpretações, apesar da natureza aparentemente contraditória a partir da qual, em geral, o filósofo trata o tema da religião, por vezes a criticando como metafísica do povo e por outras elevando ensinamentos e dogmas ao nível de sua própria filosofia. Inserido na tradição do pensamento filosófico

alemão e com trânsito especializado pela teologia cristã a partir, sobretudo, de leituras aprofundadas das obras de Agostinho e Lutero, Schopenhauer consegue extrair e examinar com maestria elementos da teologia cristã que corroboram sua perspectiva imputativa em relação ao ser.

No caso do Bramanismo e do Budismo, no entanto, religiões às quais o filósofo estende a classificação acima citada como tradições condenatórias do mundo, a meu ver, sua obra não apresenta evidências bibliográficas e argumentos filosóficos suficientes para aprofundar a tese segundo a qual há uma concepção condenatória fundamental do homem e do mundo e que essa imputação ontológica aparece da mesma forma na literatura sagrada oriental. Se há imputação ao devir e se há uma perspectiva de correção e reforma espiritual, de evolução em relação ao estado primitivo de erro e ignorância do homem em relação ao mundo, não se pode afirmar categoricamente que essa imputação é a mesma (*der selbe*) que ocorre no cristianismo. As tradições orientais, ao apontarem para o problema do erro do homem destacam, por assim dizer, muito mais a perspectiva do efeito maléfico da ignorância na produção do sofrimento do que propriamente uma origem da mal a partir da vontade humana. No caso do Bramanismo as fontes de Schopenhauer, como sabemos, foram o *Upnek'hat*¹⁵, tradução latina dos Upanishads, a *Revista Asiatics Research's*, *Asiatisches Magazin* e *Mythologie des Indous*.

Além do conhecido problema das fontes, fica claro, na leitura do texto schopenhauriano, que, nos trechos nos quais o filósofo se ocupa dessa aproximação entre cristianismo, Bramanismo e budismo, quando se trata das fontes destas duas últimas tradições ele apenas indica sua interpretação e faz uma menção, mas não aprofunda o assunto e não apresenta evidências conclusivas diretamente dos textos sagrados das duas religiões orientais. As razões para essa lacuna exegética são conhecidas pelos estudiosos da relação de Schopenhauer com os textos do oriente. Merece destaque o trabalho de Urs App que, afirma utilizar um método cientificamente mais rigoroso do que a maioria dos pesquisadores adotando como princípio, alerta para os inúmeros equívocos cometidos, em diversos trabalhos e dissertações, em relação aos contatos de Schopenhauer com a tradição oriental. O critério de Urs App, que, a princípio, deveria estar na base de qualquer

¹⁵ Como se sabe, Schopenhauer consultou, no ano de 1814, na biblioteca de Weimar, os dois tomos do *Upnek'hat*. Tratava-se de uma tradução latina de 1801-1802, realizada por Anquetil-Duperron, de 50 Upanishads. A obra completa é composta por 108 Upanishads. A obra, a qual Schopenhauer teve acesso, era uma tradução de outra tradução. Essa coletânea foi traduzida do sânscrito para o persa em 1656-1657 sendo, assim, traduzida para o latim por Anquetil-Duperron em (1731-1805) e publicada em 1801/1802.

pesquisa, é simplesmente não imaginar que Schopenhauer tinha domínio sobre os textos sagrados do oriente e essa perspectiva, devemos admitir, abre inúmeras possibilidades interpretativas. Por exemplo, o questionamento da afirmação segundo a qual Bramanismo e Budismo são religiões eminentemente pessimistas.

Parte da atração da filosofia religiosa indiana por Schopenhauer que o levou a traçar paralelos de fato surpreendentes e bastante plausíveis era a característica do idealismo subjetivista das doutrinas orientais. Certa noção de que o mundo fenomenal não teria, de fato, realidade à parte de sua representação. O conceito de véu de Maia, que, grosso modo, representa essa concepção, de que a realidade apreendida pelos sentidos é uma realidade ilusória pertencente antes de tudo à mente do sujeito do conhecimento, não sendo a realidade última das coisas. Ora, Schopenhauer, de fato, sustenta uma forma de idealismo muito próxima dessa concepção que, aliás, já tinha sido desenvolvida, de maneira bastante próxima, a princípio, por Berkeley e, de maneira mais sofisticada, por Kant. Schopenhauer se filia, portanto, com algumas adaptações à essa tradição da filosofia ocidental. Mas, como nota Tarandeep Singh Kang, em sua tese de doutorado apresentada na Cornell University em 2012, além de sua metafísica idealista, para a qual Schopenhauer encontrou análogos europeus contemporâneos, foi o “aparente pessimismo” das religiões orientais que exerceu o maior fascínio sobre Schopenhauer.

Sobre a questão da legitimidade da interpretação schopenhaueriana do bramanismo como uma religião pessimista Dianna Chao Decock, em “O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade.” esclarece:

Schopenhauer é alvo de severas críticas por alguns estudiosos dos textos sagrados indianos, uma vez que ele teve acesso a um material limitado e um tanto quanto questionável. Gesterling, por exemplo, acredita que Schopenhauer foi incapaz de compreender a Índia objetivamente, associando a sabedoria indiana ao seu próprio pensamento, enraizado na cultura em que estava inserido. Nesta perspectiva, Schopenhauer seria um etnocêntrico e teria tratado a Índia “como se ela fosse um europeu” sem levar em consideração que a tradição indiana deveria seguir princípios axiológicos inerentes a sua própria cultura. Além de mal interpretar a sabedoria indiana, Gesterling critica Schopenhauer por tê-la vinculado ao pensamento pessimista, cuja relação na o

se justificaria da mesma forma nos textos sagrados. (Deckok, 2016, p. 30)

Não obstante as dificuldades em relação às fontes e o risco em relação a tese da aproximação das doutrinas e da afinidade em relação ao modo como se resolve o problema da culpa, de fato, a obra de Schopenhauer apresenta uma interessante aproximação de uma doutrina baseada princípios das filosofias de Platão e de Kant com alguns

As religiões, então, de acordo com essa interpretação, se constituiriam em interpretações da existência baseadas na negação da realidade ao afirmarem que dor e morte são distorções de uma ordem eterna e imutável. Ora, essa concepção de ordem e imutabilidade remonta, além das concepções religiosas citadas, à concepção platônica do ser. Mas, sabemos, é sempre temeroso tratar concepções religiosas tão distintas a partir de pontos de vista generalizantes. A afirmação de identidade entre as religiões, no entanto, não diz respeito, como era de se esperar, a todos os aspectos que envolvem a imputação e a solução que está implicada no resgate dessa culpa primordial. Schopenhauer é cauteloso em relação a sua afirmação e demonstra ser consciente de que, nas diferentes tradições religiosas, os problemas que envolvem as consequências e desdobramentos doutrinários dessa atribuição de culpa ao mundo e ao homem foram tratados ou solucionados de maneira distinta.

O núcleo mais íntimo e o espírito do cristianismo é idêntico com aquele do brahmanismo e do buddhismo: todos ensinam uma culpa que é carregada pelo gênero humano devido à própria existência dele, só que o cristianismo não procede aqui, como aquelas mais antigas doutrinas de fé, direta e abertamente, logo, não estabelece a culpa como inerente à existência mesma, mas a faz originar-se através de um ato do primeiro par de humanos. (Schopenhauer, 2015, p. 720, grifo nosso)

A afirmação é de relevância inegável para a ética pois, se não aponta diretamente para uma ideia de universalidade de um juízo ético pessimista e negativo em relação ao mundo e ao universo humano, aponta para a tese segundo a qual existe uma tendência à

atribuição de culpa e responsabilidade ao próprio homem pelo sofrimento de sua espécie. Se a atribuição de culpa ao homem, problema que só se resolve com um esclarecimento sobre o problema da liberdade, a atribuição de culpa ao devir parece-nos uma ideia ainda mais dogmática do que a imputação ao humano.

Mas, a atribuição de uma dívida ao devir não parece ser, ao mesmo tempo, uma atribuição de culpa ao ser humano, nas três religiões elencadas por Schopenhauer, isto é, não decorre, necessariamente de uma imputação do homem, uma imputação do devir. Ao contrário, se se provar uma possibilidade não dogmática de imputação do devir, ficaria mais fácil a imputação da esfera humana. De qualquer forma, a afirmação dessa suposta identidade entre as perspectivas imputativas seja ao homem, seja ao devir, impõe-nos a necessidade de compreender qual o significado da imputação originária, antes de tudo, do próprio devir. A resposta para esta questão, a meu ver, está diretamente relacionada com as noções de sofrimento e justiça, que compõem o núcleo conceitual do problema do ordenamento moral do mundo e dão, por assim dizer e como não poderia deixar de ser, uma conotação subjetivista ao problema. A questão da subjetivação da perspectiva avaliadora da vida comprometeria a própria avaliação. É nesse ponto que a perspectiva negativa recebe uma crítica contundente. Quanto a este problema Nietzsche já nos alertava sobre a contradição que é inerente a um juízo sobre a vida emitido do interior da própria vida. A crítica de Nietzsche aponta para a contradição segundo a qual a vida não poderia ser avaliada por quem a vive. Esta perspectiva crítica pode ser ampliada no sentido de estender a avaliação do julgamento sobre o mundo não somente a um autor ou à um filósofo, mas a toda uma tendência da cultura e sobre toda uma época. Poderíamos citar aqui o panorama cultural levado a efeito pelo romantismo alemão e suas raízes.

Asseidade e culpa no ordenamento moral do mundo.

“Pois que um ser possa ser a obra de um outro e ainda assim ser *livre*, segundo seu querer e agir, é algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos”

Parerga e Paralipomena, Sobre a ética §
118.

A insistência de Schopenhauer em indicar uma coerência para a tese do ordenamento moral do mundo, sua defesa reiterada, em diversas passagens de sua obra, de uma significação moral para além da significação física do mundo coloca-nos diante de inúmeras tentativas, dada a dificuldade por ele mesmo reconhecida, de provar o significado moral e de sustentar o ordenamento ético-metafísico evitando os dogmatismos cometidos pelos teólogos. Diante dessas tentativas pergunta-se:

Afinal, sua metafísica imanente se revela menos dogmática do que as soluções da teologia para as questões da filosofia moral?

Vale notar que o próprio Schopenhauer caracteriza sua filosofia como um dogmatismo imanente, mas, de uma forma ou de outra, tenta se afastar das incoerências de um tradicionalismo escolástico, mesmo lançando mão de diversos conceitos e dogmas dessa tradição intelectual e espiritual em momentos cruciais de sua obra.

Excetuando os materialistas, afirma Schopenhauer, tanto os povos, à sua maneira, quanto os filósofos, de forma sistemática, estiveram empenhados em obter uma “compreensão clara da coisa” no campo da ordenação moral. As versões religiosas para o significado moral se revestiram de inúmeras imagens e mitos, aos quais Schopenhauer em certa medida e dependendo do caso reafirma como verdade alegórica. A linguagem teológica serviu-se de dogmas nos momentos nos quais se deparou com inconsistências teórico-conceituais. Assim, por exemplo, ao se deparar com o problema da causalidade relativa ao conceito de divindade ela lança mão de uma saída baseada na ideia de um *ens causa sui*, um ente que é causa de si mesmo.

No que diz respeito ao problema da moralidade do agir humano, foco do problema mais amplo da ordenação moral e do significado ético do mundo, em perspectiva teológica, várias questões dependem de conceitos dogmáticos para seu estabelecimento conceitual. Ao se deparar com o problema da origem do mal através da ação e da natureza humana questiona-se sobre a relação de imputabilidade entre criador e criatura.

A suposta solução deflagrada pela elaboração do conceito de um *liberum arbitrium indifrentiae* por Santo Agostinho exclui a culpabilização do criador direcionando a culpa para o ente criado. No entanto, o próprio Schopenhauer aponta essa artimanha teológica como um artifício para inocentar a divindade, caracterizada de antemão como infalível e absolutamente benevolente.

Assim, o problema do surgimento do mal teria sido resolvido de maneira absolutamente dogmática, pois não se explica como esse princípio de imputabilidade pode se sustentar sem que o ser humano expie uma culpa que, vista de uma perspectiva mais ampla nos parece, a princípio, maior que sua própria existência. Afinal, como poderia a criatura ser culpabilizada por sua natureza e essência?

O recurso à imputabilidade humana como solução final para o problema da ordenação moral do mundo, pois é, em última instância, isso que ocorre a partir da explicação teológica, nos coloca em uma posição muito dependente de um critério dogmático. A saber, a dependência de toda a estrutura de ordenação moral em relação aos atributos divinos. Pensar o problema moral exclusivamente a partir desses critérios provoca um engessamento da questão.

Tal inspiração e influência não chega a ser um incômodo para o leitor coetâneo das obras de Leibniz ou mesmo de Kant, mesmo que, consideradas as diferenças, os dois filósofos estejam em campos distintos em relação à própria história da metafísica.

O que o próprio Schopenhauer diversas vezes acusa em relação tanto à Kant quanto à Leibniz é que o vício teológico perpassa momentos decisivos das obras de seus predecessores, o que, em relação à Kant é feito de maneira ambivalente, equilibrando momentos de grande reconhecimento intelectual (*der erstaulichen Kant*) e crítica em relação, sobretudo, a guinadas teológicas como no caso da petição de princípio em relação à formulação do conceito de lei moral na fundamentação da metafísica dos costumes¹⁶.

O que fica claro para o leitor de Schopenhauer interessado, sobretudo, em questões relativas à ética e ao problema do ordenamento moral é que o filósofo destaca a quase impenetrabilidade que o tema apresenta.

“Os filósofos, por sua vez, estiveram em todas as épocas empenhados em obter uma compreensão clara da coisa, e a totalidade de seus sistemas, excetuando-se os estritamente materialistas, concordam, apesar de todas as suas demais diferenças, que o mais importante, o unicamente essencial de toda a existência, aquilo de que tudo depende, a sua verdadeira significação, o ponto de virada, o seu ápice (*sit vênia verbo* [se me é permitido dizê-lo; segundo Plínio, Epistolae 5, 6, 46] se encontra na

¹⁶ Sobre esse tema ver: Rodrigues, Eli Vagner Francisco. *A PETITIO PRINCIPII KANTIANA NA FORMULAÇÃO DO CONCEITO DE LEI MORAL NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES SEGUNDO SCHOPENHAUER*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 30, n. 49, p. 64-80, jan./abr. 2018

moralidade do agir humano. Mas voltam a discordar totalmente acerca do sentido disso, acerca de como se dá, da possibilidade da coisa, e têm um abismo de escuridão diante disso” (Schopenhauer, 2014, pág. 163)

O estabelecimento de um sentido moral a partir da observação e especulação em relação ao comportamento humano esbarra, segundo Schopenhauer em um “abismo de escuridão” (*Abgrund von Dunkelheit*). Esse abismo deve ser contemplado como o verdadeiro enigma do mundo. Como enigma, requer mais interpretação e decifração do que propriamente explicação clara, científica ou mesmo filosófica. Levando em conta, aqui, que diversas concepções sobre a natureza e o propósito do discurso filosófico podem ser concebidas.

Disso resulta que, segundo Schopenhauer, “pregar a moral é fácil, mas fundamentar a moral, porém, é difícil” (Schopenhauer, 2014, pág. 163). E disso também resulta, acrescenta, que se exija que a metafísica seja suporte para a ética. Ora, o problema central da ética, novamente, se apresenta: comprovar que a ordem física seja dependente de uma ordem moral. Mais do que isso, é preciso provar que a força que proporciona o funcionamento do mundo físico esteja relacionada, de alguma forma, com o conteúdo moral de qualquer doutrina que se apresente como explicação ética do mundo.

Um obstáculo a esse trabalho de elucidação do enigma se dá diretamente na experiência. Esta sempre gritou, afirma Schopenhauer, contra a doutrina da virtude. A doutrina da virtude afirma que conforme o caráter assim seria o destino ético do indivíduo. Isto é, se um indivíduo é virtuoso ele seria feliz, ou teria uma vida boa. Daí um conceito de justiça baseado na ideia de uma retribuição ao caráter moral dos indivíduos. Esta seria, de fato, uma espécie de ordenação pois daria um sentido para o agir moral, livraria o mundo e o homem do perigo da aceitação de um imoralismo como um discurso possível, coerente.

Consciente, como aliás todo ser humano razoavelmente pensante, de que essa tese (a doutrina das virtudes) não encontra fundamentos na experiência e que antes, pelo contrário, a realidade nos mostra em inúmeros casos o contrário dessa tese otimista, o que já foi o tema da arte mais elaborada, lamento cotidiano de povos oprimidos, verdade dura e certa em cada coração com alguma experiência existencial, Schopenhauer nega essa via de ordenamento. O abismo de obscuridade permanece.

A vontade e o ordenamento moral

Mas qual seria, para Schopenhauer, aquilo que deve estar em consonância com a ordem moral, isto é, aquela força que proporciona o funcionamento do mundo físico. Certamente, para Schopenhauer, é a Vontade, em si do mundo dos fenômenos.

“De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para a que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo. Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos// intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer diante de si. Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência Íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE.”
(Schopenhauer, 2014, p. 156)

Apontada a “força” que proporciona o funcionamento do mundo físico, é preciso apontar em que sentido ela pode ser interpretada em sua atuação (efetividade) como algo que fornece razões para que se possa extrair do funcionamento físico do mundo uma tese de ordenamento moral.

O que encontramos, ao analisar a obra de Schopenhauer, é que o próprio filósofo esbarrou em grandes dificuldades, apontadas por ele mesmo na passagem acima citada da obra

“Sobre a vontade na natureza”, para apresentar uma explicação ética não dogmática para o mundo. Ao tratar do problema da culpa e de sua relação com a noção de liberdade humana as dificuldades em se empregar uma terminologia não dogmática, totalmente baseada na experiência surgem com insistência. Nesse sentido, ao explicar a possibilidade de uma liberdade transcendental, e de uma responsabilidade humana em relação as suas próprias ações, esbarra-se em dogmatismos e soluções reivindicadas a partir do universo conceitual escolástico.

O que resulta como questão a ser discutida seria se o apelo a terminologia ligada ao dogmatismo teológico, recurso utilizado pelo filósofo de Frankfurt, configura-se como um retorno à dogmática teológica ou figura como um recurso hermenêutico para indicar uma outra forma de pensar e explicar um sentido para o mundo.

Não aponto apenas para a opção de encontrar verdades alegóricas em mitos e dogmas religiosos, mas sim, também, para a incorporação da terminologia teológica, em significado estrito, no próprio discurso filosófico schopenhaueriano. O que se questiona aqui, por outro lado, é que a postura crítica e os critérios usados por Schopenhauer em relação à Kant, por exemplo, no caso citado sobre a petição de princípio em relação ao conceito de lei moral, se voltados à sua própria filosofia apontariam, também, alguns problemas em relação a apropriação do discurso teológico dogmático. Para que essa hipótese fique mais clara, aponto, desde já, o conceito que motiva essa interpretação.

Trata-se do conceito de aseidade¹⁷. Seria o conceito de aseidade um claro apelo ao universo dogmático escolástico como uma espécie de rendição, de desistência em relação à possibilidade de solução não dogmática do problema da imputação e da liberdade e, portanto, da ordem moral do mundo? Veremos que o conceito, na forma como é utilizado por Schopenhauer, apresenta um significado distinto daquele que é característico da teologia dogmática no sentido da caracterização de um ente que é causa de si mesmo.

Debona aponta para a importância desse conceito para a estrutura da ética de Schopenhauer, sobretudo em relação à imputabilidade e liberdade moral.

“Mesmo que Schopenhauer não tenha conferido à noção de aseidade um destaque especial em sua obra, a liberdade do esse só estaria em condições ser parâmetro para atribuição de

¹⁷ O termo aseidade pode ser encontrado, em língua portuguesa, com duas grafias “aseidade” e “asseidade”, isto é, com um “s” ou com “esses”. Ambas as formas possuem o mesmo significado.

responsabilidade ao indivíduo quando associada à ideia de que cada ser seria obra de si mesmo. A “aseidade de Deus” é, então, transposta como “aseidade dos homens”, senda pela qual o ser humano ainda poderia ser dito moralmente responsável por si e por suas ações. No entanto, como conceder isso se na tese do caráter inteligível schopenhaueriano já se incluíam-inatos e inexoráveis como decorrência individualizada da vontade uma- a moralidade e o senso ou consciência moral individuais?” (DEBONA, 2019, pág. 120)

Como observa Debona, uma das questões cruciais que envolvem a responsabilidade moral e, portanto, a imputabilidade, está relacionada com a questão da “aseidade dos homens”. Se essa aseidade é, de fato, pensada ao modo escolástico como um ente que é causa de si mesmo, estaremos mais próximos de um dogmatismo. Se, por outro lado, o termo é tomado da tradição escolástica, mas tem um significado distinto, relacionado a questão da originalidade do homem na vontade, e essa como força que proporciona o funcionamento do mundo físico, teremos uma acepção um tanto quanto diferente para aseidade.

O conceito de Aseidade na tradição teológica

Antes de passarmos à uma especificação mais direta da forma como Schopenhauer emprega o termo aseidade, e mesmo ao significado que tal emprego de uma terminologia (escolástica) teológico-medieval possa ter em relação aos problemas da liberdade e da imputação humanas em sua ética, convém percorrermos um histórico conceitual do termo em suas origens.

O termo aseidade deriva do termo latino *aseitas*, formado a partir da expressão “a se” que também pode ser expressa como “por si” e que pretende indicar um atributo divino essencial e fundamental que consiste em derivar sua existência de si mesmo ou, ainda, de existir em virtude de sua própria essência e não de qualquer outro ser externo a si mesmo como causa.

Esse atributo, portanto, indica que a divindade existe por si próprio, por si mesmo. Isto significaria afirmar que Deus existe sem que nenhum nexo de causalidade efetiva seja ligado à sua existência. Essa seria uma prerrogativa, segundo a teologia e apologética cristã, exclusiva de Deus e constitui um dos chamados atributos incommunicáveis.

O conceito pode ser compreendido, também, pela ideia de um contraste com a ideia de um ser “*ab alio*” que seria seu oposto, isto é, um atributo pelo qual um ser recebe sua existência de outro. Isto significa dizer que esse ser (*ab alio*) é um ser causado ou contingente. Deus seria, portanto, distinto dos seres que foram criados, pois não dependeria e não dependeu de uma causa para sua existência. A aseidade é, portanto, segundo a teologia cristão, uma das marcas principais que distinguem Deus das criaturas. Como o próprio conceito-atributo possui uma característica dogmática evidente, que diz respeito a possibilidade da existência de algo que não possui causa é classificado, entre outras características, entre aqueles atributos ditos incomunicáveis.

Os atributos incomunicáveis são aqueles que pretendem enfatizar exatamente a distinção absoluta entre Deus e a criatura. Por essa razão, portanto, não podem ser comunicados à criatura. Sobre esses atributos a teologia opta pela definição por via negativa, isto é, afirma-se aquilo que Deus não é ao invés de apontar o que Deus é. Este tipo de descrição e atribuição divina é conhecida, também, como teologia negativa ou apofática.

Enquanto os atributos comunicáveis são passíveis de explicação por analogia, pois encontram semelhanças no ser humano, os atributos incomunicáveis são aqueles que não encontram semelhanças com a realidade humana (criatura). Dentre os atributos incomunicáveis temos: aseidade, imutabilidade, infinitude, simplicidade, onipotência onipresença, eternidade, imensidão e onisciência.

O conceito de Aseidade na obra de Schopenhauer.

O que se constata a partir de uma investigação que enfoca toda a obra do filósofo é que, por razões que aqui ficarão claras, o conceito de aseidade aparece nos momentos em que Schopenhauer precisa indicar soluções para o problema da imputação humana e que essa imputação aparece em sua filosofia como um ponto nevrálgico da concepção ética. Diante do reconhecimento do mal a teologia dirigiu a imputação para o homem através do *liberum arbitrium indifferentiae*, conservando o criador como instância inocente, benevolente e perfeita e negando, ainda, as implicações que a característica de criador do ente que traz o mal para o mundo. Schopenhauer não afirma a existência de um criador supremo e nega o *liberum arbitrium indifferentiae*, isto é, nega que o homem possa agir a partir de uma liberdade absoluta, as ações humanas, reitera, são condicionadas pelos motivos. Como ele irá deliberar sobre a culpa que traz o sentido moral? A culpa,

lembramos, é em relação ao mal do mundo, em outras palavras, o sofrimento dos seres sencientes.

Colocado dessa forma, percebe-se que o problema da ordenação moral se localiza exatamente na imputação pelo mal, na culpa pelo sofrimento. Ora, visto dessa forma, o problema fica mais claro. O sentido moral se refere à uma explicação para o sofrimento. Em uma realidade na qual o sofrimento não tenha uma explicação plausível, temos a falta de sentido moral, a falta de uma ordem, de um ordenamento. É isso, entre outras coisas, que afirma o imoralismo, isto é, a tese que nega que seja possível encontrar um sentido, uma explicação plausível para o sofrimento dos seres sencientes.

Na perspectiva de Schopenhauer, não haveria ordenamento moral sem a indicação de uma culpa, sem atribuição de uma justificativa para o sofrimento humano. Sem essa atribuição de culpa, sem essa imputação, a tese do ordenamento moral não se sustenta e a temida interpretação segundo a qual o mundo não possui um sentido moral (imoralismo) prevalece, o que para o filósofo seria a própria perversidade da mentalidade, “no fundo aquilo que a fé personificou como o anticristo” (Schopenhauer, 1980, pág. 188).

O que se constata a partir de um exame mais acurado da obra de Schopenhauer é que essa atribuição de culpa depende fundamentalmente do conceito de asseidade. Uma vez que Schopenhauer não pode imputar um suposto criador ele imputa ao próprio homem, não como criatura, mas como autor de si mesmo. Essa imputação do homem só é possível porque Schopenhauer adota uma concepção de homem como sua própria obra.

Essa caracterização é baseada em uma concepção de responsabilidade segundo a qual “A responsabilidade recai sobre aquele que o colocou lá, isto é, sobre aquele cuja obra a pessoa com tais inclinações é. Portanto, esta só é responsável por seu agir no caso de ela mesmo ser sua própria obra, isto é, no caso de possuir asseidade.” (Schopenhauer, Sobre a liberdade da vontade, tradução nossa). Possuir asseidade, portanto, é ser obra de si mesmo.

A asseidade é um pilar que sustenta a imputação que, por sua vez, é o fundamento que dá sentido à ideia de ordenamento moral para a filosofia de Schopenhauer. Sem asseidade não poderia haver imputação ao homem e sem imputação pelo sofrimento não poderia haver um sentido ético para o mundo.

Os pilares da ética são liberdade e imputabilidade e esta última não se sustenta sem o conceito de asseidade, isto é, o raciocínio de um ordenamento ético proposto pela filosofia de Schopenhauer não se sustenta, não fecha, sem que se aponte um culpado que seja autor de si mesmo, encerrando a lógica da remissão de causa ao criador ou ao infinito. “Além disso, é de se mencionar aqui ainda que liberdade e imputabilidade, esses pilares de toda ética, sem a pressuposição da *asseidade* da vontade, deixam-se afirmar com palavras, mas não se permite pensar de modo algum” (Schopenhauer, 2018, p.210). No fundo, como veremos, ele imputará a própria vontade como “a força que impulsiona o funcionamento do mundo físico”.

Apresento a seguir as ocorrências do conceito e indico os contextos específicos a partir dos quais Schopenhauer justifica o uso do termo. Ao final tento apresentar uma interpretação do uso do termo em sentido distinto daquele utilizado pela tradição teológica.

Nos contextos nos quais surge o conceito de asseidade sempre encontraremos os problemas da origem do mal, da imputação pelo sofrimento e da relação entre essência e agir, caráter e ação. Na primeira edição do mundo como vontade e representação, assim como nas edições seguintes do primeiro volume não há nenhuma menção ao conceito. No que diz respeito às obras publicadas o conceito aparecerá nas obras “Sobre a vontade na natureza” de 1836, no capítulo indicação à ética, no texto enviado ao concurso da academia norueguesa, “Sobre a liberdade da vontade” que é de 1939, e que foi publicado em 1841, na obra “Os dois problemas fundamentais da ética”, o conceito aparece no capítulo “Predecessores”. Há, ainda, ocorrência do conceito nos complementos ao Mundo como vontade e representação, de 1844, designado como segundo volume (Mundo II), o conceito aparece no capítulo 25 Considerações transcendentais sobre a vontade como em si, e, por fim, na obra *Parerga e Paralipomena*, de 1851, no capítulo “Sobre a ética”.

Sobre a vontade na natureza.

Em “Sobre a vontade na natureza”, obra de 1836, no capítulo “Indicação à ética”, Schopenhauer deixa claro sua posição segundo a qual só se consegue atingir um caminho seguro para a indicação de um sentido ético para o mundo por meio da “noção de força que dirige e age na natureza, que apresenta este mundo intuitivo ao nosso intelecto é idêntica à vontade em nós.”. Somente uma metafísica com esse princípio, que já é ela

mesma “originalmente ética” pode ser um suporte efetivo para uma ética. Em contraste com essa afirmação contundente, Schopenhauer aponta

Há que se notar, também que, em “Sobre a vontade na natureza”, o filósofo parte do pressuposto segundo o qual todos os povos reconheceram que além da significação física do mundo existe uma significação moral. Portanto, ele parte de uma reiteração de uma ordem moral. O problema que enfrentará será o de não incorrer nos erros, já apontados aqui, de Spinoza, Kant e Fichte.

A vantagem de sua ética, aponta Schopenhauer, consiste em partir de um sistema que coloca “a realidade de toda a existência e a raiz do conjunto da natureza na vontade” (Schopenhauer, 2014, pág. 80)

Segundo Schopenhauer sua vantagem se radica na constatação segundo a qual sua metafísica já é, ela mesma, por sua natureza, originalmente ética. Após uma verdadeira apologia de seu próprio sistema baseado na concepção de que foi “talhado de uma só peça”, referência ao desdobramento de um pensamento único, Schopenhauer chega ao ponto a partir do qual o problema ético exigirá, de fato, a intervenção de um conceito dogmático tomado da teologia.

Além disso, é de se mencionar aqui ainda que liberdade e imputabilidade, esses pilares de toda ética, sem a pressuposição da asseidade da vontade, deixam-se afirmar com palavras, mas não se permitem pensar de modo algum. Quem quiser contestar o que aqui digo deverá primeiramente refutar o axioma já erigido pelos escolásticos: “*operari sequitur esse*” [o que se faz segue daquilo que se é; Pomponazzi, *De animi immortalitate* [Da imortalidade da alma], p. 76] (quer dizer, o agir de cada ente segue de sua constituição), ou comprovar a falsidade de sua consequência: “*unde esse, inde operari*” [como a essência é, assim é o agir]. Imputabilidade tem a liberdade; esta, porém, tem por sua vez a originariedade como condição. Pois eu quero de acordo com o que sou: por isso devo ser de acordo com o que quero. A asseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria, e Spinoza diz com razão: “*Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*”. [Deve-se chamar de livre aquilo que existe unicamente a partir da necessidade de sua natureza, sendo

determinado em sua ação somente por si mesmo.] (Ética 1, *definitio* 7).
(Schopenhauer, 2014, pág. 88)

Para determinar a natureza dogmática da afirmação de uma asseidade em relação ao ser humano, bastaria a própria indicação que faz Schopenhauer no corpo desse texto no sentido de que liberdade, imputabilidade e asseidade “deixam-se afirmar com palavras, mas não se permitem pensar de modo algum.”

Ora, o que se afirma, mas que não se permite pensar é o dogma. Para conferir alguma sustentação ao que acabou de afirmar, Schopenhauer lança mão do axioma *operari sequitur esse*. A questão da imputabilidade depende da liberdade. É certo que para ser imputável é preciso ter liberdade de agir. Mas a liberdade tem por sua vez a “originariedade como condição”.

A originariedade passa a ser o problema central, isto é, o que vai determinar o que eu quero, núcleo essencial de minha ação, é o que eu sou. “Pois eu quero de acordo com o que eu sou: por isso devo ser de acordo com o que quero” (Schopenhauer, 2014, pág. 89).

Neste ponto se configura a verdadeira raiz do problema ético que Schopenhauer pretende desvendar em relação à imputabilidade. A resolução passa por saber se o que somos é de responsabilidade de um criador ou de nós mesmos. A opção da teologia cristã, sabemos, foi a de criar uma possibilidade de o ser humano ter sido criado por Deus e, portanto, supostamente ter sua essência determinada por Deus e não por si mesmo, mas ao mesmo tempo, com a elaboração do *liberum arbitrium indifferetiae*, ser culpado por suas próprias ações.

Schopenhauer não pode lançar mão nem do primeiro expediente, a existência de um Deus criador, nem do segundo, a afirmação de um *liberum arbitrium indifferetiae*.

Se não somos criação divina e não somos absolutamente livres para agir, pois nossas ações estão necessariamente condicionadas pelos motivos que atuam sobre nossa vontade, a imputação fica sem um destinatário, nem Deus nem o próprio homem poderia ser culpabilizado.

Mas a saída de Schopenhauer se dá em conformidade com sua metafísica da vontade. A imputação se dirige ao esse e o esse não é a divindade criadora nem

propriamente o ser humano como criatura, mas a força que atua por detrás dos fenômenos, a “existência dos males está, já no fundamento do sistema” (Schopenhauer, 2014, pág. 89).

O problema do apontamento da origem do mal, verdadeiro entrave teológico e verdadeira fonte de elaboração de alternativas dogmáticas para o problema da imputação divina como criador de todas as coisas, recebe de Schopenhauer uma solução que tem a pretensão de não apontar totalmente para o ser humano como autor do mal do mundo como parece acontecer a partir da doutrina do *liberum arbitrium indifirentiae*. Assim, Schopenhauer afirma que é “justamente esse o caso quando a liberdade é posta no *esse* [ser], em vez de no *operari* [agir], para que então o mal, os males e o mundo dele emerjam.” (Schopenhauer, 2014, pág. 53). Os males emergem da liberdade da vontade (*esse*) através das ações humanas (*operari*). Não há um Deus implicado nessa noção de culpa, por isso o mundo é seu próprio tribunal, o *esse* se constitui como o impulso ao mal, mas a acusação central (de fato –“eu me permita falar apenas de coisas que realmente conheça”- experiência) só pode ser dirigida ao homem, manifestação amis perfeita desse *esse*.

Sobre a liberdade da vontade.

No ensaio de concurso intitulado “Sobre a liberdade da vontade”, Schopenhauer inicia suas considerações sobre o conceito de asseidade com uma confissão. Segundo o filósofo, pensar a responsabilidade moral da vontade humana sem a asseidade da mesma ultrapassa a sua capacidade de compreensão. Novamente ele se depara com o problema da natureza e de seu suposto autor (criador). Se uma ação má se origina na natureza, considera, “na constituição inata do ser humano, então a culpa evidentemente se situa no autor dessa natureza.” (Schopenhauer, Sobre a liberdade da vontade, Tradução nossa). A questão é colocada, nesse escrito, como também em outros, como se não pudesse ser resolvida sem a introdução do conceito de asseidade, mesmo sendo esse um conceito dogmático.

O problema se mostra como um problema de *Existentia* e *Essentia*. Como pode ser imaginável, se pergunta Schopenhauer, um ente que, segundo sua existência e essência, seja obra de um terceiro, no caso, de um criador e que poderia mesmo assim determinar a si mesmo “original e fundamentalmente” e ser responsável por seu próprio agir? O pressuposto aqui é que aquele que cria um ente é responsável por sua essência. Deus, portanto, teria de ser responsável pela essência humana, se é responsável pela

essência também deveria ser responsável pelo agir, uma vez que *operari sequitur esse*. O relojoeiro não pode se enfurecer com o seu relógio por ele não estar funcionando direito, muito menos pode puni-lo, pois, em última instância, estaria punindo a si mesmo.

O que Schopenhauer constata nesse escrito é que tanto o conceito de culpa quanto o conceito de mérito não são aplicáveis a seres que são concebidos como seres criados por um Deus que possui atributos de infalibilidade, bondade e perfeição. A culpa não atinge as pessoas se todo o seu ser é obra de um terceiro. O problema do mal, portanto, fica sem uma solução, pois não é possível imputar a Deus dados seus atributos e não é possível imputar as suas criaturas, dado o fato de que não são os autores de suas próprias essências.

O conceito de asseidade atribuído aos seres humanos, se configura como uma solução dogmática para esse problema. O que se opera, de fato, com o conceito é a transferência de uma característica, que era atribuída somente a Deus, para sua criatura, sua criação, o homem. Em ambos os casos o atributo (*ens causa sui*) é problemático do ponto de vista lógico (um ente que é causa de si mesmo), exatamente por isso ele é tratado como, do ponto de vista teológico, um atributo incomunicável, isto é, que foge à compreensão racional e mesmo à adequação linguística de enunciação e coerência.

“Se, com efeito, uma ação má se origina na natureza, isto é, na constituição inata do ser humano, então a culpa evidentemente se situa no autor dessa natureza. É por isso que se inventou a vontade livre. Mas onde, então, sob admissão desta, aquela natureza deveria se originar, é algo que simplesmente não se pode compreender. Porque ela é, no fundo, uma propriedade meramente NEGATIVA e quer dizer apenas que nada compele o ser humano a – ou o impede de – agir de uma maneira ou de outra. Por meio disso, contudo, jamais fica claro ONDE, afinal, a ação se origina, visto que ela não deve proceder da constituição inata, ou adquirida, do ser humano, na medida em que ela, então, se tornaria um fardo para seu criador; nem simplesmente das circunstâncias externas, na medida em que ela, então, teria de ser atribuída ao acaso” (Schopenhauer, 2021, p. 64)

No contexto mais abrangente a questão teológica só é decidida se apontarmos o responsável pela ação que introduz o mal no mundo. A ação originária do mal, a origem prática que pode ser atribuída a algum ser passível de imputação, esta é a questão chave para a perspectiva teológica. Por esse motivo toda a questão está relacionada com a ideia de liberdade. Somente um ente livre pode ser passível de culpabilidade. A questão teológico-ética só pode ser resolvida se os papéis no tribunal estão bem definidos e os responsáveis pelo mal são indicados e julgados. Por detrás dessa ideia de tribunal característica da teologia existe uma peculiar concepção de justiça da qual Schopenhauer é um adepto, a saber, uma concepção de justiça segundo a qual deve haver uma justificativa metafísica para o sofrimento humano. É com base nessa concepção, por exemplo, que Schopenhauer concebe sua doutrina da justiça eterna.

Mundo como Vontade e representação – Complementos (Volume II)

É necessário introduzir o problema do determinismo para compreendermos o modo como o conceito de asseidade aparece nos complementos ao Mundo como vontade e representação (capítulo 25 – Considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si). O mundo nos aparece, afirma Schopenhauer, como um jogo sem finalidade. Essa característica, essa forma apreensível do mundo, não nos permite compreender uma necessidade eterna. Por outro lado, o mundo nos aparece através de uma implacável necessidade. Cada ser desse mundo está submetido à lei da aparência e isto quer dizer, está submetido à necessidade. Porém, ao mesmo tempo em que, de um lado, os seres estão submetidos à necessidade, eles também são em si mesmos vontade e, em sendo vontade, absolutamente livres. Schopenhauer deixa claro que a necessidade pertence apenas à aparência, isto é, ela nasce apenas através das formas que pertencem por inteiro à aparência, através do princípio de razão em suas diferentes figuras. Reside aqui um dos pontos centrais para a compreensão do uso que Schopenhauer faz do termo asseidade.

Como em si, a vontade não está submetida ao princípio de razão e por isso não pode tanto em seu ser e essência como em seu agir e fazer efeito, depender de alguma outra coisa. Isto é, ela não pode ser causada por outro ser, portanto não se pode transferir a outro ser a responsabilidade, a culpa, pelos atos que ela origina na forma de uma causa, na forma de um pensamento orientado e fundamentado pelo princípio de razão no sentido de um modelo causa-efeito. Quando se chega na vontade como livre se deve parar o recuo à uma causa anterior. Não há uma causa para a vontade, portanto à vontade deve pertencer

uma asseidade. Ela é responsável por ela mesma. A vontade não depende de alguma outra coisa. Trata-se de uma liberdade transcendental.

Depreende-se do que foi dito que, no que concerne à responsabilidade humana e à culpabilidade em relação às suas próprias ações “é somente sob a suposição dessa liberdade transcendental que o agir de um humano, apesar da necessidade com a qual ele o pratica a partir do seu caráter e dos motivos, é de fato o seu PRÓPRIO agir” (Schopenhauer, 2015, pag. 386).

Ora, colocar a necessidade no “fazer-efeito e agir”, isto é, no operari, (*Wirken und Thun-operari*) e a liberdade no ser e essência (*Seyn und Wesen-esse*) significa, para Schopenhauer atribuir asseidade aos seres humanos e com isso solucionar, segundo ele, um problema crucial da ética, a saber a possibilidade de atribuir culpa e responsabilidade a alguma instância da existência do mundo, dando, conseqüentemente um sentido moral para a aparência (aspecto físico). Assim o problema, a questão, “que o mundo tenha apenas um significado físico” (tese Imoralista, niilista), tese, não admitida por Schopenhauer teria uma solução, sairia de sua indefinição e da antiga aporia da relação entre o físico e o ético. Tal solução Schopenhauer afirma como sendo uma verdadeira decifração de um enigma que é tão antigo como o mundo. O erro das doutrinas éticas que forma elaboradas até teria sido procurar a liberdade no *operari*.

“Em *Sobre a liberdade da vontade* expus que é somente sob a suposição dessa liberdade transcendental que o agir de um humano, apesar da necessidade com a qual ele o pratica a partir do seu caráter e dos motivos, é de fato o seu PRÓPRIO agir: justamente por isso atribui-se ASEIDADE ao seu ser. A mesma relação vale para cada coisa do mundo. - A mais rigorosa NECESSIDADE, estabelecida com honesta e brônzea consequência, e a mais perfeita LIBERDADE, elevada até à onipotência, tinham de entrar em cena juntas e simultaneamente na filosofia; porém, sem ferir a verdade isso só poderia ser feito colocando-se toda a NECESSIDADE no FAZER-EFEITO E AGIR (*operari*), toda a LIBERDADE, ao contrário, no SER E ESSÊNCIA (*esse*). Com isso decifra-se um enigma, que é tão antigo como o mundo só porque até agora sempre procedeu-se de maneira inversa e absolutamente procurou-se a liberdade no *operari*, a necessidade no *esse*. Eu, ao contrário, digo: cada ser,

sem exceção, FAZ-EFEITO com rigorosa necessidade, no entanto EXISTE e é o que é em virtude da sua LIBERDADE” (Schopenhauer, 2015, pág. 384)

Parerga e Paralipomena I

A última ocorrência do conceito de asseidade na obra publicada de Schopenhauer se dá no capítulo “Fragmentos de uma história da Filosofia” do primeiro volume dos Parerga e Paralipomena. Este capítulo curioso na obra de Schopenhauer guarda informações preciosas sobre o tema da culpa e da asseidade.

No parágrafo sobre a filosofia de Scoto Erigena, Schopenhauer aponta os tópicos centrais do problema da culpabilidade e da asseidade e a dificuldade de solucionar a equação que atribuiria o mal a uma devida origem. A fim de saber a origem do pecado, do mal que permeia o mundo, Erigena conclui que o pecado e a culpa não podem residir em Deus nem na vontade criada por ele, pois se fosse assim o pecado seria criado por Deus.

Schopenhauer identifica no texto de Erigena a grande questão que está por traz das religiões e das teodicéias e que, de alguma forma, sempre as coloca em situação de contradição e embaraço. O inconveniente tanto das perspectivas panteístas como das deístas reside na tentativa de adequar a estas perspectivas a doutrina da redenção da humanidade e do mundo. O deísmo, sobretudo em sua forma judaica, segundo Schopenhauer, afirma o mundo a partir de um otimismo, pois Deus ao criar o mundo se agrada de sua criação e conclui que as coisas criadas são boas. Ademais parte-se, no deísmo, de uma concepção de divindade benévola. No panteísmo também fica difícil apontar uma origem do mal para o mundo uma vez que todas as coisas participariam da essência divina, boa e perfeita. “Na realidade, a origem do mal é o rochedo em que tanto panteísmo quanto teísmo naufragam, pois ambos implicam otimismo.” (Schopenhauer, 2007, pág. 93)

Em contraste com essas visões de mundo a doutrina da redenção da humanidade e do mundo de origem indiana pressupõe que o mundo já é um mal, originado de uma ação pecaminosa de Brahma e, dada a identidade entre nós mesmo e a essência do mundo essa ação pecaminosa também, em certo sentido, nos é imputada.

O problema das teodiceias e do otimismo teológico nas formas do deísmo e do panteísmo surge quando se pretende adequar uma doutrina da redenção com a questão da origem do mal. Para Erigena toda criatura deve chegar à bem-aventurança pois surgiu de uma origem benévola, de uma eterna bondade.

No que diz respeito, especificamente, ao cristianismo as contradições apontadas têm origem no fato de o cristianismo estar inserido no judaísmo. O otimismo característico do judaísmo estabelece que “o senhor não apenas fez o mundo, mas também, posteriormente, julgou-o excelente.” (Schopenhauer, 2007, pag. 92). A solução que a teologia cristã apresentará, como já vimos, passará pela aceitação do livre arbítrio como um elemento determinante nessa estrutura teológico-argumentativa como elemento de imputação humana.

A contradição apontada por Schopenhauer e percebida por Erigena reside na seguinte forma: A culpa deve recair sobre o livre arbítrio, pois Deus criou o homem, mas o fez livre. Nesse sentido, Deus não poderia ser responsabilizado pelo que aconteceria depois desse ato de criação. O que Schopenhauer argumenta é que, na verdade, “ser livre e ser criado são duas propriedades que se anulam mutuamente” (Schopenhauer, 2007, pag. 94). Ora, para o filósofo, ser livre e ser criado constitui uma contradição, pois *operari sequitur esse*, isto é, o comportamento segue a essência e essa é inata, portanto, de responsabilidade de quem a criou.

“Sendo assim a asserção de que Deus criou seres e, ao mesmo tempo, conferiu-lhes livre-arbítrio na verdade significa que ele os criou e, ao mesmo tempo, não os criou. Pois *operari sequitur esse*, ou seja, os efeitos ou as ações de qualquer coisa possível nunca podem ser nada além da consequência de sua natureza, que só pode ser conhecida por intermédio deles.” (Schopenhauer, 2007, pag. 94)

O questionamento sobre a natureza dessa suposta liberdade que é conferida ao homem abre a possibilidade para Schopenhauer explicar o que concebe como asseidade.

O filósofo aponta que para ser livre, na forma como se preconiza a partir do conceito de *liberum arbitrium indifferentiae*, é preciso não ter natureza nenhuma, isto é, não ser absolutamente nada, ou ainda, ser e não ser ao mesmo tempo “pois aquilo que é

tem de ser alguma coisa” e, então, ter uma essência que determina sua ação. Para Schopenhauer uma existência sem essência não pode ser concebida. E, ainda, se um ser é criado, ele é necessariamente determinado em sua essencialidade, pois aquilo que é deve ser alguma coisa determinada.

Por outro lado, afirma Schopenhauer, se um ser tiver de ser moralmente livre, ele não poderia ser criado, mas sim ter asseidade, pois se fosse criado teria uma essência determinada pelo criador. Ter asseidade significa, nesse contexto, ser algo original, que não seja criado por outro ser, mas que exista a partir de sua força primária. Essa força primária não atuaria como um criador, mas como uma força a partir da qual o ser se origina, diferente, portanto, da ideia de uma divindade criadora. Nesse caso, se o ser humano pode ser considerado como algo original, isto é, que existe a partir de uma força que constitui seu próprio ser, pelo menos em um dos aspectos da existência, “sua existência será seu próprio ato de criação” (Schopenhauer, 2007, pag. 95). Assim, ele será um ser considerado como responsável por si mesmo no sentido de sua própria origem. Esse seria o sentido de asseidade para Schopenhauer e não o sentido de um *ens causa sui* como criador e criatura no mesmo ser, como causa e efeito no mesmo acontecimento.

Sabemos o que seria a força primária que Schopenhauer aponta como originária do próprio ser humano, como de resto de toda a natureza, a vontade livre, em si do mundo fenomênico. Essa natureza é sua própria obra, portanto a responsabilidade por todas as manifestações dessa natureza reside nela própria, como por consequência, a responsabilidade das ações do homem reside nele próprio.

O princípio da imputabilidade é a liberdade. A vontade é livre, portanto, imputável. A vontade é o originário em si. O homem, como afirmação dessa vontade, que é ele mesmo, sua essência e sua existência, são também imputáveis. Seus atos e sua obra não podem ser atribuídos a nenhuma instância que esteja para além de si mesmo como vontade afirmativa. Esse, portanto, é o sentido do conceito de asseidade utilizado por Schopenhauer em sua ética.

Parerga e Paralipomena II

O parágrafo 118 do capítulo “Sobre a ética” do segundo volume dos Parerga e Paralipomena é fundamental para o estabelecimento do que Schopenhauer concebe como asseidade e, de resto, das implicações de sua proposição para a ética em geral.

O conceito de liberdade moral é inseparável do conceito de originalidade. Mas essa relação não é aceita de maneira fácil pois, “que um ser possa ser a obra de um outro e ainda assim ser *livre*, segundo seu querer e agir, é algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos” (Schopenhauer, 2012, pág. 80).

Volta a cena o problema da existência e essência. Um ser criado deveria ter recebido de seu criador sua essência. Aquele ser que chamou do nada qualquer outro ser à existência também deve ter criado e estabelecido a essência desse novo ser. A culpabilidade do homem está assentada em sua essência e não somente em seu agir. Schopenhauer encontra uma contradição entre o teísmo e a responsabilidade moral do homem, problema do qual já tratamos aqui em outra perspectiva, sob a ótica da origem do mal. Como vimos, a responsabilidade sempre deve recair sobre o autor da essência.

A solução para este problema está na indicação do ser livre que é também o ser original. Se nossa vontade é livre, aponta Schopenhauer, “também é o ser originário e vice-versa.” (Schopenhauer, 2012, pág. 81).

“O dogmatismo pré-kantiano, que pretendia separar esses dois predicamentos, foi obrigado a aceitar também duas liberdades, a saber, a da causa primordial do mundo, para a teologia: de acordo com isso, em Kant tanto a terceira quanto a quarta antinomia se referem à *liberdade*. Em minha filosofia, ao contrário, o simples reconhecimento da estreita necessidade das ações correspondentes à doutrina de que também no ser desprovido de conhecimento é a vontade que se manifesta. Senão na atuação desta necessidade evidente, se disporia a mesma em oposição ao querer, se houvesse efetivamente uma tal liberdade do agir individual e esta não fosse precisamente tão rigidamente como todas as outras ações. – por outro lado, como acabei de mostrar, a mesma doutrina da necessidade dos atos de vontade exige que a existência e a essência do homem sejam obra de sua própria liberdade, portanto de sua vontade que então possui asseidade. Sob a hipótese contrária, como já se demonstrou, desapareceria toda a responsabilidade e o mundo moral, assim como o físico, seria apenas uma mera máquina, posta em movimento pelo seu

construtor situado fora, apenas para seu próprio entretenimento.
(Schopenhauer, 2012, pag. 81, grifo nosso)

Somente com a noção de asseidade se pode conceber um universo de responsabilidade que elimina a contradição do teísmo e que indica a essência do homem como obra de sua própria liberdade e que, portanto, pode ser imputada sem que nos remetamos a um criador responsável. Com essa indicação fundamental, Schopenhauer pretende fugir e negar a hipótese do mundo meramente físico, um mundo sem um sentido moral.

Asseidade como originalidade.

Se retomarmos, então, a questão que fizemos ao iniciar essa investigação: Afinal, a metafísica imanente de Schopenhauer se revela menos dogmática do que as soluções da teologia para as questões da filosofia moral? Podemos afirmar que a solução de Schopenhauer não é idêntica à solução dada pela teologia dogmática, pois Schopenhauer não caracteriza o homem como um ser que é causa de si mesmo, mas que afirma a vontade livre através de sua existência e de seus atos e não é, segundo o filósofo, criatura de um ser transcendente perfeito.

Se essa caracterização ainda apresenta traços de dogmatismo, mesmo que, em aspectos essenciais, não entre em conflito com a pretensão imanente de sua metafísica, vale lembrar que o próprio Schopenhauer afirma que sua filosofia pode ser definida como um dogmatismo imanente.

“Poder-se-ia chamar meu sistema de dogmatismo imanente, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam, todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes.” (Schopenhauer, 2007, p. 186, grifo nosso)

A questão sobre o recurso de utilizar o conceito de asseidade representar um retorno à metafísica dogmática da escolástica ou a uma formulação da teologia dogmática pode ser respondida pela interpretação do conceito como significando uma “originariedade como condição” (Schopenhauer, 2014, pág. 80) e não uma indicação de um *ens causa sui*. O ser humano, portanto, segundo essa concepção, não seria um ente que é causa de si mesmo, mas um ser que afirma a força a partir da qual ele se origina.

“Imputabilidade tem a liberdade; esta, porém, tem por sua vez a originariedade como condição. Pois eu quero de acordo com o que sou: por isso devo ser de acordo com o que quero. A asseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria, e Spinoza diz com razão: “*Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*”. [Deve-se chamar de livre aquilo que existe unicamente a partir da necessidade de sua natureza, sendo determinado em sua ação somente por si mesmo.] (Ética 1, *definitio* 7). Dependência no ser e na essência ligada a liberdade na ação constitui uma contradição.” (Schopenhauer, 2014, pág. 80)

Para Schopenhauer, portanto, “a asseidade da vontade é... a primeira condição de uma ética séria.” (Schopenhauer, 2014, pág. 80). Sem que se considere a asseidade não se pode sustentar um sentido moral para o mundo. O ordenamento depende de uma característica humana. O mundo não pode ter apenas um sentido físico e o sentido moral, afirmativo ou negativo, é dado pelos seres que em si mesmos afirmam a força a partir da qual o mundo todo se origina.

De um fundamento epistemológico a um princípio ético.

Na teoria do conhecimento desenvolvida por Arthur Schopenhauer encontramos uma distinção entre duas modalidades fundamentais de cognição. Os conhecimentos científicos, aqueles conhecimentos das representações do mundo, aquilo que denominamos como a realidade fenomênica, constituem a primeira modalidade. Sobre a segunda modalidade, divergindo de Kant, Schopenhauer postula a possibilidade de um conhecimento de tipo intuitivo, de gênero especial, que permitiria o acesso ao mundo não fenomênico. Para Schopenhauer, a realidade metafísica, aquilo que constitui o “em-si” do mundo das representações, identificado como uma vontade una, indestrutível e livre em seu sistema, pode ser conhecido de um modo específico pelo sujeito.

O que conhecemos do mundo, de maneira geral, pela experiência sensorial é denominado como fenômeno e obedece ao princípio de razão suficiente. Esse princípio foi formulado

de maneira definitiva por Christian Wolff na seguinte forma: *Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit*: “Nada é sem uma razão pela qual é ou não é”. A formulação de Wolff pode ser encontrada nas “*Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*”. (*Correspondência entre Leibniz e Wolff*). Espinoza já havia formulado uma definição do princípio de razão em sua obra “*Princípios de filosofia de Descartes*” de 1644. No décimo primeiro axioma da Parte I do livro Espinoza afirma: “Nada existe de que não possa ser perguntado, qual é a causa (ou razão) [causa (*sive ratio*)], por que existe.” (ESPINOZA, 2015, p. 81)

Mas o filósofo que está mais diretamente ligado ao estabelecimento conceitual do princípio de razão suficiente na tradição ocidental é Leibniz. Segundo a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*¹⁸ Leibniz foi o primeiro a chamá-lo pelo nome e o primeiro a formulá-lo com total generalidade. O tratamento que ele dá ao princípio de razão suficiente é também notável pela sistematicidade e pela centralidade que lhe atribui. Leibniz frequentemente o apresenta, junto com o Princípio da Contradição, como um princípio de “raciocínio”. Na “*Monadologia*” ele escreve:

31. Nossos raciocínios baseiam-se em dois grandes princípios, o da contradição, em virtude do qual julgamos ser falso o que envolve uma contradição e o que é oposto ou contraditório ao falso como verdadeiro.

32. E aquele da razão suficiente, em virtude da qual consideramos que não podemos encontrar nenhum fato verdadeiro ou existente, nenhuma afirmação verdadeira, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outra forma, embora na maioria das vezes essas razões não possam seja conhecido por nós. (LEIBNIZ, (G VI, 612 / L 646)

O princípio de razão suficiente foi objeto de sistematização e definição no contexto da lógica e da teoria do conhecimento, sobretudo por determinar condições primárias de conhecimento e de elaboração de proposições e raciocínios sobre o mundo fenomenal. O enunciado de Wolff é, no entanto, segundo Schopenhauer, o mais conciso, claro e universal do princípio de razão suficiente.

A quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente

¹⁸ <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/>

Na obra de Schopenhauer esse princípio desempenha um papel que lhe confere um valor especial e fundamental. No prefácio à primeira edição de “*O mundo como vontade e representação*” (1818-19), sua obra capital, ele faz algumas exigências aos leitores que pretendem adentrar no seu sistema filosófico. A primeira exigência seria ler o livro duas vezes. A segunda exigência, não menos incomum, seria a leitura de sua Tese de doutorado, exatamente a “*A quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*” defendida em 1813.

A segunda exigência é que, antes do livro, leia-se a sua introdução, embora esta não esteja contida nele, mas foi publicada cinco anos antes, com o título “Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente”, um ensaio filosófico. - Sem familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito; o conteúdo daquele ensaio é sempre pressuposto aqui como incluído na obra. De resto, se aquele ensaio não tivesse precedido a esta em alguns anos, com certeza não estaria antecedendo-a como sua introdução, mas seria incorporado ao primeiro livro, que agora, na medida em que lhe falta o que naquele se encontra, mostra uma certa imperfeição por conta das lacunas que têm de ser sempre preenchidas com referências ao mencionado ensaio... (SCHOPENHAUER, 2005 p.20)

Como se vê, a partir das palavras de Schopenhauer, sua tese de doutoramento se prenuncia como um pressuposto epistemológico, como a propedêutica, de sua obra fundamental. Mas já nesse prefácio o filósofo insere um alerta de importância capital para a compreensão de suas intenções finais em teoria do conhecimento, como vemos a seguir:

Porém, unicamente quando, por aquele ensaio, reconhecer-se o que é o princípio de razão e o seu significado, até onde vai ou não a sua validade, e que esse princípio não precede todas as coisas, que o mundo inteiro não existe só como sua consequência e em conformidade com ele, por assim dizer como seu corolário, mas antes tal princípio é tão-somente a forma na qual o objeto, qualquer que seja o seu tipo, é sempre condicionado pelo sujeito, é em toda parte conhecido, na medida em que o sujeito é um indivíduo cognoscente - só assim torna-se possível penetrar no

método filosófico aqui seguido pela primeira vez, completamente diferente de todos os precedentes. (SCHOPENHAUER, 2005 p.21)

A palavra fundamental nesse trecho é a observação determinante que ela assinala diz respeito a indicação segundo a qual o princípio de razão suficiente “não precede todas as coisas” no universo do conhecimento. Ora, haveria, então conhecimento que não estaria submetido ao princípio de razão? Haveria uma esfera na qual espaço, tempo e causalidade, não operasse como configurações de uma unidade lógica denominada como um princípio de individuação?

O princípio de razão suficiente constitui, como vimos, “a forma na qual o objeto, qualquer que seja o seu tipo, é sempre condicionado pelo sujeito, é em toda parte conhecido, na medida em que o sujeito é um indivíduo cognoscente”. Ocorre que esse sistema vai postular um tipo de conhecimento que vai além do mundo dos fenômenos. Ele vai tentar indicar as possibilidades do conhecimento do “em-si”, mais exatamente da vontade como “em-si” do mundo dos fenômenos. O mundo dos fenômenos determina a divisão em sujeito e objeto, daí a famosa abertura da obra capital:

"O mundo é minha representação." Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra.! Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, o u seja, ele mesmo.- Se alguma verdade pode ser expressa a priori, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem; e, se cada uma dessas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo

de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica.

(SCHOPENHAUER, 2005, P. 43)

O conhecimento do mundo como representação é explicado por Schopenhauer na obra “*Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*” como um conhecimento desdobrado em quatro modalidades do princípio de razão suficiente. Uma síntese dessa forma é denominada pelo filósofo como o *principium individuationis*. O que seria como uma espécie de unidade lógica que resulta das formas puras e transcendentais da percepção e da intuição no sujeito cognoscente. Sabemos que, segundo a forma como foi estabelecida por Kant na Crítica da razão pura essas formas puras da percepção são espaço e tempo. Para Schopenhauer, no entanto, elas são espaço, tempo e causalidade.

A divisão quádrupla, ou a quadrúplice raiz, ou ainda, as quatro modalidades do princípio de razão, segundo Schopenhauer, são¹⁹:

- 1) O princípio de razão de devir: a ele estão submetidas as representações da realidade, isto é, da experiência possível.
- 2) O princípio de razão de conhecer: a ele estão submetidas as representações de representações, isto é, os conceitos.
- 3) O princípio de razão de ser: a ele estão submetidas a parte formal das representações, isto é, as intuições das formas do sentido externo e interno dadas a priori, o espaço e o tempo.
- 4) O princípio de razão de agir: a ele está submetido o sujeito do querer, isto é, o seu agir conforme a lei de motivação.

Para Schopenhauer, portanto, o mundo das representações está submetido ao princípio de razão suficiente, mas há uma esfera que foge a essa determinação. O que se desdobra desse estabelecimento epistemológico da primeira esfera se reflete na afirmação consequente segundo a qual toda razão que se possa desenvolver terá de pertencer a uma das quatro espécies: lógica, matemática, física e ética. O que veremos aqui, brevemente, é como pode se dar a relação entre um princípio epistemológico e uma fundamento da ética.

¹⁹ Adoto aqui a forma resumida pelo tradutor da obra “O mundo como vontade e representação” para o português, Prof. Jair Barbosa.

A forma como Schopenhauer determina a quadri-partição do princípio de razão indica sua limitação ao mundo dos fenômenos e aponta, também, para o fato segundo o qual o indivíduo, o sujeito cognoscente, também é parte desse universo de possibilidades e relações. Assim, como indicam Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valadão no prefácio à tradução brasileira da “*Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*”, recentemente lançada no Brasil pela Editora da Unicamp²⁰:

Logo, o princípio não corresponde a nenhuma *veritas aeterna*, no sentido do realismo dogmático dos séculos XVII e XVIII, mas radica na estrutura do intelecto, sendo, desse modo, inteiramente determinado pela organização do aparelho cognitivo do sujeito cognoscente, razão pela qual está necessariamente limitado ao mundo fenomênico. Em virtude dessa síntese, a realidade empírica só pode ser conhecida como constituída por relações entre entidades individuais, ou indivíduos, objetos que se apresentam como fenômenos para o sujeito que conhece... não como realidades metafísicas, mas apenas como fato empírico-fenomenal, como produto de nossa apreensão subjetiva dos entes com os quais nos relacionamos, abrindo assim a via para uma consideração metafísica capaz de contemplar e confrontar os resultados da filosofia crítica kantiana. (Giacoia e Valadão, 2019, p. 13).

Esse princípio epistemológico, por assim dizer, determina o que, na filosofia de Schopenhauer, abrirá margem para a introdução de um conceito retirado da filosofia Vedanta, o “*Véu de Maya*”²¹.

Essa apropriação que Schopenhauer faz da tradição religiosa oriental e a direta adaptação de um conceito oriundo de uma esfera metafísico-religiosa para o universo da epistemologia filosófica europeia do século XIX constitui um dos méritos de originalidade do filósofo de Frankfurt. Guardadas as diferenças de estrutura discursiva, o fundamento para tal apropriação se dá a partir da constatação de que a individuação é um fenômeno entre outros, isto é, que o que é percebido pelo sujeito do conhecimento possui

²⁰ Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*: Uma dissertação filosófica/ Arthur Schopenhauer; tradução: Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

²¹ Tanto no budismo como no Bramanismo a imagem do véu de Maya indica uma noção de ignorância, enquanto o conhecimento é o Vidya a ignorância é o Avidya. A verdadeira essência do mundo estaria habilmente escondida pela teia de Maya. No Bramanismo, Brahman teria lançado este Maya como alguém lançaria uma rede sobre toda a criação. No budismo é um termo que tem vários significados: em geral, ele se refere ao conceito da ilusão que constituiria a natureza do universo visível.

o mesmo estatuto ontológico do próprio sujeito do conhecimento, situados no espaço e no tempo e, sobretudo, por que, segundo essa concepção, espaço e tempo “nada mais são que formas universais de todos os objetos – conectadas segundo a regra causal, sendo tais formas determinadas por nossa faculdade cerebral de conhecimento”(GIACIOIA,VALADÃO, 2019, p. 14).

Disso se depreende que toda a multiplicidade do mundo dos fenômenos e ainda toda a diferenciação entre os indivíduos que se dá no tempo e espaço constituem mera aparência. Essa constatação se dá pelo fato de que esses conhecimentos se fundam no modo como os apreendemos em nossa representação e não na natureza essencial do mundo.

A apreensão do mundo, então, a partir dessa perspectiva, pode ser denominada como ilusória. É nesse ponto epistemológico que Schopenhauer estabelece uma das inúmeras conexões de seu pensamento com o pensamento do oriente. Em outros aspectos (ético, literário, místico) essa aproximação determinará a primeira efetiva apropriação das tradições budistas e hinduístas pelo pensamento filosófico europeu contemporâneo.

Quem compreendeu com clareza, a partir do mencionado ensaio introdutório, a identidade perfeita do conteúdo do princípio de razão em meio à diversidade de suas figuras, também ficará convencido do quão importante é precisamente o conhecimento da mais simples de suas formas, reconhecida por nós no TEMPO, para a intelecção de sua essência mais íntima. Assim como no tempo cada momento só existe na medida em que aniquila o precedente, seu pai, para por sua vez ser de novo rapidamente aniquilado; assim como passado e futuro (independentes das consequências de seu conteúdo) são tão nulos quanto qualquer sonho, o presente, entretanto, é somente o limite sem extensão e contínuo entre ambos- assim também reconheceremos a mesma nulidade em todas as outras formas do princípio de razão, convencendo-nos de que, do mesmo modo que o tempo, também o espaço e, como este, tudo que se encontra simultaneamente nele e no tempo, portanto tudo o que resulta de causas e motivos possui apenas existência relativa, existe apenas por e para um outro que se lhe assemelha, isto é, por sua vez também relativo. O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem-a-ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o

assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: "Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente". (SCHOPENHAUER, 2005 p.48, 49)

O mundo como representação submetido ao princípio de razão dá o substrato do que é denominado como o “mundo ilusório da percepção sensorial” (SCHOPENHAUER, 2005 p.48, 49). A ideia da existência de um mundo ilusório na base da concepção epistemológica de Schopenhauer não terá consequências apenas para a filosofia da natureza e da ciência. Esse princípio trará consequências, também, para suas concepções éticas, pois a ilusão sobre o mundo das aparências se dá também em um dos aspectos mais íntimos de apreensão de si mesmo em relação aos outros seres humanos. A alteridade passa a ser um problema de apreensão e de percepção da realidade, mas também um problema das considerações da razão prática, afinal seria do perceber-se como único, separado e outro que surge a base de toda problemática egóica, origem de ações egoístas. A alteridade, afinal, é mais um problema da ética do que propriamente da teoria do conhecimento e parece ser evidente que são problemas interdependentes.

Mas, como aponta Jair Barbosa no prefácio de sua tradução de “*O mundo como vontade e representação*”, o contato com a literatura filosófica oriental abriu à Schopenhauer o caminho para a doutrina segundo a qual, por detrás dos acontecimentos, turvados por esse véu de Maia, encontra-se uma realidade última e verdadeira das coisas, alheia ao tempo e à mudança. Essa realidade seria uma realidade sem começo e fim, idêntica e inalterável, e seria ela que daria ânimo a tudo. Essa doutrina estava em total acordo com sua teoria da Vontade cósmica, uma realidade una e indivisível, a verdadeira coisa-em-si imperecível, responsável pela pluralidade dos fenômenos ilusórios que, como vimos são regidos pelo princípio de razão. Mas como se daria o acesso ao conhecimento dessa vontade como “em-si”, uma vez que ela não está submetida ao princípio de razão?

A fonte, a partir da qual os indivíduos e suas forças brotam, é inesgotável e infinita como tempo e espaço: pois aqueles são, tanto quanto estas formas de todo fenômeno, apenas fenômeno, visibilidade da Vontade. Todavia, nenhuma medida finita pode

esgotar aquela fonte infinita. Por isso, todo evento ou obra, sufocados em gérmen, ainda têm a infinitude inteiramente aberta para o seu retorno. N este mundo do fenômeno é tão pouco possível uma verdadeira perda quanto um verdadeiro ganho. Só a Vontade é. Ela é a coisa-em-si, a fonte de todos os fenômenos. O autoconhecimento da Vontade e, daí, a sua decidida afirmação ou negação é o único evento em si. (SCHOPENHAUER, 2005 p. 252)

Em “*A Caracterização Niilista da Filosofia de Schopenhauer a partir da Crítica de Nietzsche*” aponto para um seguinte desdobramento da esfera da epistemologia para a esfera da ética: “A passagem da epistemologia para a ética pode ser demonstrada nesse caso através do exemplo do engano nocivo do egoísmo.” (RODRIGUES, 2008, p. 204).

Epistemologia e ética

Para Schopenhauer, com vimos, a multiplicidade e a separação pertencem ao mundo do fenômeno. A unidade dessa multiplicidade se dá no nível do “em-si”. A vontade é a essência de todos os seres, a aparência, o mundo dos fenômenos. Para a concepção que considera a unidade das coisas na vontade, a apreensão que separa o eu do não-eu significa uma ilusão, um engano. É preciso, no entanto, entender que essa constatação vai mudar toda a perspectiva de interpretação ética do mundo. A partir destes pressupostos, Schopenhauer vai encaminhar sua argumentação para a experiência da compaixão como fundamento da moral, fundamento que nasce da consciência dessa unidade essencial dos seres. A individuação que origina a ação egoísta é um engano, uma ignorância da verdadeira essência de si mesmo, dos outros seres e, conseqüentemente, da unidade do mundo. A experiência da compaixão (*Mitleid*) pode determinar uma guinada na compreensão do mundo.

Mas, como ocorre a passagem do conhecimento das representações para o conhecimento do “em-si”? Como se pode conhecer algo fora do tempo e do espaço? Como seria possível conhecer sem que o princípio da causalidade nos auxiliasse a explicar os eventos? Veremos que, para Schopenhauer, o conhecimento do em-si se dá, como não poderia deixar de ser no corpo próprio e, nesse ponto, o filósofo mais uma vez se mostra um pensador original. Se para Kant o em-si é incognoscível, para Schopenhauer ele pode ser conhecido na experiência imediata que temos do corpo próprio. Conhecemos nosso corpo próprio como representação, mas também como “em-si”. O conhecimento dos impulsos

(dos atos da vontade) se dá sem mediação. Se o conhecimento do mundo fenomenal, inclusive de aspectos do nosso próprio corpo que conhecemos nesse nível, se dá sob o princípio de individuação, o conhecimento da vontade se dá de modo imediato. Portanto, o conhecimento fenomenal do corpo é um conhecimento mediato (mediatizado). Já o conhecimento da vontade própria é imediato, interno, não passa pelo caráter sensível. Schopenhauer aponta que as ações do corpo são os atos da vontade. Este tópico abrirá todo um debate na fortuna crítica, afinal como se dá esse conhecimento e qual o seu estatuto?

O *principium individuationis* determina a apreensão do mundo das representações, a ilusão da multiplicidade, o conhecimento da unidade (da vontade) determina uma nova consciência das coisas, essa pode se opor, como motivo, às motivações egoístas do homem. Ora, esse conhecimento da unidade primordial do mundo como vontade, pode ser a base metafísica que fundamenta a ética.

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência." Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é "*tat-tvam-asi*", quer dizer, "isto é tu", é aquilo que irrompe como compaixão, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. (SCHOPENHAUER, 2001 p.218)

Nesse trecho fica clara a conexão teórica entre um aspecto epistemológico e o aspecto ético. A constatação da ilusão provocada pela multiplicidade dá origem a uma das motivações constituintes da ação egoísta e a consciência do ‘em-si’, da unidade e da identidade de todos os seres dá origem à compaixão.

Para penetrar na cadeia de eventos e raciocínios que desdobram essa conexão epistemológica-ética é preciso seguir o que Schopenhauer vai denominar como “auto-conhecimento da vontade”.

Do universo mineral ao orgânico e do orgânico ao humano há uma sequência de objetivações da vontade que determina uma cadeia que culminará na mais perfeita objetivação, o homem, o sujeito do conhecimento. Nele haverá a possibilidade da vontade conhecer a si mesma. Essa perspectiva apontará para o universo da ética, pois, a partir de um juízo de fato poder-se-á se fomentar juízos de valor em relação à vida, isto é, julgar a vida ela mesma em sua validade, valor e justiça. Na obra de Schopenhauer essa passagem se dá em um longo processo explicativo que se desdobra nos quatro livros do “*Mundo como Vontade e representação*” abarcando teoria do conhecimento, filosofia da natureza, estética e ética. Aqui veremos apenas alguns desses momentos, justamente aqueles que nos interessam para que se compreenda a conexão da epistemologia com a ética.

Se, de um lado, com o conhecimento meramente intuitivo surge a possibilidade da ilusão e do engano, e assim é suprimida a infalibilidade na atuação destituída de conhecimento da Vontade, tem de vir em seu auxílio, em meio às exteriorizações guiadas pelo conhecimento da Vontade, o instinto e o impulso industrioso como exteriorizações destituídas de conhecimento da vontade // por outro lado, com o aparecimento da razão é quase que inteiramente perdida aquela segurança e infalibilidade das exteriorizações da Vontade (que no outro extremo, na natureza inorgânica, aparece inclusive como estrita conformidade a leis) : o instinto entra por completo no segundo plano. (SCHOPENHAUER, p. 217)

Sobre o mesmo problema, mas em uma obra na qual o filósofo tenta explicitar os fundamentos metafísicos do fenômeno ético originário (a compaixão), Schopenhauer introduz a consequência prática da natureza enganosa da apreensão fenomenal.

A multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao mero fenômeno, e é uma e a mesma essência que se apresenta em todos os viventes. Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é a errônea, mas sim a que lhe é oposta. Encontramos esta última indicada pelos hindus pelo nome ele "Maya", quer dizer, ilusão, engano, fantasma. Aquele primeiro aspecto é o que encontramos como sendo aquilo que está no fundamento do fenômeno da compaixão e mesmo como a expressão real dele. Seria, portanto, a base metafísica da ética e

consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro. De acordo com isso, a sabedoria prática, o agir reto e o bem agir coincidiriam exatamente, no resultado, com a doutrina mais profunda da sabedoria teórica de mais amplo alcance, e o filósofo prático, quer dizer, o justo, benfeitor e generoso, expressaria pela ação tão-só o mesmo conhecimento que é o resultado da maior profundidade de pensamento e da mais difícil pesquisa dos filósofos teóricos. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 218)

O fundamento da ética schopenhaueriana está baseado, como vemos acima, na superação de um engano provocado pela multiplicidade e pela apreensão do mundo fenomenal aliado às tendências egoístas humanas. A compreensão da natureza constitutiva da forma da apreensão do mundo empírico, esfera epistemológica, aponta para problemas que refletirão na esfera da ética.

Mesmo sendo considerado um dos aspectos mais polêmicos de sua obra, a tese sobre a forma como a vontade pode conhecer a si mesma, o que implica nesse sistema a possibilidade de conhecimento do em-si do mundo dos fenômenos, vale destacar, se a pretensão, aqui, de esclarecer este ponto problemático, que a forma como Schopenhauer encaminha a passagem do princípio epistemológico para o universo da ética é, de fato, bastante original. O apontamento da origem do engano relativo ao egoísmo exatamente na forma e estrutura cognitiva a partir da qual se dá o conhecimento do mundo fenomênico, como ilusão da multiplicidade, já nos faz pensar criticamente que as consequências de uma teoria do conhecimento, que guarda elementos da filosofia transcendental de Kant, pode apontar para perspectivas éticas distintas daquela que o próprio Kant propõe.

É certo, como já apontamos, que o problema da cognoscibilidade da vontade implica em um estudo mais aprofundado, pois, afinal se pode-se conhecer o em-si o que é dito dessa vontade? Franco Volpi aponta para o problema em três dimensões:

Mas, como se acaba de sugerir, o que dizer dessa vontade? Não terá ela se extenuado ao ritmo de sua expansão? Parece que a objeção não escapou a Schopenhauer, que se esforça, sobretudo nos Suplementos a O mundo, por definir a vontade, se não por descrevê-la. Note-se, todavia, que se trata quase sempre de

características negativas, ou, mais precisamente, que sua positividade reifica a abolição das qualidades fenomenais. Assim, o atributo essencial da vontade é sua "*Grundlosigkeit*", sua incondicionalidade: a negação do Princípio de Razão ("*Satz vom Grunde*" - M. pp. 148-9, 155-6 etc.). Deduzem-se daí três determinações principais'. (VOLPI, 2001, P. XLV *Prefácio à Sobre o Fundamento da Moral*)

As três determinações principais seriam a unidade, a indestrutibilidade e a liberdade. Para o tema que nos ocupou aqui, vale dizer, interessa-nos, sobretudo a determinação da unidade. Se, de fato, há uma unidade na natureza, perpassada pela vontade, essa unidade deve ser apontada de maneira também empírica ou pode ser apontada apenas como constituinte do em-si? Schopenhauer se defrontará com o problema da analogia para apontar a unidade da vontade em toda a multiplicidade dos fenômenos. Se a multiplicidade gera engano e ilusão, a unidade, por sua vez, não é evidente e sua constatação vai depender de uma metafísica que carregará em si o perigo do dogmatismo. A forma a partir da qual o filósofo tentará se esquivar de uma metafísica dogmática será a proposição de uma metafísica imanente, para isso será preciso resolver o problema da cognoscibilidade da vontade, em-si do mundo dos fenômenos.

Como afirmo em "*A caracterização niilista da filosofia de Schopenhauer a partir da crítica de Nietzsche*", a metafísica de Schopenhauer se pretende uma metafísica imanente com as bases da filosofia transcendental, mas não uma filosofia da transcendência. A filosofia tem a missão de decifrar o mundo no seu próprio interior. Maria Lucia Cacciola em "*Schopenhauer e a questão do dogmatismo*" cita uma carta de Schopenhauer ao discípulo Frauenstädt datada de agosto de 1852, na qual ele afirma:

"Minha filosofia não fala jamais da cucolândia das nuvens, mas deste mundo, quer dizer, ela é imanente, não transcendente, ela capta o mundo presente como uma tábua de hieróglifos (cuja solução eu descobri na Vontade) e mostra sua conexão geral em toda parte. Ela ensina o que o fenômeno é e o que é a coisa em si? Esta é coisa em si apenas relativamente, quer dizer, em relação ao fenômeno – e este é fenômeno apenas em relação à coisa em si (nesta relação ela é o querer viver)" (CACCIOLA, 1994, p. 174)

3.3 Nietzsche I: Genealogia da Moral, culpa, má consciência e castigo.

A forma como Nietzsche introduz o problema da culpabilidade, de seus sintomas psicológicos, a natureza de sua influência e efeitos na consciência e da consequente contaminação da cultura pelo sentimento de culpa faz referência, de maneira estratégica ao aspecto orgânico e fisiológico “pois nosso organismo é disposto hierarquicamente” (Nietzsche, 2009, p. 44). Para que esta abordagem seja eficaz em descrever e explicar os efeitos da culpabilidade Nietzsche lança mão dos conceitos de memória e esquecimento de uma maneira inusitada. O esquecimento é visto como um aspecto positivo na economia da consciência em contraste com o peso da memória na atividade da consciência. A memória tem papel ativo na lógica da consciência a ponto de se destacar e de transformar sua importância em uma necessidade lógico-moral através da ideia de promessa. Criar um animal que pode fazer promessa significa criar um animal que possa não esquecer, que possa sempre lembrar, mais do que isso, que possa criar um mecanismo psíquico ou psicológico que possa fazê-lo constante e confiável, que não represente, enfim, o perigo da surpresa da ação, em outras palavras previsível. A promessa fixa em seu lugar o comportamento que se espera e que se deseja do outro.

Por essa via Nietzsche está indiretamente narrando o processo civilizatório sem deixar de notar as forças reativas e o aspecto negativo do processo de domesticação do homem. Assim como Freud em “O mal-estar na civilização”, Nietzsche está atento às perturbações que o processo de adestramento cultural pode refletir no comportamento e na própria consciência. Assim a ideia de uma tábula rasa da consciência no sentido da possibilidade de uma pré-determinação da própria consciência em relação ao real e ao próprio comportamento é fundamental. Se a consciência está sempre a reagir de maneira condicionada em relação aos atos do indivíduo, sempre operarão sintomas e condicionamentos de julgamento. O esquecimento teria uma função pacificadora para a consciência e estaria a serviço de uma saúde do julgamento, uma imunidade do juízo.

De maneira geral Nietzsche está a nos sugerir que o homem que não consegue esquecer adoece, se ressentido e turva seu juízo sobre si e sobre o real sentido das ações e fatos da vida. “O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue “dar conta”... (Nietzsche, 2009, p. 44).

Ora, justo esse homem que necessita do esquecimento para sua saúde psíquica criou uma faculdade oposta, uma memória. Essa memória da vontade mesma daria a condição para o surgimento do animal confiável, constante e necessário. A genealogia pretende indicar, inicialmente, que o homem, como animal que faz promessas aprendeu a se pensar como um projeto para o porvir, como um ser destinado ao futuro, como um predestinado à responsabilidade. O homem se tornou um projeto ético e a pré-história da moral esconde os segredos do importante papel e função da culpabilidade para a consciência responsável por si mesma. Foi preciso um longo processo de separação e identificação entre os domínios da necessidade e da liberdade. A fim de tornar o homem confiável, foi preciso distinguir o domínio da necessidade do domínio da causalidade por liberdade. Esse processo foi, segundo Nietzsche, um processo de criação de uma identidade humana, de forja de um modelo humano desejável, de uma humanidade previsível. A esse complexo processo Nietzsche dará o nome de “moralidade do costume” no § 9 de *Aurora*.

Assim, por exemplo, este axioma: a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. (Nietzsche, 2009, §9, p. 45)

Vale notar que Nietzsche acentua que a construção do homem confiável, constante e necessário, contrário ao individual, livre, inusitado, imprevisível, é o homem da responsabilidade moral. A construção da responsabilidade moral é o motor da história da civilização. O homem civilizado é um homem responsável por sua liberdade. Os ecos do esclarecimento ressoam por toda a modernidade e só será revisto no momento em que os próprios ideais modernos forem revistos. Nietzsche é, a meu ver, o ponto de inflexão, pois o ponto nevrálgico do problema será por ele reexaminado na forma de uma revisão da intencionalidade da moral. Nesse sentido, a responsabilidade passa a ser um conceito de extrema importância, pois o crescimento do sentimento de responsabilidade é um efeito

inevitável do esclarecimento. A ideia de autonomia, com o pressuposto da liberdade, retoma a cada vez que se pensa o ideal do homem esclarecido, o conceito de culpa.

A história da responsabilidade é a outra face da história da culpa. “A tarefa de criar um animal que faz promessas” é a mesma tarefa de inculpação do homem, corresponde ao mesmo processo. Para Nietzsche, o indivíduo soberano que é capaz de fazer um juízo autônomo, livre, de si e dos outros, das ações e da vida em geral tem o extraordinário privilégio da responsabilidade em seu sentido efetivo. Se essa capacidade se tornou um instinto, e um instinto dominante, ele será chamado de consciência (*Gewissen*). A meu ver a capacidade de penetração do pensamento de Nietzsche se revela neste ponto fundamental. O filósofo nota que o sentimento que nasce dessa capacidade de responder por si, de poder dizer sim a si mesmo, mesmo nas decisões mais difíceis e sobretudo nelas, confere ao indivíduo da responsabilidade um orgulho e um sentimento de valor. Ora, não estaria aí a origem do trabalho de perscrutação minucioso da consciência sobre si mesma e a origem da natureza imputativa voluntária da consciência? Se a consciência se ocupa de si mesma, das ações e da natureza individual, ela sempre terá material de julgamento propício ao juízo condenatório e essa constatação determinaria a própria constituição natural da consciência, baseada no ato de se culpar. A primeira advertência de Nietzsche diz respeito diretamente, a meu ver, a necessidade de se observar que a consciência tem uma longa e variada história antes de se afirmar com a forma auto-imputativa com a qual se afirma tanto na forma da consciência moral cristã como na forma da consciência do homem moderno. A segunda advertência diz respeito a relação entre a mnemotécnica, a consciência e a crueldade. ““Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra.” (Nietzsche, 2009, p. 47).

O tipo de memória ao qual Nietzsche se refere não pôde ser formada sem que sangue e martírio tivessem sido envolvidos (castrações, sacrifícios de primogênitos) levando o filósofo a concluir que toas as religiões “no seu nível mais profundo, são sistemas de crueldade”. Se a consciência dependeu da memória a memória dependeu da dor no processo de formação da moralidade. Toda a cultura da crueldade da pena e do castigo esteve a serviço de um “não quero” imposto pela dor, partir do qual se faz uma promessa de comportamento. Mais tarde a pena física é substituída pela pena psicológica e o sofrimento é interiorizado.

A má consciência.

A originalidade das teses de Nietzsche sobre a culpa só são comparáveis em seu abalo no terreno da filosofia moral ao deslocamento filogenético imposto por Freud em relação às considerações sobre a culpa. A abordagem de Nietzsche parte do pressuposto segundo o qual “conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida” (Nietzsche, 2009, p.49)

Além dessa hipótese inusitada, que tenta localizar a origem da noção de culpa em uma esfera de relações sociais-comerciais e de poder político, Nietzsche vai desenvolver uma análise das formas de castigo como reparação pelo delito. Segundo sua hipótese, a atribuição de culpa e as consequentes modalidades punitivas começam a ser forjadas antes mesmo da ideia de uma causalidade da vontade, isto é, antes da elaboração sofisticada de uma teoria da liberdade como livre-arbítrio (*liberum arbitrio indifferentiae*) ou mesmo de liberdade da vontade.

Durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado — e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoja em quem o causou. (Nietzsche, 2009, p. 49)

A origem do castigo correspondente ao delito, segundo Nietzsche, essa origem é muito mais humana e muito mais prosaico do que pensávamos sob a influência da solenidade das normas e de suas reivindicações e ascendências relativas ao poder terreno e divino. Castigava-se não porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, mas por retribuição violenta a um dano sofrido. A forma de equivalência para um dano sofrido geralmente é a dor, pois o dano nos causa dor. A retribuição é a lógica da penalidade antiga.

Mas Nietzsche quer descobrir de onde viria essa noção de equivalência entre dano e dor. Para o filósofo essa origem está na “relação contratual” entre credor e devedor. Essa relação estava presente nas formas básicas de “compra, venda, comércio, troca e tráfico”. E é nessas relações que Nietzsche reconhece aquele princípio anunciado no começo de sua Segunda Dissertação da Genealogia da Moral: a necessidade de formar culturalmente um animal que faz promessas e que tem na memória uma forma de lembrar das penas.

A retaliação ao devedor atinge algo que lhe é caro, algo cuja ausência lhe causaria dor (seu corpo, sua mulher, sua liberdade). Com essa nova genealogia da pena depõe-se contra a solenidade e a nobreza da punição e da própria lei. Mas, o que não se pode deixar de notar é que essa perspectiva desvia o foco da origem teológica da culpabilidade e a coloca na vida social, como uma atribuição humana.

Na hipótese de Nietzsche, a atribuição humana segue a natureza humana. A retribuição, a imposição da dor ao devedor, causaria uma espécie de “satisfação interior” no credor. A reparação implica em um ato que dá origem a uma descarga de prazer em quem pode exercer a pena. Aquele que, pelas normas sociais do comércio e do poder público, pode cobrar e punir por uma dívida, por uma culpa, de alguma forma “participa do *direito dos senhores*” e se sente acima dos demais. As hipóteses de Nietzsche, não obstante sua natureza inusitada, podem ser testadas em momentos distintos da história humana. Esta lógica perversa da ideia de justiça como retribuição é observada até os dias de hoje o vocabulário econômico mais elementar e cotidiano. A linguagem jurídica incorporou e faz uso de termos que, descolados de seu significado original normalizam seu uso e lhe conferem sentidos legitimados pelo próprio uso em esferas de poder econômico e social. Nesse sentido, um banco ou uma instituição financeira, por exemplo, “executa” uma dívida ou “confisca” um bem, “aliena” um direito ou “priva” de liberdade, em função de uma culpa (dívida) prevista pela norma. “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.” (Nietzsche, 2009, p. 52) A punição se torna uma verdadeira festa.

Para Nietzsche, portanto, o universo dos conceitos culpa, consciência e dever está, em sua origem, marcado pela violência e pela crueldade. Até mesmo o imperativo categórico de Kant por seu rigor e formalidade cheira crueldade, pois impõe ao agente algo que provavelmente ele não conseguirá realizar e, portanto, o coloca de saída em uma posição de falibilidade e de culpa.

A ideia de retribuição baseada na noção de equivalência justa entre “dor e culpa”, “sofrimento e culpa” é o modelo e a lógica através da qual se pensou, em distintos contextos, a concepção de culpabilidade humana. De uma percepção de falibilidade amplamente demonstrada pelas ações na experiência humana (aquilo que quero não faço) surge uma noção de culpa que será reforçada pela força do argumento da instância intelectual que afirmará a existência e efetividade do livre arbítrio. Dessa combinação de fatores complexos surgirá um homem que se culpa pelo próprio sofrimento, pois não

encontra, ou foi impedido de encontrar, em outra instância a causa do sofrimento. A esse homem auto-imputado e auto-imputativo, que carrega como fardo e maldição a necessidade e a imposição de salvaguardar a divindade da acusação de culpabilidade, cabe carregar sob os ombros a culpa universal. Nietzsche perceberá que quem endossa essa concepção de culpabilidade universal dogmática é ninguém menos que seu primeiro mestre, Schopenhauer, e este vínculo de seu antigo mestre com a teologia e com a tradição religiosa se tornará um ponto de divergência fundamental para o primeiro. À essa tradição de inculpação do homem Nietzsche, no Crepúsculo do Ídolos denominará de “metafísica de carrasco”.

Mas a suspeita de Nietzsche nos remete a outra suspeição que não foi, de fato, desenvolvida pelo filósofo mesmo tendo ele chegado muito próximo disso. Nietzsche percebeu que, uma vez que a dor e o sofrimento pesavam como contrabalanço para a culpa em uma concepção bastante difundida de justiça, (a justiça eterna de Schopenhauer, por exemplo), a imposição do sofrimento se tornou uma forma de afirmação e de prazer na medida em que subjuga o outro a uma posição inferior e reforça a posição do executante na companhia ideal dos senhores, na condição de executor do exercício efetivo do poder. A mesma lógica que guia a relação entre culpado (devedor) e executor da pena, aquela perpassada pela perscrutação e acusação do culpado ocorre entre a consciência e o próprio agente da ação na esfera particular e íntima de cada um. A consciência moral, (mais tarde o superego), fará as vezes do acusador na lógica interna da psicologia do indivíduo. A mesma noção de compensação pela dor e pelo sofrimento como contraparte compensatória da culpa estará presente na mente do homem moderno. A tortura da pena se espiritualiza e passa a ser parte do sistema de motivação. Essa talvez seja a mais difícil passagem para a psicologia, explicar porque o “ver sofrer faz bem” ao homem e ainda porque o “fazer sofrer faz mais bem ainda.” Essa lógica aplicada ao próprio indivíduo parece, de fato, ser um contrassenso.

Sem crueldade não há festa.

A festa da culpabilidade possui, então dois aspectos distintos. A imputação alheia e a auto-imputação. Em relação à imputação do outro parece-nos que as hipóteses de Nietzsche são bastante plausíveis, apesar de se apresentarem como hipóteses interpretativas de uma pré-história da moral. O que confere força a suas hipóteses parece ser a permanência de tais comportamentos e sentimento na cultura e nas manifestações populares em relação ao julgamento e à condenação. Assim como Nietzsche sugere, que

a humanidade se sentia à vontade e feliz com sua crueldade para com o outro e sua energia inculpatória podia ser direcionada francamente para seu inimigo, para seu devedor e para aquele que era diferente dele próprio, a cultura atual parece repetir em novas formas, sobretudo através da indústria da cultura, o comportamento baseado em uma noção de justiça na qual a crueldade constitui um elemento importante.

Mas, assinala Nietzsche, o homem passou a se envergonhar de sua crueldade e se voltou contra seus instintos. Nesse momento nasce o que o filósofo vai denominar como o niilismo da fraqueza e da negação, do recuo diante da vida que dá origem à uma contradição, a princípio, dificilmente imaginada por qualquer um que conhecesse a natureza humana, a necessidade de nada.

O posicionamento do niilismo como um sintoma da cultura é essencial para o diagnóstico que Nietzsche elabora da cultura europeia e que nomeia seus inimigos justamente pela característica acentuada de uma “vergonha dos instintos”. Esse animal que se envergonha de si mesmo, que tapa o nariz diante de sua crueldade, esse animal que quer tornar-se anjo, isto é, se des-humanizar em relação a sua índole natural. O caminho do movimento de envengonhar-se de seus instintos passa pela via da auto-imputação, primeira atitude moral de rigor em relação a si mesmo e diante da própria natureza culpada e falível.

O raciocínio de Nietzsche nessa dissertação não é simples e não pode ser considerado lógico ou plausível, antes, funciona, de fato, como uma provocação a nossa compreensão da natureza humana e da cultura. Para Nietzsche, a consideração do sofrimento como enigma a ser solucionado, como problema ético central para a solução do problema da ordenação moral do mundo, isto é, o dilema de encontrar um sentido para o sofrimento, uma justificativa para a dor humana ou mesmo uma legitimidade para a dolorosa experiência humana, parte de um indivíduo, de um tipo cultural que não considerou o prazer que o “fazer-sofrer” proporciona ao próprio homem. Nesse sentido, se o sofrimento é algo que deve necessariamente ser explicado e justificado a explicação schopenhauriana da justiça eterna, aquela justiça metafísica em que o algoz e a vítima são um só, vale mais do que o próprio Nietzsche poderia admitir. O que Nietzsche não pode admitir, como vimos, é a interpretação ética-moral que Schopenhauer daria dessa justiça eterna, direcionada para a negação da vontade de vida.

Nietzsche aponta para a sensibilidade do homem em vista de si mesmo e é disso que se trata quando se pensa em culpabilidade. A consciência moral nasce de um aumento da

sensibilidade em relação à responsabilidade pelos próprios atos. O sofrimento não pode mais ser justificado pela própria afirmação da vontade individual, coloca-se o problema do outro diretamente de frente com a natureza afirmativa da vontade. Com o outro na equação das ações não se pode mais dar sentido ao sofrimento, daí a importância da compaixão para essa nova posição ética. Alçar a compaixão à condição de fundamento da moral, como o fez Schopenhauer, a despeito das considerações de Kant reprovando qualquer sentimento como fundamento legítimo possível para a ética, representa colocar o problema do sofrimento no centro do debate. Ou o sofrimento possui uma legitimidade metafísica, essencial, que possa dar sentido à existência, ou a ética recua em relação à vida e à vontade.

Mas a “invenção” do livre-arbítrio pelos europeus medievais retiraria do contexto o determinismo que impunha uma falta de sentido no universo do sofrimento imerecido, do nascimento involuntário e da culpa inata. A culpa passa a ser adquirida e se legitima diante dessa concepção que colocou o homem com absoluta espontaneidade diante do bem e do mal. Sem o livre-arbítrio não pode haver culpa. A equação cultural imputatória foi tão bem tecida exatamente porque seu conceito fundamental é um dos mais difíceis para a compreensão de uma maioria que se encarregou de levar a boa nova da redenção como solução do enigma do mundo. Mesmo sem compreender todos as nuances do problema da liberdade, entende-se bem a necessidade de salvação e como que intuitivamente se aceita a ideia de sacrifício como ato redentor para a culpa.

Não será Nietzsche que entenderá por inteiro a lógica desse processo, mas sua obra é uma das que mais nos aproximou de uma compreensão da função e sentido da culpabilidade para a cultura. A lógica do sacrifício será examinada por Rene Girard e este, a meu ver, desvendará um outro aspecto extremamente relevante do problema, sob outra perspectiva antropológica, mas reafirmando e reconhecendo a importância da crueldade e da violência no processo de auto-conhecimento social e humano.

De fato, com o determinismo se anula a ética, ela não tem utilidade, não tem sentido. Não se pensa uma ética para os vegetais e para os animais, apenas, ultimamente, uma ética em relação aos animais, mas sempre partindo do homem. Os filósofos, para Nietzsche, como bons teólogos que são, foram os amigos dos deuses e trataram de providenciar um mundo no qual o determinismo não fosse a regra. A liberdade humana em sua versão teológica mantém o sentido da necessidade.

Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. (Nietzsche, 2009, p. 55)

A origem do sentimento de culpa nas relações de compra e venda permitiu, acredita Nietzsche, que os homens medissem a si mesmos em relação a outros homens. “na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra.” (Nietzsche, 2009, p. 56).

Na comparação e na oposição de um indivíduo com outro nasce todo tipo de sentimento de culpabilidade, tanto no trabalho autocrítico da consciência em relação a si mesmo quanto em relação ao julgamento das ações do outro. A lógica da imputação é carregada de sentimentos afirmativos e de ressentimento. O castigo não diz respeito propriamente ao dano, mas à satisfação de compensação pelo sofrimento. Pelo sofrimento restabelece-se um sentido. No longo prazo da cultura o vínculo entre sofrimento e sentido parece ter sido um dos maiores problemas e as soluções classificam os autores. Aqueles que entendem que o sofrimento humano entra na equação existencial como um elemento de contrapeso em relação à culpa e, portanto, o justificam (o sofrimento) na esfera propriamente humana através da atribuição do livre-arbítrio ao agente e aqueles que ao contrário, negando o livre-arbítrio, recolocam o homem na trilha do determinismo natural e, conseqüentemente, precisam afirmar um amoralismo na natureza.

Retornando à Nietzsche, se de fato o sentimento de culpa teve origem nas relações pessoais de obrigação comercial e, a partir desse sentimento se pode construir todo um edifício de compensação pelo sofrimento e pela pena, baseado na satisfação pessoal de compensação do dano, a culpa não figura mais em uma esfera metafísica.

A concepção metafísica de Schopenhauer expressa pela justiça eterna é transposta para o nível do sentimento e das relações sociais e para a esfera interna, dos sentimentos, Nietzsche usa a expressão “*Das Gefühl der Schuld*”. Esse movimento de uma esfera cósmica para uma esfera social e psicológica inaugura, a meu ver, uma nova forma de

pensar a culpabilidade, impõe a prerrogativa da humanidade e da sociabilidade como critério de estabelecimento e fundamento da culpa. A esfera metafísica, aquela que transferia a culpa para a esfera do em si, seja como absoluto seja como vontade, deixa de ser considerado por sua própria fragilidade conceitual.

Quando Freud, um pouco mais tarde usa o termo “*Schulgefüh*l” ele já está escrevendo de um ponto de vista anti-metafísico, se não propriamente científico, escreve contra a perspectiva religiosa e transcendente. Nietzsche afirma que *Schuld* é débito e que implica em obrigação e compensação e o sofrimento é “justificado” por aquele que exige a pena. Nessa concepção a culpa não extrapola a esfera pessoal e social, mas conserva o problema no nível do que é humano como criação e como cultura. Freud escreve com o intuito de desenvolver uma abordagem terapêutica em relação à culpabilidade, logo, escreve com o pressuposto da efetividade psicológica da culpa e não de herança metafísica.

Filogênese e ontogênese da culpa.

As perspectivas de Nietzsche e de Freud inauguram as abordagens baseadas em uma Filogênese da culpa que se opõe à uma abordagem que opta por uma ontogênese da culpa. Para fins de classificação no corpo deste trabalho, determinaremos como uma perspectiva ontogenética toda a concepção que afirma uma culpa primordial anterior às ações, o que corresponde a afirmar que a culpabilidade é essencial ao ser e que é inata e está relacionada com a natureza do ser humano sendo parte constitutiva de sua essência, de seu ser. E determinaremos, por outro lado, a classificação de perspectiva filogenética àquelas teorias e concepções que concebem a culpabilidade como um fenômeno desenvolvido a partir das relações entre os seres humanos e que, portanto a culpa não seria inata, mas adquirida ou desenvolvida no processo de sociabilização. Essa perspectiva abriga as concepções que tratam o problema da culpabilidade, por exemplo, a partir da ideia de sentimento de culpa, pois essa visão parte do pressuposto segundo o qual o problema da culpa está localizado na esfera do sentimento e não da natureza ontológica, isto é, a partir da ideia de culpabilidade como produto das relações sociais e da cultura que em sentido histórico efetiva costumes, moralidade e normas a partir destas relações de economia e poder.

Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” — o seu início, como o início de tudo

grande na terra, foi largamente banhado de sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo o velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...) Foi igualmente aí que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de ideias, “culpa e sofrimento”. (Nietzsche, 2017, p. 50)

“A esfera das obrigações legais” representa o deslocamento do problema da culpabilidade da esfera metafísica para a esfera da vida, das relações sociais e das formas como se estabeleceram as relações de poder. O que Nietzsche parece não considerar nessa aproximação do tema é a esfera a partir da qual se cria na consciência uma noção de culpabilidade baseada nas próprias ações e intenções em relação às relações familiares e, sobretudo, à sexualidade, algo que será amplamente desenvolvido por Freud pouco tempo depois e que talvez tenha sido, de fato, o tema central do vienense. Mas talvez Nietzsche esteja se referindo a tempos anteriores à própria sistematização de normas religiosas que impõem interditos sexuais que provocarão, segundo a teoria freudiana da cultura diversas formas de assimilação e desenvolvimento da culpabilidade em sentido normativo e patológico.

E é também neste trecho, como vemos, que Nietzsche questiona aquela introdução da culpabilidade na esfera da metafísica, efetuada por Schopenhauer, quando se pergunta: “vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a “dívida”? (Nietzsche, 2017).

Colocar o sofrimento em oposição à culpa, isto é, colocar em um prato da balança a culpa e em outro o sofrimento, como o faz Schopenhauer em sua concepção de justiça eterna, significa negar o caráter humano, social e cultural da origem da concepção de culpa e significa negar, insiste Nietzsche, que o fazer sofrer foi e continua sendo, de várias formas, uma atribuição do próprio homem. Em Schopenhauer temos uma concepção cósmica de culpa atribuída à esfera do em-si, da metafísica, da vontade. Em Nietzsche temos a culpa originada de relações humanas e da valoração que se constitui historicamente a partir dessas relações.

O que Nietzsche questiona diretamente é a ideia de compensação. O sofrimento, quando colocado nessa perspectiva assume o caráter de castigo e um castigo necessita de um algoz, de um juiz e de uma execução. Estes conceitos estão no contexto da metafísica

dogmática e no registro de uma concepção que ignora a participação do próprio homem no fazer sofrer e, sobretudo, na consideração do coeficiente de prazer que essa ação proporciona.

Além disso Nietzsche coloca em questão um delicado tópico da ética, pouco desenvolvido pela tradição da filosofia moral e visto quase sempre com um olhar velado, tímido e negativo, a consideração sobre a crueldade, algo que repugna à sensibilidade moderna. A *sympatia malevolens* (simpatia malévola), a *Schadenfruede* (alegria maligna), a própria alegria tímida, mas evidente, em relação ao mal alheio.

O aprofundamento da culpa sob o advento do Deus cristão.

As reflexões e hipóteses elaboradas por Nietzsche na segunda dissertação da Genealogia da Moral apontam de maneira geral para a ideia segundo a qual a má-consciência se manifesta na economia psíquica humana como uma patologia, ela é interpretada como uma doença. Como doença, ela tem uma lógica de desenvolvimento e em se tratando da cultura ela atinge sua culminância como novos influxos de culpabilidade, e passa por períodos de intensificações e retrações. Se em um primeiro momento Nietzsche explora a forma como ela se manifestou a partir de uma relação de direito privado, entre o devedor e o credor, ao final da segunda dissertação ele aponta para a relação entre os vivos e os antepassados. Essa perspectiva tem relações de similaridade com as hipóteses desenvolvidas por Freud anos mais tarde em Totem e Tabu.

Para Nietzsche, na originária comunidade tribal a geração que vive sempre reconhece algum tipo de obrigação com as gerações passadas. Esse sentimento de gratidão é, também, um sentimento de dívida. Essa dívida cresce continuamente pois o número de antepassados só aumenta. De quando em quando exige-se um sacrifício, festas e prestação de contas e tributos. Essa lógica do tributo está sempre motivada pelo sentimento de medo em relação ao que pode dar errado no futuro e ser uma repreensão dos antepassados, uma punição por uma inobservância de obrigações. A consciência de possuir uma dívida em relação aos antepassados não pode diminuir sob pena de a geração atual sofrer uma crise sem precedentes. Na medida em que a estirpe se torna mais forte e poderosa a própria lógica da compensação impõe a ideia de maior retribuição, pois o homem teme o desaparecimento do poder que conquistou.

Esse tipo de raciocínio compensatório e retributivo encaminha as culturas para uma concepção segundo a qual o poder de uma estirpe fortalece a ideia de um antepassado

poderoso, pois, em última instância, ele estaria por trás do sucesso e do poder desse grupo. É comum, na história da cultura encontrar a ideia segundo a qual o deus do povo vencedor de uma batalha foi mais forte e a consequente recomendação de que ele deve ser temido. Os povos se valeram dessa lógica comparativa em suas campanhas e conquistas até como artifício psicológico na motivação para a guerra. Sempre valeu mais morrer pela divindade mais poderosa.

O medo do ancestral e do poder que ele pode exercer e que possui sobre o futuro do grupo coloca a consciência em uma relação de troca constante com o passado e com as esferas mitológicas. Nietzsche não utiliza o termo “totem”, mas é a relação totêmica que ele está descrevendo. A evolução desse sentimento de medo e obrigação, de dívida e retribuição dará origem a uma concepção de divindade que assumirá um papel fundamental na cultura. De fato, o centro cultural da humanidade europeia será pautado por uma lógica produtiva e prática, de costumes e de ideias relacionada intrinsecamente com uma concepção desse tipo. O nascimento dessa lógica de retribuição, culpabilidade e comportamento se dá pela força da ideia de uma dívida em relação à ancestralidade, como vemos na *Genealogia da moral*, segunda dissertação:

Segundo esse tipo de lógica, o medo do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. Não ao contrário! E todo passo para o debilitamento da estirpe, todo acaso infeliz, todos os indícios de degeneração, de desagregação iminente, diminuem o medo do espírito de seu fundador, oferecendo uma imagem cada vez mais pobre de sua sagacidade, de sua providência e da presença do seu poder. Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível — o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus. (Nietzsche, 2009, p. 77)

A transfiguração do ancestral em um deus amplia a força de significação e o poder do credor em relação com o endividado.

A origem do culto das divindades e dos ancestrais baseada no medo ancestral também aponta para a origem da culpa. O que a história da cultura demonstra é que a consciência da culpa em relação aos ancestrais e aos deuses não diminui conforme acompanhamos a evolução das sociedades em sentido técnico, jurídico e científico. Segundo Nietzsche “a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização da “comunidade” baseada nos vínculos de sangue” (Nietzsche, 2009, p. 77).

O que é fundamental para nossa compreensão das ideias de Nietzsche sobre a centralidade da culpa nesse processo é expresso de maneira pontual nessa passagem:

O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus...O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Supondo que tenhamos embarcado na direção contrária, com uma certa probabilidade se poderia deduzir, considerando o irresistível declínio da fé no Deus cristão, que já agora se verifica um considerável declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima [causa primeira]. (Nietzsche, 2009, p. 79)

O ateísmo é colocado em oposição à culpabilidade sintetizada na religião cristã. Ele representaria uma “segunda inocência” e resgataria a condição pré - pecado original.

Nesse sentido, o ateísmo seria uma das perspectivas de contraposição em relação a esse entrelaçamento entre a má-consciência e a noção de Deus.

Essa constatação impõe, para Nietzsche, isso ficará claro em toda sua obra, que a necessidade de livrar o homem de uma culpabilidade ilegítima passa necessariamente por um combate à forma como a religião cristã elegeu os seus valores e os impôs ao universo da cultura europeia. A extrema manifestação cultural da culpabilidade se manifestou em Lutero através da consciência da impossibilidade de pagamento da dívida (salvação pela graça e não pelas obras). A ação humana está contaminada pelo pecado. “(“Adão”, “pecado original”, “privação do livre-arbítrio”), ou a natureza, em cujo seio surge o

homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau (“demonização da natureza”), ou a própria existência, que resta como algo em si sem valor. (Nietzsche p. 80) A visão inaugurada por Lutero acentua a própria doutrina cristã do pecado e da culpabilidade a dívida não pode mais ser paga. A culpa é inata e eterna. A dívida não é passível de saldo. O destino do homem é selado, ele só pagaria sua dívida com a morte (o salário do pecado é a morte). A doutrina da graça institui que a redenção resulta de um ato do credor, não do devedor.

O pessimismo schopenhaueriano representa, também, uma visão de acirramento da culpabilidade o “afastamento niilista da vida, o anseio do Nada, ou anseio do “contrário”, de um Ser-outro, budismo e similares”. (Nietzsche 2009, p. 80), representa, segundo Nietzsche, uma forma ateuísta de imputar o homem, talvez mais nefasta que a primeira.

Os últimos parágrafos (22, 23, 24 e 25) da segunda dissertação de *Genealogia da Moral* representam, a meu ver, as páginas mais relevantes já escritas sobre o problema da culpabilidade humana e se equiparam ao determinante e extremamente esclarecedor trabalho realizado por Freud em *Totem e Tabu* e *Mal-estar na civilização*. Os eixos conceituais, os insights e os desdobramentos teóricos desenvolvidos pelos dois pensadores nessas obras representam, para a história cultural da culpa, uma verdadeira revolução copernicana. O que antes era visto como fonte legítima da culpabilidade e recebia a chancela da teologia, da lei, da norma e dos costumes passa a ser visto sob a perspectiva de uma genealogia e por força desse método investigativo, revela suas origens espúrias, suas intencionalidades questionáveis, prosaicas e sociais, seus impulsos inconscientes e sua face violenta e irracional. Além disso, Nietzsche revela o aspecto da crueldade contra si mesmo, a existência de uma má-consciência voltada para se fazer mal e interiorizar e intelectualizar essa relação autodepreciativa consigo mesmo.

No parágrafo 22, Nietzsche expõe de maneira assombrosamente sintética o movimento e a lógica do que seria tratado mais tarde como uma espécie de neurose auto-imputativa. Essas ideias finais da segunda dissertação são claramente a inspiração das teorias de Freud sobre a relação culpa-civilização.

Haveria no homem uma crueldade reprimida pela civilização que se não pôde, por vários motivos, entre eles a normatização do comportamento (repressão), ser direcionada para fora acabou se voltando para dentro, para a esfera da consciência. Acuado dentro de si e domesticado pelo estado ele inventa a má-consciência para se fazer mal, não porque teria

sido sua primeira opção, mas por ter visto bloqueada o direcionamento para fora desse impulso. O ápice da atividade imputativa dessa má-consciência, e que proporciona uma intensificação da culpabilidade, se dá a partir da suposição religiosa de uma dívida insoldável. Essa concepção só é possível através da doutrina do pecado original, pela afirmação do livre-arbítrio, que confirma a responsabilidade humana pelo delito (pecado, mal) e pela intensificação da culpa através doutrina da graça eficaz de Lutero. A doutrina da graça eficaz que representa um elemento de júbilo para a teologia, pois afirma a bondade divina em seu plano de redenção, tem um efeito um tanto distinto na lógica da culpabilidade humana. A hipótese de ser resgatado da culpa não por força, natureza, ou ato próprio, mas por intervenção divina, de certa forma, reforça a culpabilidade. A doutrina de Lutero impõe ao homem a consciência de uma nulidade do homem. Para Lutero, Deus cria a partir do nada. Portanto, enquanto um homem não for nada, Deus nada poderá fazer.

Essa concepção de nulidade diante da consciência de que agimos e somos responsáveis por nossos atos na esfera social contrastada com a ideia segundo a qual nossas ações não possuem efeito na esfera existencial, isto é, não nos justificam, não nos redimem, impõe um sentimento de contradição inculpatório.

O homem desenvolve uma consciência de uma dívida impagável, uma dívida para com Deus. “este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício.” (Nietzsche, p. 81)

O ataque passa a ser direcionado, então, para os instintos naturais, a natureza é demonizada. A interpretação dos instintos como culpa em relação à Deus. A maior perversão que poderia ocorrer foi levada a efeito pela cultura da culpabilidade religiosa.

O homem passou a se conceber como um ser essencialmente culpado, pois em seu ser mais íntimo, sua natureza instintiva reside uma oposição à Deus. Sua natureza é oposta à divindade, seu comportamento uma negação de Deus, sua ação erro e desobediência, seu prazer transgressão e provocação ao criador.

A imagem de Deus figura, a partir de então, como a antítese de seus “autênticos e não suprimíveis” instintos. O bem figura como o contrário do que somos. A culpa torna-se, então, incomensurável como a própria imagem de Deus. Há, portanto, uma relação entre a necessidade de exagero na caracterização da santidade da figura divina e a própria incapacidade de agir no sentido do bem e da santidade moral.

A imagem do Deus cristão, para Nietzsche, serviu uma violação e autocrucificação (auto-imputação) do homem. Esta lógica de autodepreciação humana não é universal, aponta Nietzsche, pois já se conferiu papel mais elevado aos deuses em outras culturas, isto é, a figura dos deuses já esteve a serviço de valores mais nobres que não a depreciação da natureza e dos instintos naturais.

Ao final do parágrafo 23 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche faz menção a uma concepção de culpabilidade que já examinamos neste estudo, aquela analisada no capítulo sobre a contribuição do Dodds. Nietzsche nota, com perspicácia, que a expressão “um deus deve tê-lo enlouquecido” usada pelos gregos a fim de justificar um ato transgressor remete nos à uma culpabilização dos deuses e não dos homens. Ora, temos a atribuição de culpa a uma divindade, temos aí uma justificativa dos homens, assumida pelos deuses, mesmo em uma transgressão. Ora, essa postura seria um modo de assumir que os homens são tais como seus instintos o fazem. Nessa concepção, os deuses eram causa do mal. Inverte-se o sentido se pensarmos em relação ao cristianismo. Nietzsche conclui com uma sugestiva afirmação: “Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; serviam como causas do mal — naquele tempo eles não tomavam a si o castigo, e sim, o que é mais nobre, a culpa...” (Nietzsche, 2009, p. 83)

Com essa afirmação provocativa Nietzsche estabelece um critério de nobreza que vale, em geral, para um indivíduo e mesmo para a apreciação que ele faz das concepções religiosas. É nobre assumir a culpa em lugar de assumir a prerrogativa da punição, do castigo. A força de humanização do discurso nietzscheano aqui é de uma profundidade admirável. O filósofo está sugerindo, na verdade, que todos os discursos são resultado da forja humana de interesses e a construção da imagem de um deus acusador seria menos nobre do que a sofisticada elaboração de um deus baseado na idealização de um comportamento impossível aos humanos, o sentido efetivo de uma projeção de limitações à uma esfera transcendente.

Mas então o crítico das religiões se depara com a pergunta pelos ideais e de sua necessidade. Perguntado se está demolindo ou erigindo um ideal ele responde com a indicação da necessidade de destruição para construção de ideais e acusa a construção dos ideais ascéticos como um processo de submissão dos instintos a interesses de dominação e autodomínio ilegítimos. Esse processo crítico efetuado por Nietzsche leva a

conclusão segundo a qual o ideal lançou sobre o homem uma maldição e essa maldição tem entre uma de suas faces mais sinistras a culpa.

Ideal e culpa se relacionam diametralmente e intimamente. A partir de uma idealização do homem, necessária ao processo civilizatório, mas distorcida em sua trajetória em sua intenção e manipulada em sua intensificação a má consciência e o sentimento de culpa se manifestam na cultura e dão forma a uma forma hegemônica de se conceber o homem, inauguram uma longa e influente antropologia.

Romper com essa antropologia da culpa, com essa cultura do pecado é, para Nietzsche, uma tarefa quase impossível, algo que ele projeta como possibilidade de um porvir trans valorativo. Essa possibilidade corresponderia a uma redenção da realidade, uma negação da transcendência acusatória, uma redenção da maldição que o ideal lançou sobre a natureza e sobre o mundo real. O grande nojo pela vida (pessimismo metafísico-filosófico), a vontade de nada, o niilismo, são crias do ideal. Somente uma concepção que negue esses subprodutos éticos da idealização do homem poderia recolocar o homem em uma posição de tábula rasa para o valorar sobre a vida. Essa concepção, para Nietzsche, seria, necessariamente anticristã e anti-niilista.

3.4 Nietzsche II: A psicologia do ressentimento e a culpa.

Ressentimento e má-consciência.

Uma outra origem do juízo sobre o mundo pode ser a origem psicológica. A leitura psicologizante pode parecer perigosa e injusta com o espírito do texto, em vários sentidos, mas, por outro lado nos abre uma possibilidade de discutir uma questão, a meu ver, fundamental, a saber a influência do espírito da época e da força da cultura sobre o indivíduo. À esta influência se submetem, muitas vezes inconscientemente sábios e filósofos, indivíduos comuns e artistas. É nesse sentido que encaminhamos o próximo passo deste projeto. A psicologia do ressentimento aponta para uma interpretação da origem e internalização da culpa que pretende explicar esta perspectiva como uma opção vingativa em relação à característica temporal do vir a ser e que teria se refletido na elaboração de concepções de ordenação moral do mundo tanto religiosas quanto filosóficas. Esta interpretação nietzschiana é bastante conhecida, mas, a meu ver, vale resumi-la nesse contexto. Segundo Nietzsche o homem ressentido gera seu próprio mal-estar. O ressentimento ao se intensificar no indivíduo elabora um sutil sentimento de vingança. A dor proveniente do ressentimento - ou dos instintos que se voltam para dentro - e da “má consciência” - a aceitação do ressentido de que esta dor é “culpa dele mesmo”, isto é, que está impressa em sua natureza ou caráter, leva este tipo psicológico a buscar um sentido para a própria dor e para o sofrimento. A suspeita de Nietzsche é a de que os sentimentos gerados a partir dessa perspectiva são falsos pois a realidade será sempre concebida através de uma consciência culpada geradora de afetos depreciadores que contaminam os ajuizamentos de valor. O que o portador dessa perspectiva enxerga ele o enxerga sempre através de um sentimento de culpa. Esta seria a origem de uma motivação explicativa (justificativa) do sofrimento e da dor através da filosofia ou da religião. Se as duas coincidirem tanto melhor, teremos a verdade em sentido alegórico corroborando a verdade em sentido estrito e vice-versa. Os ideais e princípios éticos dessas duas explicações da ordem moral do mundo gerariam consolo e segurança e, sobretudo, um sentido para o sofrimento. O ascetismo se apresentaria como a solução prática e teórica para o problema da ordem moral do mundo. A crítica de Nietzsche claramente aponta para a filosofia de Schopenhauer como uma versão filosófica da caracterização luterana da malignidade do homem e do mundo e de sua consequente culpa internalizada e externalizada. Se a análise genealógica-psicológico-cultural de Nietzsche nos auxilia a compreender a posição e importância da culpa no sistema de Schopenhauer representa, a

meu ver, necessariamente uma toma de posição teórica. Ao aceitarmos a leitura nietzschiana admitimos a motivação psicológica denunciada pelo autor e, de certa forma, abrimos um flanco para a admissão da tese enunciada no aforismo 326 de “A Gaia Ciência” que acusa os detratores da vida e do mundo de operarem na cultura uma hiper sensibilização retórica, e, mais do isso, de efetivamente terem “mentido” a respeito da vida e supervalorizado o sofrimento em detrimento de uma visão eudemonológica, ou seja, de uma visão que saísse da lógica da atribuição de um valor negativo para o devir e da internalização da culpa.

Memória, má consciência e culpa: O animal que faz promessas cria a culpabilização.

As hipóteses testadas por Nietzsche na segunda dissertação da Genealogia da moral mostram que as relações entre os conceitos de civilização, má-consciência e culpa podem ser exploradas na chave de compreensão de um processo de repressão e internalização que significou, na verdade, um redirecionamento de instintos que não mais podiam ser descarregados para fora de si. Estas teses foram retomadas por Freud na conhecida obra “O mal-estar na civilização” de 1930 e direcionadas para as intenções freudianas no sentido de fundamentar uma pesquisa sobre a origem do sentimento de culpa (*Schuldgefühl*)

Para Nietzsche o animal homem, para poder conviver em sociedade teve que sofrer mudanças significativas em seu comportamento. O processo de domesticação do homem lhe custou o sacrifício de alguma vitalidade. O surgimento da má-consciência está relacionado com esse processo. Antes de mais nada é preciso compreender que, para Nietzsche, o processo de civilizatório não é exatamente um processo positivo. A ideia de civilização como melhoramento do homem não é uma ideia nietzscheana, pelo contrário, para Nietzsche, a civilização enfraquece o homem naquilo que ele teria de potência e afirmação da vida. Isto, mais a frente, nos levará ao problema do ascetismo. A tese de Nietzsche, por outro lado, não significa uma negação do processo civilizatório, mas trata-se, antes, de examinar as consequências e os efeitos causados por esse processo no âmago da natureza instintiva humana.

A civilização, como processo fisiológico, será um processo decadência dos instintos e não de afirmação da constituição primária humana. A suspeita de Nietzsche é a de que esse processo de decadência dos instintos leva a patologias. O homem passa a ser

interpretado como um animal doente, pois nega sua instintividade e não consegue ter consciência do efeito colateral cultural que acarretará essa negação.

Para Nietzsche existem dois modelos de fisiologia: a saudável e a doentia. Na primeira, as energias estão em conformidade com o fluxo da vida, o crescimento e a potência são valorizados e afirmados. Na segunda, está em franca oposição com a vida e se opõe ao movimento natural dos instintos no mundo. Essa última forma é a forma geral da fisiologia que se submete à repressão. O que não se notou, até Nietzsche, é que a repressão à vida e aos instintos acarretam um sentimento de culpabilidade que se volta contra o próprio repressor, uma vez que a figura de repressão, que à princípio é externa, é internalizada pela própria consciência. O homem se pune através da consciência, mas posteriormente se cobra pela auto repressão.

Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade do costume” (Nietzsche, 2009, p.46)

No processo repressivo, ao tentar domesticar o homem, a civilização transforma esse mesmo homem, incumbido de sua autossabotagem instintiva, em um animal doente. Este seria o preço civilizatório, para termos seres obedientes e uniformizados em comportamento é preciso que eles adoeçam.

Nesse processo de negação dos instintos, de negação do corpo como foco de afirmação da vida, o papel exercido pelos ideais e pelas referências metafísicas para a ação, como o ideal de perfeição moral, por exemplo, representam formas de negação do vir a ser do mundo. A ideia de dívida em relação a uma esfera transcendente surge a partir do momento em que os homens se convencem de que estão, na esfera das ações, aquém de um modelo que lhes é colocado como ideal. Para explicar essa falha inerente o homem precisa de um mecanismo expiatório. Mas ainda é preciso destacar o papel da memória no processo de criação do animal que promete.

O papel da memória.

A aquisição da má-consciência só pode ocorrer através da memória. É justamente a memória, segundo Nietzsche, que estabelecerá a relação entre o credor e o devedor. Esta possibilidade, de uma relação entre credor e devedor é o fundamento para o surgimento do “sentimento de culpa”, no sentido que Nietzsche o concebe, que é próximo da noção de má-consciência. “Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer. (Nietzsche, 2009, p. 45)

A hipótese de Nietzsche é a de que antes de ser civilizado, o ser humano não usava sua memória no sentido de prometer um tipo de comportamento, na fixação de uma lei de convívio, ele seguia seus instintos. Obviamente esse animal era um animal violento e se afirmava como uma potência que se expande em seu poder e no sentido de sua satisfação. Com o processo civilizatório surge a necessidade de adquirir virtudes para alcançar o crescimento de poder que anteriormente se conseguia com a força. Nesse sentido, há uma inversão de valores direta no que diz respeito ao comportamento de todo homem em contexto civilizado. A ideia de “ter que adquirir virtudes” provoca uma verdadeira revolução na psiquê (alma) humana. Aquilo que gerava prazer pela afirmação da força de vida, do prazer de crescimento de poder e força, daquilo que ampliava a satisfação instintiva (fonte de felicidade genuína), deveria ser negado. A negação seria em favor de um comportamento que reprimisse tais sentimentos e ações. pois esses próprios sentimentos e instintos foram apontados como a causa do maior dos males, a condenação eterna pela divindade. Tal revolução interna, para Nietzsche, talvez não seja passível de uma reconciliação com a ideia de um homem sadio, isto é, em conformidade pulsional com seus instintos. Para produzir em si mesmo esse “homem ideal” foi preciso criar uma forma de sacralizar a promessa segundo a qual ele iria tentar se adequar a esse modelo.

Para se tornar um animal constante e capaz de fazer promessas o homem precisou de uma nova relação com a memória. Se pensarmos nos instintos como aquele motivo (motor) de uma ação que não necessita de uma memória para acionar o corpo podemos compreender qual o significado e a importância do conceito de memória nesse contexto. A memória foi necessária para criar um modelo de comportamento que se adequasse ao processo civilizatório (negação dos instintos). Isto só foi possível porque a memória, nesse caso, como explica Nietzsche, se baseou na dor.

Somente através da dor a memória se mostra como importante para evitar a dor futura. A memória da dor cria a adesão à lei que contradiz meu instinto, que se opõe a minha vontade de afirmação. Somente depois de muita violência, sacrifício, vingança e sofrimento o homem consegue se impor a memória da própria dor. A fixação de ideias que evitam a dor reforça o papel da memória nesse processo.

Com a memória e a ideia de promessa em relação à norma o homem se torna um animal previsível, domesticado. O homem civilizado é um animal que faz promessas e essas promessas estabelecem uma relação de crédito e de confiança. Os conceitos de responsabilidade, confiança, fidelidade e crédito estão relacionados tanto com o universo da moralidade quanto com o universo da economia.

É a partir desses conceitos e noções que se começa a valorizar ou desvalorizar os comportamentos e os homens. Logo, vemos que o critério de valoração e avaliação é a noção de responsabilidade em relação à promessa. O homem se torna um animal avaliador. Constantemente avaliamos os outros em suas responsabilidades em relação ao cumprimento das leis para que possamos sentirmo-nos mais seguros. A civilização é baseada na confiança que temos na responsabilidade do outro.

Além da memória e até mesmo por causa dela, de sua presença atuante e determinante, duas entidades maiores da moral marcam seu terreno nesse campo de tensões em movimento. A consciência e a responsabilidade projetam o homem a uma altura em que ele se reconhece como algo superior, como um ente especial.

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência... Sua consciência?... Já se percebe que o conceito de “consciência”, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também dizer Sim a si mesmo — isto é, como disse, um fruto maduro, mas também um fruto tardio: quanto tempo teve esse fruto que pender da árvore, acre e

amargo! E por um tempo ainda mais longo nada se podia ver desse fruto — ninguém podia prometé-lo, embora tudo na árvore estivesse preparado e crescesse justamente em vista dele! (Nietzsche, 2009, p. 47)

A memória e a consciência estão intimamente ligadas pois “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”.

Mas é preciso, ainda, um toque de crueldade nesse processo para que ele represente, de fato, suas características demasiado humanas. O que a civilização criou, também, além da ideia de confiança na responsabilidade do outro, foi uma instituição que proliferou em modalidades, tipos, variações e requintes, a saber, a “punição”.

O animal avaliador também é o animal da punição.

A partir da ideia segundo a qual as coisas possuem valor e à tudo pode ser atribuído um valor, que se constitui como uma ideia básica da economia, mas que também é uma ideia fundamental de uma concepção moral do mundo, passa-se a pensar, também, que tudo pode ser “pago”. Na relação estabelecida entre credor e devedor este último empenhava o que tinha como garantia de que iria cumprir sua promessa. Quando se tem algo de valor, empenha-se este bem como “fiança” (confiança) pela promessa. Se não se cumpre a promessa o castigo é a perda do bem empenhado. No caso em que não se tem um bem para empenhar, oferecemos o próprio corpo, a liberdade ou mesmo a própria vida. Em alguns casos, o castigo poderia ser mesmo um corte na carne do devedor o que saldaria a dívida. Shakspeare não foi desatento à esta faceta da crueldade humana ao inserir em sua peça “O Mercador de Veneza” a natureza perversa da vingança de Shylock em relação à Antonio. Shylock tendo sido ofendido por Antonio no início da peça cobra de Antonio, depois que este faliu e lhe deve uma fortuna, sua dívida com uma libra de carne de seu próprio corpo. Segundo a reconstituição que faz Nietzsche, o credor poderia realizar torturas e humilhações ao devedor. Cortava-se no corpo do devedor o quanto fosse proporcional à dívida.

O sentimento de culpa, da obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse

algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar — isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. (Nietzsche, 2009, p. 57)

O que Nietzsche destaca na Genealogia da moral é que o objetivo desses procedimentos jurídicos, legais, seria antes de tudo substituir o dano causado pelo não cumprimento da promessa de pagamento da dívida e, portanto, pelo dano, por uma satisfação íntima do credor que seria causada pelo sofrimento do devedor. Mais do que isso, a sensação de prazer é mais acentuada se for causado pelo próprio credor. O sofrimento do dano seria substituído pelo prazer de causar um sofrimento. Há, aqui, uma lógica de compensação. O que se nota também nessa lógica de compensação é que o sofrimento sempre está implicado no cálculo da justiça.

O deleite no sofrimento alheio pela punição que é imposta por essa forma primitiva de justiça substituiria o prazer de praticar o mal ao outro com os próprios meios, com as próprias mãos, o que efetivamente correspondia à descarga pulsional primitiva, inicial, pré-civilizatória. O credor tinha a prerrogativa de obter prazer com o sofrimento do devedor e martirizá-lo. As dissertações da Genealogia da moral foram textos seminais para a história dos estudos das instituições penais e prisionais, bem como das formas de punir na Europa, sobretudo os estudos de Foucault sobre a sociedade punitiva e suas instituições e formas de poder.

Na medida em que as sociedades crescem elas começam a controlar de maneira mais direta o poder do credor sobre o corpo e o destino do devedor. Isto se dá porque as sociedades, com o crescimento, conseguem absorver mais os danos que sofrem com as dívidas. O estado passa a ser o protetor do devedor em relação à violência do credor, que anteriormente era direta e, de certa forma, desmedida. Isso não significa que o devedor esteja devidamente protegido, o estado passa a ser a instituição da punição oficial.

A ação de castigar e o próprio castigo e suas funções e objetivos se tornam o objeto de nosso interesse. Vimos que, segundo Nietzsche, a crueldade é uma característica do humano e a ação de provocar sofrimento, segundo sua tese antropológica, gera um tipo

de prazer. Essas características do humano são anteriores ao próprio castigo. A outra característica do castigo é o seu objetivo, o sentido que se atribui a ele. O sentido que as sociedades atribuem aos castigos da lei são relacionados a prevenção, impedimento, punição, ato de rememoração par ao indivíduo, pagamento por um prejuízo, entre outros.

O que chama a tenção de Nietzsche nesse contexto de punição é a influência que a punição, que as penas, provocam na memória do indivíduo socializado. A ideia de punição, o castigo, provoca um efeito sombrio no ser humano. A instintividade que é constitutiva do ser humano, que é representada pela imagem da besta humana, da fera e do selvagem, pelo cálculo da razão, recua diante da ideia do castigo.

Para Nietzsche, no entanto, a simples oposição entre a ideia de castigo e a instintividade humana não é a causa do surgimento do sentimento de culpa. Um malfeitor não se sentia culpado pelos seus atos. Ele percebia que suas ações davam origem a um castigo e, assim, se submetia e assimilava o castigo como uma troca, sem, necessariamente, interiorizar um sentimento de consciência que lhe causaria incômodo moral. O ato era compensado pelo castigo e finalizava-se assim uma troca de tensões sociais.

O segredo da má consciência e de sua peculiaridade está no fato de ela ter surgido no âmbito da sociedade pacificada. Quando o homem precisou, em um longo processo, domar os seus instintos e impedir que eles fossem descarregados para fora de si, no outro, no inimigo, no devedor, na presa, no rival, ele os direcionou para o seu próprio interior. Essa inversão efetuada pelo nascimento da consciência moral drenou a hostilidade e a crueldade para o escrutínio da própria ação. A mania de julgar do animal avaliador se volta contra ele próprio. A má consciência surge, portanto, no momento e no lugar exato em que os instintos não podem mais se expandir em direção ao aumento de sua própria potência. Esse movimento de redirecionamento para o interior teria alargado o espaço de escrutínio da razão e teria dado origem à alma.

Nossas considerações nos capítulos iniciais desta investigação sobre o surgimento da noção de alma no orfismo e no platonismo e a localização da consciência moral como instância de responsabilidade e exame criterioso das ações humanas como um tribunal do indivíduo, entram em direta confluência com a análise de Nietzsche sobre a origem da má consciência.

A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os

possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata — esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (Nietzsche, 2009, p. 67)

O movimento de internalização dos instintos causou o alargamento da alma, isto é, criou aquele lugar onde o homem seria julgado e condenado por sua incapacidade de se adequar à norma. A culpa, portanto, é um sentimento que tem origem na própria crueldade humana, só que uma crueldade voltada contra si mesmo. Perceber o corpo como algo desprezível faz parte dessa crueldade pois é no corpo que ele descarregará consciente e inconscientemente, física e espiritualmente (psicologicamente) o sofrimento que o corpo mereceria por ser ele mesmo desprezível, degenerado, finito.

O alargamento da alma significa, também, a diminuição do valor do corpo. O corpo é merecedor dos martírios o corpo deve pagar pela culpa, portanto o sofrimento é justificável. Mais uma vez dá-se um sentido para o sofrimento a fim de suportá-lo.

O que hoje parece ainda nos assustar, quase dois séculos depois da análise de Nietzsche, é a constatação de Nietzsche segundo a qual a civilização não retirou os instintos de seu lugar na constituição humana, ela apenas criou a patologia que é o resultado do desvio dos instintos para o interior do próprio homem na forma da culpa como uma dívida impagável e, portanto, sempre renovada. Os indivíduos ainda possuem os instintos básicos, a civilização apenas desviou a direção destes instintos para dentro dos próprios seres humanos. Os instintos não podem ser eliminados, mas podem ser redirecionados.

Mas o redirecionamento desses instintos contou com o poder do estado ou de qualquer forma de poder que tenha imposto uma repressão à livre vasão dos instintos. Esses senhores que exerceram o poder de repressão sobre os instintos dos seus submissos não desenvolveram a má consciência, postula Nietzsche. A má consciência é matéria de trabalho do espírito daqueles que foram submetidos ao redirecionamento dos instintos e que foram submetidos à ação doentia de sua própria consciência moral, como tortura, não como virtude. Mas a má consciência significa a própria possibilidade do processo civilizatório pois é ela que, pela própria internalização da instância de julgamento das ações, impõe o mais poderoso instrumento de repressão aos indivíduos que além de, pelo menos em tese, poder ser universalizado atua como talvez uma das maiores fontes de prevenção da violência provocado pelos instintos.

Neste ponto chegamos em um elemento de tensão e contradição na reflexão de Nietzsche. Para o filósofo a má consciência é uma doença, mas não se pode deixar de reconhecer o valor civilizatória dessa patologia da alma. Nietzsche considera que a má consciência tenha sido uma doença que o homem precisou adquirir. A relação entre credor e devedor é apenas uma das formas a partir das quais se pode pensar a relação de culpa e dívida no universo da cultura, mas deve-se notar que ela foi o proto-modelo social de inculpação e punição que daria origem a outros tipos de culpabilização.

Resgatando a ideia de ancestralidade que já explorei no capítulo sobre a obra de Benedict, podemos aproximar o trabalho da antropóloga com as considerações de Nietzsche na *Genealogia da moral*. As instituições culturais estabelecidas pelos costumes que tentam dar significado sagrado, solene ou moral às relações entre uma sociedade e seus antepassados também operam, em muitos casos, com o modelo credor-devedor. Como vimos no texto de Benedict, a geração atual deve aos antepassados uma noção de “on” bem definida e desenvolvida sem diversas formas de expressão cultural. O reconhecimento de uma dívida que uma geração teria com os ancestrais e antepassados parece ser maior quanto mais prospera essa nova geração. A dívida com os antepassados começa a se transformar em uma dívida com uma divindade na medida em que a memória do antepassado longínquo vai se sacralizando. O ancestral acaba por se tornar a representação de um deus em relação ao qual eu tenho uma dívida de vida. Quanto mais nobre a imagem e representação do ancestral, (quanto mais ideal), mais cresce o valor da dívida a ser paga e consequentemente mais cresce o sentimento de culpa.

A evolução desse sentimento, paralela e consequente à idealização da divindade, chega à ideia de impossibilidade de pagamento dessa dívida e da consciência de que suas ações não são adequadas para o pagamento. Entra nesse raciocínio, junto à ideia de uma culpa extrema, a ideia segundo a qual o homem, ele mesmo, não é apto para o pagamento da dívida pois não possui a dignidade do ato que saldaria a dívida e a culpa. Essa concepção de inadequação natural à ideia de um agente com dignidade moral para saldar a dívida pelos próprios atos nasce da própria experiência cotidiana que o homem tem e da consequente constatação de sua natureza instintiva e incidente no erro e no descumprimento da norma. A consciência escrupulosa não se engana em relação a sua morada, o corpo não obedece ao espírito, a reincidência no pecado é o moto perpetuo da alma. Atormentados por essa constatação sofreram aqueles que negaram ao homem a autoria de sua própria redenção, a capacidade de saldar sua dívida com a divindade (Agostinho, Lutero). Esta concepção de humanidade leva a um desprezo pela vida e pelo homem leva ao niilismo (Schopenhauer).

Para Nietzsche o homem moderno também carrega, via cristianismo e via cristianização das instituições jurídicas e sociais, de costumes e marcos culturais, traz a marca da incapacidade de realizar o pagamento de sua dívida e, portanto, é um ser permanentemente culpado em sua autopercepção.

...por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”); mas finalmente se voltam até mesmo contra o “credor”: recordemos a causa prima do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (“Adão”, “pecado original”, “privação do livre-arbítrio”), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau (“demonização da natureza”), ou a própria existência, que resta como algo em si sem valor (afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do “contrário”, de um Ser-outro, budismo e similares) (Nietzsche, 2009, p. 74)

A reflexão de Nietzsche vai se encaminhando para a conclusão segundo a qual sentimento de culpa se radicaliza pois o homem percebe que ele não é capaz nem de saldar a dívida nem de praticar a penitência. O direcionamento do discurso para um tempo e uma instância que determinaria a essência humana se encaminha. O dogma do pecado original

se adequa perfeitamente a concepção segundo a qual o homem é esse ser que não deveria ter existido, um erro, uma falha, sua origem caracterizada como uma falta que ele mesmo não pode saldar. Apesar de ser caracterizada por Nietzsche como uma consciência sombria essa é, sem dúvida, uma consciência elevada. Algumas das maiores representações artísticas foram realizadas a partir dessa consciência, como no caso de “Os irmãos Karamazov” (Dostoiévski), “O processo” (Kafka) e “A queda” (Camus). No caso de Dostoiévski, o próprio Nietzsche reconheceu o valor e a profundidade da psicológica empregada na caracterização das personagens.

Na elaboração do dogma do pecado original estão presentes todos os elementos de uma visão niilista imputativa do ser humano e do devir, a maldição do ancestral, a concepção de natureza degenerada e portadora de um princípio maléfico e causador de toda a catástrofe humana e a existência como algo que não tem valor. Assim niilismo e culpa estão diretamente ligados nessa concepção depreciativa do homem e do ser. Com a má consciência “foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo” (Nietzsche, 2009, p. 74). A culpa figura para Nietzsche, como uma doença que foi adquirida inevitavelmente e que é o motivo central do homem instituir uma guerra contra si mesmo até ao ponto de impor ao corpo e a mente castigos que dariam algum sentido para o próprio sofrimento.

O sentimento de estar em dívida com Deus aparece como uma legitimação do seu sofrer. A história do suplício não é curta e tampouco monótona, é cheia de variações do mesmo sintoma que se manifesta com uma lógica particular que configura uma crueldade psíquica. Se o homem é o animal que faz promessas, para a visão teológica ele também é o animal que falha no cumprimento dessas. Na perspectiva de Nietzsche ele também é o animal que encara a possibilidade fazer mal a si próprio, ao seu corpo, como algo positivo. Assim, do ascetismo ao suplício o que está em jogo é a possibilidade se justificar perante Deus através do sofrimento. O sentimento de “inalcançabilidade” da justificação perante Deus legitima a violência contra o corpo próprio. É curioso notar que a característica mais notável da divindade é aquela que é exatamente contrária ao caráter humano, sua santidade.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à

culpa, sua vontade de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “ideias fixas”, sua vontade de erigir um ideal — o do “santo Deus” (Nietzsche, 2009, p. 75)

A culpa e a dívida.

Ainda no início da segunda dissertação da Genealogia da moral Nietzsche se pergunta: “Mas como veio ao mundo aquela outra “coisa sombria”, a consciência da culpa? A resposta de Nietzsche contém uma acusação aos estudiosos da moral.

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”? Ou que o castigo, sendo reparação, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade? (Nietzsche, 2009, p. 49)

Na esfera das obrigações legais teria nascido uma ideia de retribuição que dá origem, segundo o filósofo, a um mundo de conceitos como culpa, consciência, dever, sacralidade do dever e mesmo a honra em relação à dívida. Nesta origem denunciada por Nietzsche, como vimos, paira um gosto pela crueldade e foi aí que o laço entre “culpa e sofrimento” também se estreitou. Somente na medida em que o sofrimento do outro pode ser gratificante é que ele pode ser uma compensação para a dívida. As supostas origens perversas da concepção de culpa como dívida e a partir da noção de débito nos lembram as considerações de Hans Kelsen sobre a ideia de retribuição e compensação. Percebe-se que a relação entre sofrimento e culpa é mobilizada de duas formas distintas. Por um lado, reconhecemos na obra de Nietzsche uma preocupação em associar a ideia de punição como uma compensação pela culpa, ou pela dívida. Por outro lado, vemos tanto na concepção de Schopenhauer quanto na análise de Kelsen a ideia segundo a qual “culpa e sofrimento” formam uma dualidade compensatória recorrente, mesmo sendo direcionados em sentidos diferentes dependendo da abordagem e do autor. Na perspectiva de Schopenhauer, como vimos, há uma relação entre a culpa e o sofrimento na balança da justiça eterna. Haveria um coeficiente de culpa no mundo correspondente e compensatório em relação ao sofrimento que o devir produz nos seres vivos. Na perspectiva de Nietzsche que se encaminhará no sentido da negação dessa concepção

metafísico-imputativa schopenhauriana, por outro lado, admite-se que o sofrimento funciona como uma moeda de troca em relação à dívida e à culpa nas antigas relações comerciais e jurídicas. Estas duas teses sugerem que uma pode ter dado origem a outra, isto é, que a ideia segundo a qual uma dívida deve ser paga pelo sofrimento teria dado origem à explicação e justificação (legitimação, atribuição de sentido) segundo a qual o sofrimento existe por força de uma culpa original da espécie humana. Essa hipótese, que é baseada nas concepções de Schopenhauer e Nietzsche, mas que não foi elaborada por nenhum dos dois pensadores, aparece, a meu ver, pelo menos em uma forma inicial, incipiente, no estudo de Kelsen.

Sobre a vida e o sofrimento em “A Gaia Ciência”.

Nesse contexto vale examinar, a referida provocação de Nietzsche dirigida, a meu ver, com extrema ironia contra a perspectiva schopenhauriana em relação ao sofrimento no aforismo 326 de “A Gaia Ciência”. Neste aforismo Nietzsche coloca em questão a apreciação que Schopenhauer faz do sofrimento e põe em dúvida se o juízo pessimista tem mesmo origem na experiência da vida ou se é fruto de ressentimento.

Os médicos da alma e da dor - Todos os pregadores de moral, assim como todos os teólogos, têm uma incivilidade em comum: todos eles procuram convencer os homens de que estão muito mal e precisam de um tratamento duro, radical, definitivo...Quer me parecer que sempre se fala exageradamente da desgraça e da dor como se fosse uma questão de boas maneiras exagerar nisso. O que não fantasiaram os pregadores da moral a respeito da miséria interior dos homens maus. O que não mentiram a respeito da desgraça dos homens passionais-sim, mentira é a palavra certa: eles bem sabem da rica felicidade desse tipo de gente, mas impuseram silêncio sobre isso, porque refutava sua teoria de que a felicidade surge apenas com a destruição da paixão e o silêncio da vontade. (Nietzsche, 2001, p. 216)

Nietzsche sugere que a hipersensibilização do homem culto característico da época na qual viveu Schopenhauer leva a certo exagero em relação a dor e a desgraça. Essa sensibilidade exagerada passou a ser considerada como uma espécie de refinamento (boas maneiras). Ora, se paralelamente a esta acusação de mendacidade interessada Nietzsche em relação a um tipo cultural europeu que, sem dúvida, se assemelha a personalidade intelectual de Schopenhauer e sobrepomos a interpretação que, baseada nos “Aforismo para a sabedoria da vida” vê uma práxis da condução da vida como argumento para a

defesa da tese de que a filosofia de Schopenhauer se configura como um pessimismo metafísico e otimismo prático ou como defende Vilmar Debona em “Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático”, podemos dar uma interpretação um tanto diferente para o papel do sofrimento na obra do filósofo de Frankfurt.

Podemos afirmar que o pessimismo da esfera pragmático-eudemonológica, aqui denominado pessimismo pragmático, é suplementar em relação à dimensão propriamente metafísica da existência humana e, por conseguinte, ao chamado pessimismo metafísico do pensamento schopenhaueriano. A hipótese de um pessimismo pragmático pode auxiliar na delimitação do famigerado - mesmo que pouco circunscrito - pessimismo schopenhaueriano...A eudemonologia representaria uma face menos titânica de um pensamento que, se penetrara até o âmago do caráter absurdo, *Grundlos*, e irremediável do mundo, também deixou ao "homem do mundo" a sabedoria de vida como sugestão de conduta. (Debona, 2011, p.799)

A questão sobre o sofrimento humano é crucial para justificar o juízo negativo (pessimista metafísico) sobre o mundo. Nesse sentido o sofrimento é essencial para a caracterização da culpa como compensação pelo sofrimento, uma vez que Schopenhauer afirma que “Pudesse alguém colocar toda a penúria do mundo em um prato da balança, e toda culpa no outro, o fiel permaneceria no meio” SCHOPENHAUER, 2005, p. 450) A ideia representada na imagem da balança cósmica que pesa o mundo e seu valor, em outras palavras, a ideia de que o mundo é o tribunal do mundo (teoria da justiça eterna) depende de uma boa argumentação sobre a efetividade do sofrimento para justificar o juízo relativo à culpa. Se a vida pode ser protegida, em termos da ação sábia, de uma práxis do menor infortúnio, a metáfora da balança fica fragilizada enquanto imagem retórica. Se o sofrimento humano possui paliativos e a própria possibilidade momentânea de satisfação e felicidade pode ser aventada, a noção de culpa fica francamente abalada. Some-se a essa interpretação as análises de tipologia psicológica baseadas na teoria do ressentimento e teremos uma crítica acirrada a possibilidade de sustentação do conceito de culpa como justificativa central de uma teoria de ordenação moral do mundo. Os conceitos de “má consciência” e de “ressentimento” desenvolvidos por Nietzsche sobretudo na “Genealogia da Moral” apresentam, a meu ver, suporte teórico fundamental para a compreensão da origem e influência da complexa relação do conceito de culpa com a psicologia religiosa e, nesse sentido, da influência, psicologia e motivação negativa da

visão cristã sobre a culpa e o sofrimento que teria origem na obra de Lutero. Nesse sentido, afirma Edmilson Paschoal em estudo sobre o ressentimento “tanto a má consciência quanto o ressentimento são tomados pela interpretação religiosa e recebem um significado associado à noção de culpa e de pecado”.

A proximidade e influência de Lutero sobre a obra de Schopenhauer, sobretudo sobre a visão de mundo e de ordenação moral se revelam por todo o texto do “Mundo”. No que diz respeito ao lugar da culpa como um elemento da constituição da organização ética dos dois “sistemas de mundo”, é flagrante a proximidade. Mas ainda é preciso dar voz a uma intuição original de Nietzsche para compreendermos a questão relativa à culpa em seu sentido mais amplo. Oswaldo Giacoia Junior, em “Livre arbítrio e responsabilidade” coloca o problema nos seguintes termos:

Numa passagem de “O Crepúsculo dos Ídolos” especialmente ilustrativa da tarefa de transvaloração de todos os valores, Nietzsche alveja um dos bastiões mais bem guardados da filosofia e da moral ocidental: a tese de acordo com a qual, na ausência de liberdade da vontade (entendida como *liberum arbitrium indiffentiae*) não pode haver imputação das ações a seus agentes, posto que justamente na pressuposição da mesma reside o fundamento da responsabilidade. De acordo com a interpretação de Nietzsche, nossa tradição cultural fundamentou os juízos sobre o valor moral e sobre a possibilidade de legítima imputação jurídica das ações precisamente na liberdade do arbítrio. (Giacoia, 2007, p. 22)

Se a doutrina da imputação foi inventada em vista de poder estabelecer, legitimar e justificar a culpa, e com ela a justiça como vingança, como retribuição, o ressentimento e seus aparentados, como afirma Giacoia no mesmo texto, fica também uma questão sobre a possibilidade de imputação sobre o agente que não é livre. O que está sob julgamento é, em última instância, a vontade. Por isso a culpa só existe para o agente que conhece. Não há culpa sem o conhecimento da vontade. Aquele que conhece a vontade e a afirma, pode ser imputado. Nesse sentido, cabe perguntar em que sentido o termo conhecimento é usado no contexto em que Schopenhauer atribui culpa a agente da afirmação da vontade pois existe um afirmar a vontade consciente da sua natureza e uma afirmação menos consciente da natureza da vontade. Outro ponto que deve ser elucidado para compreensão do que se atribui como significado do termo culpa no contexto é a negação do *liberum arbitrium indiffentiae*. No parágrafo 55 do Mundo o filósofo explica as teses que são desenvolvidas no ensaio sobre a liberdade da vontade e chega a concordar com a doutrina

da predestinação, não necessariamente com todas suas consequências teológicas dessa interpretação, mas com núcleo que afirma que o homem possui caráter imutável.

A culpa atribuída a um indivíduo humano no sentido empregado por Schopenhauer não tem o mesmo sentido da culpa atribuída ao mesmo indivíduo na perspectiva do julgamento religioso. Neste, atribui-se uma culpa a um ser que possui como essência íntima uma alma que seria originariamente uma entidade que conhece, uma entidade abstrata que pensa e como consequência desse pensar quer, naquele a questão sobre o conhecimento de sua essência não é homogênea com a noção de conhecimento característica das doutrinas religiosas. Nas palavras de Schopenhauer: Considerou-se assim a vontade como de natureza secundária, quando em realidade o conhecimento é de natureza secundária. “Esse homem chegaria ao mundo como um zero moral, decidiria depois de conhecer as coisas.” Ora, para Schopenhauer dá-se algo totalmente oposto, em primeiro se quer e depois se conhece o que se quer e, conseqüentemente se conhece seu próprio caráter. Não se chega ao mundo como um zero moral, não se chega ao mundo impune. O próprio nascimento já é um castigo, já é um sofrer. Culpa tanto desse contexto da alma determinado da forma anteriormente demonstrada por Descartes e Espinoza quanto no contexto da religião no sentido da imputabilidade se dá após a ação e por escolha de um agente que conhece o que quer antes de decidir. Culpa para Schopenhauer se aplica não ao caráter empírico, mas à imutabilidade essencial do homem. Nesse sentido a doutrina da culpa de Schopenhauer é também uma doutrina da predestinação, o homem estaria predestinado (o caráter é inato e imutável) a querer antes mesmo de conhecer o seu próprio querer. A concepção de Schopenhauer lembra diretamente a noção de natureza humana de Lutero. Para o teólogo “natureza” significa a vontade humana decaída, que está “curvada sobre si mesma” (*incurvatus in se*), “escravizada” e manchada com o mal em todas as suas ações. Na Disputa de Heidelberg, em 1518, Lutero defendeu a tese: Depois da queda, o livre-arbítrio existe apenas nominalmente, e, enquanto, alguém ‘faz o que está em si’, está cometendo um pecado mortal.

A questão relativa ao método do filosofar e aos métodos denominados dogmáticos (discurso teológico, mitológico, religioso, sensu alegórico) é fundamental para a sustentação de sua filosofia como um anti-dogmatismo ou, em outras palavras como verdadeira continuidade do kantismo, no aspecto crítico de sua filosofia (primeira edição da crítica). Nas palavras de Schopenhauer para que a filosofia não se transforme, novamente em *ancilla teologiae*. Se a afirmação de Schopenhauer de que existe uma

culpa primordial relacionada à existência mesma dos seres, dotados ou não de racionalidade, e que a noção de justiça (justiça eterna) só pode e deve ser compreendida a partir da consideração dessa culpa/dívida paga pelo sofrimento e pela morte dos seres vivos, concepção que é comparada ao dogma do pecado original não me parece que, mesmo fundamentada na metafísica da vontade e alicerçada pela concepção de que vê no mundo a manifestação fenomenal de um impulso cego e infinito, sem um telos inteligível, o conceito de culpa possa ser legítimo enquanto juízo ou sentença que possa ser atribuído à existência dos seres vivos racionais. Nesse sentido, interpreto o uso do conceito de culpa como um artifício retórico de aproximação ao mito religioso que aproxima este aspecto da filosofia de Schopenhauer mais de um dogmatismo do que propriamente de um recurso de reconhecimento do valor da interpretação cristã e budista da existência. É certo que Schopenhauer deixa clara sua intenção de proferir um juízo sobre a existência que seja baseado em uma perspectiva imanente característica da metafísica da vontade e que essa perspectiva só pode ser afirmada a partir da concepção/sustentação de uma unidade da vontade que resultará em uma concepção de justiça bem particular. O que questiono é o uso do termo culpa também no discurso que se pretende anti-dogmático. Não seria adequado trocar o termo por consequência? Assim a terminologia não faria necessariamente alusão direta a uma perspectiva de julgamento do ser. A perspectiva de julgamento do ser tem como pressuposto uma motivação dogmática, a saber, a de que existe ou uma transcendência ou uma instância privilegiada (racional ou não) que tem a prerrogativa do julgamento sobre as coisas em geral (vida, existência, humanidade, a própria vontade). A perspectiva do julgamento da vida pressupõe um juiz, seja ele transcendente ou racional. Nesse sentido, o mundo visto de um tribunal sempre nos alça a uma perspectiva jurídica. Considera-se aqui essa perspectiva como dogmática por pressupor uma instância de julgamento que, em última instância é racional e pelo fato de, nesse próprio sistema, a razão não possuir o status suficiente para tal julgamento. O julgamento negativo, culpabilidade inerente da vida, aponta para a perspectiva do juízo vingativo em relação ao sofrimento. Essa seria a verdadeira motivação do veredito sobre a vida. Não quero remeter à crítica de Nietzsche que parece apontar interpretação próxima a essa leitura, mas examinar mais atentamente se o uso do conceito de culpa resiste ou se adequa a uma proposta de metafísica imanente, anti-dogmática, “empírica”, racional, metodologicamente adequada ao método adotado pela filosofia.

Culpa no sentido teológico ou culpa no sentido jurídico. Em ambos os sentidos a liberdade joga um papel fundamental, necessário. Não há imputação sem liberdade. Em outras palavras, o conceito de culpa tem como pressuposto uma ação livre, autônoma, um livre-arbítrio. Ora, se o livre arbítrio é negado, não há culpabilidade, imputação. O que Schopenhauer quer dizer com culpa é, então outra coisa que o tradicional conceito de culpa da teologia e das doutrinas do direito. Culpa, no sentido usado por Schopenhauer, é, então, consequência da natureza da vontade e de sua liberdade. Não se pode atribuir culpa, no sentido de responsabilidade por um ato livre a um ser que não é livre ou que acaba de nascer. Portanto o mito/dogma do pecado original tem um significado específico, pode se dizer, tanto na teologia cristão como na interpretação e aproximação de Schopenhauer. Pecado original significa algo como: Os seres vivos de natureza humana que nascem, já nascem com uma certa natureza, com uma essência determinada, isto é, nascem inclinadas a afirmar a vontade como todo ser existente. Culpa, nesse sentido é destino, necessidade, constituição, essência, natureza, consequência, e não imputação por um ato particular, por uma singularidade prática. Nesse sentido a própria filosofia de Schopenhauer nos dá elementos para essas inquietações. Se constatamos a concepção de culpa como dependente do conceito de liberdade, verificamos que para ser culpado é preciso ser livre. Logo o sujeito da culpa, o culpado, não pode ser o homem se o homem não é livre. Mas sabemos que não é bem assim. Antes de disso, no entanto, é preciso ampliar o problema da imputabilidade metafísica e estendê-la ao terreno da matriz jurídica a partir da qual se concebe a culpa e a expiação. Como afirma Giacoia em “Ser e sentido: o paradoxo do sofrimento”

“A tese de acordo com a qual, na ausência de liberdade da vontade (entendida como *liberum arbitrium indiffentiae*) não pode haver imputação das ações a seus agentes, posto que justamente na pressuposição dela mesma reside o fundamento da responsabilidade. De acordo com a interpretação de Nietzsche, nossa tradição o cultural fundamentou os juízos sobre o valor moral e sobre a possibilidade de legítima imputação jurídica das ações precisamente na liberdade do arbítrio. Era sobre esse alicerce que ela apoiava, em derradeira instância, todo edifício da inculpação”

Se para Nietzsche, os homens foram pensados como livres para que pudessem ser julgados, de onde vem o julgamento sobre o existir humano em Schopenhauer, se o filósofo não defende o livre-arbítrio? Não se trata, aqui, no entanto, de desenvolver a

crítica de Nietzsche à moralidade de Schopenhauer e sim encontrar na própria filosofia do mestre Frankfurt a lógica da imputação à existência.

“Muito longe de portar o caráter de um presente (*Geschenck*), a existência humana tem inteiramente o caráter de uma dívida/culpa (*Schuld*) contraída. A exigência de pagamento desta aparece na forma daquela existência colocada em meio de carências urgentes, penosos desejos, e infinita miséria. Em regra, todo o tempo de vida é empregado no pagamento dessa dívida: com isso, todavia, são pagos apenas os juros. O pagamento do capital acontece por meio da morte. – E quando foi contraída essa dívida/culpa? – no ato da geração – 19. (Schopenhauer, WWV II, 1986, p. 743, *Kapitel* 46)

O problema da *sittliche Weltordnung* (ordenação moral do mundo) revela-se, com vimos, como um problema capital para a compreensão do alcance e da importância da filosofia de Schopenhauer. É também um ponto para o qual pode se dirigir sua crítica mais contundente. A perspectiva schopenhauriana do problema está baseada em uma noção de culpabilidade da existência característica e tributária de concepções religiosas, no entanto sua fundamentação se apresenta como uma metafísica imanente anti-dogmática. O que Schopenhauer afirma desenvolver com sua metafísica (imanente) da vontade e com sua ética é uma explicação filosófica de verdades expressas em sentido alegórico nas doutrinas dogmáticas religiosas, sobretudo no cristianismo e no budismo. O que há em comum entre sua perspectiva filosófica e a interpretação religiosa da existência seria o juízo negativo/pessimista sobre o vir a ser. Nesta aproximação entre religião e filosofia o conceito de culpa (*Schuld*) desempenha um papel central.

A contribuição de Deleuze.

A partir da crítica de Nietzsche como se chega ao niilismo de Schopenhauer: A partir da crítica de Nietzsche o problema da má consciência, da responsabilidade e da culpa se mostram de um outro ponto de vista. O autor que nos auxilia grandemente para a compreensão dessa virada de perspectiva é Gilles Deleuze, ao explicitar, de maneira extremamente didática, as teses de Nietzsche em linguagem menos alegórica estruturando um verdadeiro mapa de compreensão do niilismo e de suas consequências em relação à culpabilidade, imputação e ordenamento moral.

Na obra “Nietzsche e a filosofia”, Deleuze desenvolve uma análise da crítica de Nietzsche ao núcleo ético do pensamento de Schopenhauer, caracterizado pela relevância do ascetismo e da moral da compaixão e do momento final da ética que encaminha para o

conceito de redenção (*Erlösung*) através da “negação da vontade”. A exposição de Deleuze nos capítulos “Má consciência, responsabilidade, culpabilidade, “O ideal ascético e a essência da religião”, “Triunfo das forças reativas”, “O niilismo”, “Análise da piedade” e “Deus está morto”, figuram, a meu ver, como um dos mais profícuos estudos sobre o tema do niilismo. Toda a investigação metódica de Nietzsche, pelo método genealógico, deve-se notar, deve ser compreendida e se inicia a partir da análise do ressentimento e da má consciência como uma das forças que compõem o terreno das valorizações sobre a vida e a existência. Ora, as forças originadas do ressentimento e da má consciência não geram os mesmos valores das forças de afirmação da vida. Nesse sentido, Deleuze afirma:

“Quando as forças reativas se enxertam assim na atividade genérica, interrompem sua “linhagem”. Uma projeção intervém ainda aí: é a dívida, é a relação credor-devedor. que é projetada e que muda de natureza nessa projeção. Do ponto de vista da atividade genérica, o homem era considerado responsável por suas forças reativas: essas mesmas forças eram consideradas responsáveis diante de um tribunal ativo. Agora, as forças reativas aproveitam-se de seu adestramento para formar uma associação complexa com outras forças reativas: sentem-se responsáveis diante dessas outras forças, estas últimas sentem-se juízes e senhoras das primeiras. A associação das forças reativas é acompanhada assim por uma transformação da dívida; esta torna-se dívida para com a “divindade”, para com “a sociedade”, para com “o Estado”, para com instâncias reativas.” (Deleuze, 1967, p.89)

A psicologia do ressentimento aponta para uma interpretação da origem e internalização da culpa que pretende explicar esta perspectiva como uma opção vingativa em relação à característica temporal do vir a ser e que teria se refletido na elaboração de concepções de ordenação moral do mundo tanto religiosas quanto filosóficas. Esta interpretação nietzschiana é bastante conhecida, mas, a meu ver, vale resumi-la nesse contexto. Segundo Nietzsche o homem ressentido gera seu próprio mal-estar. O ressentimento ao se intensificar no indivíduo elabora um sutil sentimento de vingança. A dor proveniente do ressentimento - ou dos instintos que se voltam para dentro - e da “má consciência” - a aceitação do ressentido de que esta dor é “culpa dele mesmo”, isto é, que está impressa

em sua natureza ou caráter, leva este tipo psicológico a buscar um sentido para a própria dor e para o sofrimento. A suspeita de Nietzsche é a de que os sentimentos gerados a partir dessa perspectiva são falsos pois a realidade será sempre concebida através de uma consciência culpada geradora de afetos depreciadores que contaminam os juízos de valor. O que o portador dessa perspectiva enxerga ele o enxerga sempre através de um sentimento de culpa. Esta seria a origem de uma motivação explicativa (justificativa) do sofrimento e da dor através da filosofia ou da religião. Se as duas coincidirem tanto melhor, teremos a verdade em sentido alegórico corroborando a verdade em sentido estrito e vice-versa. Os ideais e princípios éticos dessas duas explicações da ordem moral do mundo gerariam consolo e segurança e, sobretudo, um sentido para o sofrimento. O ascetismo se apresentaria como a solução prática e teórica para o problema da ordem moral do mundo. A crítica de Nietzsche claramente aponta para a filosofia de Schopenhauer como uma versão filosófica da caracterização luterana da malignidade do homem e do mundo e de sua consequente culpa internalizada e externalizada. Se a análise genealógico-psicológico-cultural de Nietzsche nos auxilia a compreender a posição e importância da culpa no sistema de Schopenhauer representa, a meu ver, necessariamente uma tomada de posição teórica. Ao aceitarmos a leitura nietzschiana admitimos a motivação psicológica denunciada pelo autor e, de certa forma, abrimos um flanco para a admissão da tese enunciada no aforismo 326 de “A Gaia Ciência” que acusa os detratores da vida e do mundo de operarem na cultura uma hiperssensibilização retórica, e, mais do isso, de efetivamente terem “mentido” a respeito da vida e supervalorizado o sofrimento em detrimento de uma visão eudemonológica, ou seja, de uma visão que saísse da lógica da atribuição de um valor negativo para o devir e da internalização da culpa.²²

Como afirma Deleuze “Tudo se passa entre as forças reativas. A dívida perde o caráter ativo pelo qual participava da liberação do homem: em sua nova forma é inesgotável, impagável. “Será preciso que a perspectiva de uma liberação definitiva desapareça de uma vez para todas na bruma pessimista, será preciso que o olhar desesperado se desencoraje diante de uma impossibilidade férrea, será preciso que essas noções de dívida e de dever se voltem numa outra direção. Voltem-se contra quem então? Não há nenhuma dúvida: em primeiro lugar contra o devedor... em último lugar contra o credor” (Deleuze, 1967, p.89) Pensemos no que o cristianismo denomina como “redenção”. Não se trata mais de uma liberação da dívida, e sim de um aprofundamento da dívida. Não se trata

²² Esse aspecto da pesquisa será retomado mais adiante no texto posterior a análise de Hans Kelsen da origem da noção de culpa como retribuição no pensamento primitivo.

mais de uma dor pela qual pagamos a dívida, mas de uma dor pela qual a ela nos aguilhoamos, pela qual nos sentimos devedores para sempre. A dor não paga mais do que os juros da dívida; a dor é interiorizada, a responsabilidade-dívida tornou-se responsabilidade-culpa. De tal modo que será preciso que o próprio credor assuma a dívida, que tome para si o corpo da dívida. Golpe genial do cristianismo, diz Nietzsche: “O próprio Deus oferecendo-se em sacrifício para pagar as dívidas do homem, Deus pagando-se a si mesmo. Deus conseguindo sozinho liberar o homem daquilo que, para o próprio homem, tornou-se irremissível”.

Existe uma diferença de natureza entre as duas formas de responsabilidade, a responsabilidade-dívida e a responsabilidade-culpa. Uma tem como origem a atividade da cultura; é apenas o meio dessa atividade, desenvolve o sentido externo da dor, deve desaparecer no produto para dar lugar à bela irresponsabilidade. Na outra, tudo é reativo: tem como origem a acusação do ressentimento, enxerta-se na cultura e a desvia de seu sentido, ela própria acarreta uma mudança de direção do ressentimento que não busca mais um culpado fora, eterniza-se ao mesmo tempo que interioriza a dor. — Dizíamos: o sacerdote é aquele que interioriza a dor mudando a direção do ressentimento; com isso ela dá uma forma à má consciência. Perguntávamos: como o ressentimento pode mudar de direção guardando suas propriedades de ódio e de vingança? A longa análise precedente dá-nos os elementos para uma resposta. Deleuze a encaminha da seguinte forma:

1º) Graças à atividade genérica, e usurpando essa atividade, as forças reativas constituem associações (rebanhos). Algumas parecem agir, outras servem de matéria: “Em toda parte onde há rebanhos, foi o instinto, de fraqueza quem os quis, a habilidade do sacerdote quem os organizou.

2º) É nesse meio que a má consciência toma forma. Abstraída da atividade genérica, a dívida se projeta na associação reativa. A dívida torna-se a relação de um devedor que não acabará de pagar, com um credor, que não acabará de esgotar os juros da dívida: “Dívida para com a divindade”. A dor do devedor é interiorizada, a responsabilidade da dívida, torna-se um sentimento de culpa. É assim que o sacerdote consegue mudar a direção do ressentimento: nós, seres reativos, não temos que procurar culpado fora, somos todos culpados para com ele, para com a Igreja, para com Deus.

3º) Mas o sacerdote não envenena somente o rebanho, ele o organiza, o defende. Inventa os meios que nos fazem suportar a dor multiplicada, interiorizada. Torna visível a culpa que injeta. Faz-nos participar de uma aparente atividade, de uma aparente justiça, o serviço de Deus; faz com que nos interessemos pela associação, desperta em nós “o desejo de ver a comunidade prosperar”

4. Nossa insolência de domésticos serve de antídoto a nossa má consciência. E, sobretudo, o ressentimento, ao mudar de direção, nada perdeu de suas fontes de satisfação, de sua virulência nem de seu ódio contra os outros. É minha culpa, este é o grito de amor com o qual, novas sereias, atraímos os outros e os desviamos de seu caminho. Mudando a direção do ressentimento, os homens de má consciência encontram o meio para satisfazer melhor a vingança, para espalhar melhor o contágio: “Eles próprios estão prontos a fazer expiar, têm sede de representar o papel de carrascos. Observar-se-á em tudo isso que não menos que a forma do ressentimento. A forma da má consciência implica uma ficção. A má consciência repousa no desvio da atividade genérica, na usurpação dessa atividade, na projeção da dívida.

A equação ética que se impõe no processo cultural opõe instintividade e normalização. É difícil conceber o processo civilizatório sem que se pense em instâncias e mecanismos de repressão, responsabilização, contenção e imputação. O que se gera como efeito colateral a esse processo é necessariamente uma lógica de compensação pelo delito. Mas é justamente para a história da formação dessas instituições de julgamento e punição e para sua legitimidade que será direcionada a crítica filosófica moderna, sobretudo pela geração que foi influenciada diretamente pela crítica nietzscheana, como na crítica das instituições punitivas levada a efeito por Foucault no século XX, por exemplo.

Apontei, acima, uma pequena diferença entre as abordagens de Nietzsche e Freud em relação à culpa, mas não poderia deixar de salientar um insight comum aos dois pensadores e, mesmo que de maneiras bastantes distintas, uma denúncia e uma suspeita que ambos fazem com maestria.

Para Nietzsche o período sombrio no qual o homem lança um olhar pessimista sobre sua própria existência, aquele “ensombrecimento do céu” característico do século XIX, representado pela filosofia de Schopenhauer como negação da vontade de vida, o olhar enfatiado, o nojo do homem, representa também o movimento de moralização doentia do homem moderno. Essa tendência, segundo Nietzsche, é uma guinada, no terreno da

ética, para a vergonha em relação aos próprios instintos, uma repulsa à inocência da natureza, o “caminho para tornar-se anjo”.

Ora, a negação e vergonha dos instintos atinge diretamente as manifestações da sexualidade e lança um olhar repulsivo sobre o desejo sexual, que passa a integrar o “rol de repugnâncias” que o homem deve observar e, mais importante, sentir. Produzir repugnância pelo desejo sexual é um dos objetivos da cultura do nojo do homem, da negação da inocência natural do prazer da reprodução. Acima de tudo, suspeita Nietzsche, nega-se a vontade de vida, negam-se os instintos e passa-se a vergonha em relação aos atos involuntários do corpo no sentido da manifestação da sexualidade, extrema efetividade do querer.

É oportuno, aqui, lembrar a luta de Santo Agostinho em relação aos sentimentos relativos a uma “vontade pervertida” (Confissões, 2,6) responsável pelo afastamento do caminho da salvação. Agostinho representa nas Confissões a figura de seu pai como um entusiasta de suas incursões nos banhos de Tagasta e das manifestações da “inquieta adolescência” no filho com um prenúncio feliz de descendência.

O sinal da maturidade sexual do adolescente se tornara motivo de uma séria divergência entre seus pais, Patrício e Mônica, nota Stephen Greenblatt em “Ascensão e queda de Adão e Eva”. Mais tarde Agostinho se debruçará sobre a natureza das manifestações voluntárias e involuntárias do corpo em relação ao desejo sexual. A partir de uma concepção bastante polêmica sobre o aspecto voluntário ou involuntário da excitação sexual ele irá basear sua interpretação dos acontecimentos narrados no gênesis sobre o comportamento de Adão e Eva e esta interpretação será uma espécie de argumento para sua constituição teórica sobre o livre arbítrio.

O que pretendo apontar com essa relação que pode, a princípio parecer inusitada, entre a crítica de Nietzsche a as considerações de Santo Agostinho é a forma como toda a estrutura e armação dos elementos da cultura que forjaram a concepção de pecado e culpa na tradição cristã europeia esteve baseada em um ataque direto aos aspectos que hoje, pelo menos na tradição científica e secular, mas sobretudo na cultura como tensão entre resquícios da cristianização e as tendências de liberação sexual do comportamento, são considerados como naturais ou que sofrem uma atualização mais científica em relação à sexualidade livrando-se do peso da visão pecaminosa.

Esse processo demonstra que a cultura sofre, durante o longo processo de transição entre os períodos medieval, moderno e pós-moderno, o influxo da tensão constante entre uma concepção carregada de motivações inculpatórias no que diz respeito à sexualidade e as diversas tentativas de estancar a natureza judicativa a partir da qual se pensa e se age em relação a sexualidade.

O sofrimento como moeda no equilíbrio da justiça.

Mas o problema também está relacionado com o sofrimento e sobre ele está centralizado o discurso de sentido ético de Schopenhauer como um niilista que conserva a ideia de ordenação moral do mundo.

O problema do sofrimento estaria relacionado com o sentido de organização e ordem moral do mundo, com a possibilidade de afirmar uma providência, uma ordem moral ou um sentido de justiça. No centro desse movimento em busca de sentido para o sofrimento ou de sentido para a existência, o sofrimento humano representa na visão retributivista uma espécie de moeda de troca ou de contrapeso em relação a culpa. Na verdade, a ordem é inversa, a partir de uma necessidade de explicação do sofrimento teria surgido as diversas explicações que tentaram dar sentido, por exemplo, ao “sofrimento do inocente.” Nietzsche viu essa relação diretamente na Genealogia da Moral:

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento sem sentido. (Nietzsche, 2009, p.53)

A arte que esteve em pauta no desenvolvimento da cultura foi a tentativa de justificar a vida apesar do sofrimento. Para isso uma lógica se impôs a princípio, a ideia segundo a qual o sofrimento humano poderia ser justificado como resultado da justiça ou da distração de algum deus. A vida sempre necessitou de ajuda para justificar a si mesma pois o peso do sofrimento na interpretação do valor da vida sempre pesou para o negativo. Nietzsche viu na filosofia de Schopenhauer o momento em que não se podia mais apelar para uma justiça divina para a alegação de justificativa para a vida, momento em que o sofrimento pesou na balança sem o contrapeso da justiça divina.

O que se pretende destacar aqui é que nesse percurso é que há um recuo de Schopenhauer em relação ao aprofundamento de sua visão niilista, pois ele ainda afirma a culpa do homem como contrapeso em relação ao sofrimento. A culpa, em última instância, desta vez seria atribuída à vontade, essência irracional e maligna do mundo. Se a vida não pode mais se justificar, uma vez que não pode mais contar com o pressuposto da justiça transcendente, na figura de um deus justo cujos critérios de justiça são inefáveis, que ela seja negada e que a culpa seja direcionada à sua essência volitiva, ao seu núcleo afirmativo, a vontade como coisa em-si.

A negação da culpa humana seria, para Schopenhauer, uma afirmação da falta de ordenamento moral, o que ele, em suas próprias palavras, não pode admitir pois isso seria “a própria perversidade do pensamento...aquilo que a fé personificou como o anticristo” (Schopenhauer, 1980, p. 188).

Se ele permanece ao lado daqueles que imputam a existência do sofrimento ao próprio homem, mesmo que na forma de uma acusação da vontade como em-si, não sujeita à causalidade natural, sua imputação é distinta das demais pois não pode ser baseada na ideia de uma ação julgada, o julgamento recai sobre a essência (*esse*), não sobre o *operari* (ação). A culpa pertence à essência do mundo e a ela é atribuída. Ocorre que ao afirmar sua própria vida o homem afirma essa essência e, portanto, nesse sentido, também é culpado e não propriamente uma vítima de sua essência.

O niilismo schopenhaueriano é um niilismo de culpabilidade que guarda um nível de sentido em relação a questão da ordenação moral por força dessa imputação, mesmo que esse sentido seja absurdo para alguns, questionado em relação a sua concepção de justiça eterna e sintoma de decadência para Nietzsche, por exemplo. O que se pode afirmar a partir do que está posto é que o niilismo schopenhaueriano conserva um forte vínculo com a tradição que ele próprio nega. Nesse sentido, de conservação de elementos da antiga ordem moral de fundamento religioso, o niilismo schopenhaueriano é um niilismo tímido, não pode ser, por exemplo um niilismo baseado em um amoralismo. O amoralismo, como vimos, é condenado como erro (*Irrthum, Perversität*).

Esse posicionamento, a meu ver, por si só, corresponde a um flagrante dogmatismo, o que o próprio filósofo não nega ao denominar seu sistema filosófico como um dogmatismo imanente.

“[...] poder-se-ia chamar meu sistema de dogmatismo imanente, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes” (SCHOPENHAUER, A. Fragmentos para a história da filosofia, p. 118).

Resta saber se, de fato, a problemática da culpabilidade humana pode ser justificada e decomposta podendo, assim, ser atribuída à esfera da imanência. Esta questão diz respeito ao estatuto epistemológico da filosofia de Schopenhauer, mas também diz respeito ao movimento de permanência e dissolução de culpabilidade na tradição cultural europeia/ocidental.

A suspeita de Nietzsche é a de que a elaboração e afirmação do livre-arbítrio como um conceito central na filosofia e como um dogma fundamental do cristianismo esteve a serviço de uma perpetuação daquela concepção segundo a qual o sofrimento humano deve ser atribuído como responsabilidade ao próprio homem, independentemente de qualquer noção de causalidade ou de causa anterior do surgimento do próprio homem. A necessidade de inocentar a instância divina imposta pela defesa dos atributos divinos da bondade, da onisciência e da onipotência, leva a teologia a direcionar a culpa e a responsabilidade para a criação mais perfeita, para a imagem e semelhança de Deus, o homem. Semelhança, mas não identidade.

O que está em jogo sempre, para Nietzsche, é uma tentativa de justificação da vida. Na verdade, são inúmeras tentativas de justificação da vida que dão origem à inúmeras religiões e formas de atribuir ao sofrimento uma explicação baseada em alguma noção de justiça divina, seja lá o tipo de divindade que se pensar. “É justificado todo mal cuja visão distrai um deus”: assim falava a primitiva lógica do sentimento — e apenas a primitiva?” (Nietzsche, 1998, p. 55). No fundo a hipótese dos deuses era sempre uma hipótese que escondia a justificativa para a vida se autoafirmar.

A vida sempre pretende justificar a si mesma, porque se afirma insistentemente apesar do sofrimento. Nesse movimento de autoafirmação ela ensina discursos de legitimação do sofrimento e os aperfeiçoa a ponto de transformá-los em dogmas e doutrinas culturalmente quase intransponíveis. O sentido de transvaloração dos valores vigentes está relacionado com a este estabelecimento cultural efetivo da interpretação do sofrimento como uma face da culpabilidade inata do homem. O que Nietzsche

compreendeu, o que fica claro no texto da Genealogia da moral, é que só seria possível pensar novamente o problema do sofrimento de um ponto de vista de uma tábula rasa dos juízos de valor, se reiniciarmos nossa avaliação a partir de um amoralismo básico, inicial. Caso contrário nossa avaliação (valoração) seria contaminada pelo juízo sobre o valor do sofrimento, sobre o sentido do sofrimento. O que Schopenhauer não fez foi separar o problema do sofrimento do ponto de vista da redenção, da necessidade de uma redenção. Ora, como vimos, se se pensa em uma interpretação do sofrimento como algo ligado à culpabilidade humana, isto é, se o sofrimento é interpretado como um contrapeso da culpa, como compensação ou como retribuição, ele estará necessariamente ligado à ideia de redenção em relação a uma queda, a uma falta.

Se isentamos o sofrimento de tal associação necessária (necessidade) em relação à culpabilidade, isto é, se o sofrimento humano não é pensado a partir da perspectiva de uma relação causal imputativa, acusatória em relação ao homem, o valor atribuído ao sofrimento será outro, não mais identificado pela marca da retribuição legítima. Essa nova perspectiva é, necessariamente uma perspectiva que nega toda a tradição moral pregressa, portanto é amoralista. Ou, pelo menos, neutra em relação à necessidade de redenção. Essa nova visão aponta mais para causas físicas do que para o horizonte propriamente moral.

Pois é no horizonte e na imbricação do problema do sofrimento e do sentido que é atribuído a ele pela perspectiva da moral como insiste em fazê-lo Schopenhauer, que surgirá a relação entre culpa e niilismo. A interpretação de Nietzsche aponta para o sentido a partir do qual a moral corrompe o modo de valorar sobre o sofrimento, ela impede a formulação de novas hierarquias, ao estabelecer um sentido imputativo ao sofrimento. Esse sentido imputativo impõe pela própria lógica da imputação um caminho de redenção que é uma prescrição de melhoramento, de domesticação. O impulso ao melhoramento da humanidade parte, então, de um juízo negativo, condenatório. Se é da perspectiva moral que surge o tipo de homem como os “melhoradores da humanidade” é fato, também, e por isso mesmo, que é da moral que surgem os acusadores do homem. Para melhorar o homem precisa assumir sua culpa, assumir seu papel na introdução do mal no mundo, seja pela admissão do dogma do pecado original, pela aceitação do *liberum arbitrium indifferentiae* ou mesmo pela admissão de sua culpabilidade racional, assumindo a racionalidade instrumental como causa dos males modernos.

Com Lutero, o movimento de admissão da culpa se aprofunda, pois não somente o homem deve se reconhecer como culpado como deve compreender que sua culpa não pode ser

saldada através de seus atos, de suas ações, suas obras. A consciência do mal radical impõe o reconhecimento da graça como elemento essencial da redenção. O reconhecimento da salvação pela graça e não pelas obras, um dos pilares centrais da teologia luterana, conduz à consciência de uma culpabilidade feliz (*felix culpa*). O raciocínio está baseado na ideia segundo a qual se não fosse a culpabilidade inata e radical do homem não haveria a necessidade de uma salvação que trouxe a felicidade à humanidade. A culpa, portanto, nesse raciocínio, não é algo para ser lamentado pelo homem, mas para ser reconhecido em sua natureza essencial, inerente e radical e por ser a causa da intervenção divina. Mas seria possível interpretar o sofrimento apenas em sentido físico? O que Nietzsche parece indicar é que o problema do sentido do sofrimento implica em adoecimentos na filosofia moral, interpretações que não resistem ao movimento, à tendência de atribuição de culpa ao homem e ao devir. Mas como seria esse adoecimento, como seria essa o exame dessa patologia?

Nietzsche e a patologia niilista de Schopenhauer.

Se a história da filosofia pode ser interpretada a partir da suspeita de patologias psicológicas como motivações conscientes ou inconscientes de visões de mundo e posições éticas, certamente os niilistas figuram como objeto privilegiado de investigação. Por niilistas pensamos aqui aqueles filósofos que, a partir de uma interpretação negativa da existência, optaram, no aspecto ético, pela negação da vontade, ou, em outros termos, por um distanciamento da afirmação da vida como algo justificável, seja do ponto de vista da razão ou a partir de uma esfera transcendente. Se o pensamento pode ser interpretado como sintoma e não necessariamente como produto puro da lucidez e capacidade lógica dos filósofos, o experimento “psicológico” de interpretação de sistemas filosóficos inaugura uma nova perspectiva e anuncia um novo método. Nietzsche já foi denominado um dos mestres da suspeita, ele mesmo, foi objeto de seu próprio experimento psicológico-interpretativo, o que pode se comprovar em diversas passagens de sua obra. É a partir de algumas de suas “sugestões interpretativas” e “experimentos de pensamento” que traçamos as linhas a seguir.

Se a tarefa da interpretação filosófica é considerar não somente o texto mas também todo um possível complexo de sentimentos, desejos, crenças, impulsos, afetos e enfermidades que motivaram determinada visão de mundo, o resultado da interpretação não será tão clara e evidente e sobretudo carecerá de um gênero textual diferente. Interpretar afetos, sentimentos não é tarefa científica. Escapa ao observador-intérprete a

motivação interna, a causa dos atos, enfim, o caráter inteligível. Estamos, então, no âmbito de um experimento do pensamento. Neste experimento, não se trata apenas de indicar os pressupostos teológicos de um sistema de pensamento como fez Schopenhauer em relação à ética kantiana, ou de denunciar traços ideológicos em posicionamentos filosófico-políticos, mas de tentar alcançar uma motivação "fisiopsicológica", termo utilizado por Nietzsche que se refere a uma possível motivação para uma opção filosófica ou ética. a definição de psicologia que utilizamos aqui pode ser encontrada em Para além de bem e mal § 23, que trata o termo psicologia como uma morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência. Trata-se de uma fisiopsicologia, uma vez que o conceito de impulso (*trieb*), é tratado como algo diretamente ligado à tendência de aumento de potência. A vida, o corpo e seus impulsos podem ser interpretados como um processo contínuo de autossuperação. Os atos do corpo podem ser vistos, nesse registro, como sintomas detectáveis da dinâmica de impulsos do organismo que as produz. Organismos afirmativos produzem registros positivos em relação à vida, organismo reativos às forças volitivas, vitais, produzem registros negativos em relação à vida, diminuições de vontade de vida, ou simplesmente diminuições de vontade. Este aspecto, isto é, a localização do problema ético apreciativo da vida e de suas consequências, no corpo do indivíduo que produz a apreciação valorativa é fundamental para compreendermos tanto a interpretação de Nietzsche. Tal perspectiva introduz necessariamente a relevância do corpo na produção do pensamento, aspecto que já foi levantado por Schopenhauer, mas não desta perspectiva crítico-interpretativa.

No prólogo à Gaia Ciência Nietzsche inicia uma reflexão pautada por esta opção, opondo o orgulho do espírito ao corpo doente do filósofo.

Aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora: adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos solares do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem> sabemos agora para onde o corpo doente, com sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai, o espírito- para tal sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um além,, ao lado, acima,

fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.
(Nietzsche, 2001 p. 10)

A suspeita em questão é a de que na origem das concepções niilistas atuam afetos e necessidades que tornam o pensamento, por trás de sua lógica e sistemática, e mesmo de seus ideais de cientificidade, suposta comprovação empírica, um adoecimento, que tem sua origem, entre outras coisas, no ressentimento.

Um sentimento de vingança perpassaria as linhas ocultas que traçam o panorama do sofrimento humano. Seus tradutores, os filósofos, sofrendo do mesmo mal, não estão imunes ao sentir as dores do mundo e conseqüentemente seu pensamento não está isento de “interesse”. Os sofredores, filósofos, artistas, homens comuns, segundo Nietzsche, podem ser de dois tipos, os que sofrem de abundância de vida e os que sofrem de empobrecimento de vida. Os niilistas, vale dizer, podem estar em ambos os lados.

A denominação, de maneira geral, vale para todo o horizonte do romantismo. Na apresentação da obra “Romantismo, uma questão alemã”, Rudiger Safranski afirma que o romantismo pode ser visto como “um sistema contra a monotonia e o que ela tem de corolários: a consciência do vazio, o abismo da futilidade e do nada”. Tal revolta levará tanto a uma volta à natureza e aos valores mitológicos germânicos, como a uma recaída místico-religiosa.

O aforismo 370 da *gaia ciencia*, intitulado *O que é o romantismo?* nos esclarece um pouco mais sobre a relação sofrimento e adoecimento. Nietzsche afirma que toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro a serviço da vida que cresce e luta, elas pressupõem sofrimento e sofredores, os que querem uma compreensão trágica da vida e os que buscam silêncio, quietude, redenção mediante a arte e o conhecimento: Em “O caso Wagner” Nietzsche nomeia estes últimos como seus antípodas: Wagner e Schopenhauer. No caso de Wagner, afirma Nietzsche:

Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco - todos problemas de histéricos, a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (uma galeria de

doentes!): tudo isso representa um caso clínico que não deixa dúvidas, Wagner é uma neurose. (Nietzsche, 2009 p. 34)

No caso de Schopenhauer todo o horizonte de desvalorização da vida e de negação do impulso vital traduzido pela tragédia da vontade, em outras palavras, todo o problema do niilismo. Retomando nossa frase inicial: “se a história da filosofia pode ser vista do ponto de vista da suspeita de uma patologia os niilistas figuram como objeto privilegiado de investigação”, se a hipótese de Nietzsche se confirma, se sua suspeita psicológica se sustenta, se seu método pode ser eficaz, a filosofia de Schopenhauer pode ser interpretada não como um despertar luminoso para o verdadeiro sentido da existência, como o próprio filósofo de Frankfurt afirmava mas como um adoecer do espírito originado a partir de uma reação fisiopsicológica ao sofrimento e a uma concepção fatalista do devir.

O experimento interpretativo de Nietzsche, a filosofia vista como uma patologia, nos dá uma outra perspectiva de todo o trajeto traçado por Schopenhauer na sua decifração do enigma do mundo e a chave para a compreensão desta interpretação nietzscheana está no papel da moral da compaixão como elemento fundamental do niilismo schopenhauriano.

Segundo Nietzsche a origem do adoecer, a fraqueza, o recuo perante o sofrimento trás uma armadilha, e esta armadilha possui um *locus* determinado, a consciência moral. A perspectiva do absurdo se depara diante de duas possibilidades éticas, a negação do sentido moral do mundo e a afirmação do sentido moral do mundo mesmo diante da ideia do absurdo.

Neste dilema ético se define o caráter do niilismo schopenhauriano. O recuo diante da negação da falta de sentido moral para o mundo implica necessariamente em uma afirmação ética, isto é, exige uma saída para o sofrimento. Nietzsche traduz assim o problema do sentido do sofrimento, ou da falta de sentido do sofrer:

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! (Nietzsche, GM/GM III § 28).

Sabemos que Schopenhauer nega a falta de sentido moral do mundo. É bastante conhecida a passagem dos *Parerga e Paralipomena*, na qual Schopenhauer declara que a “negação de uma significação moral do mundo constitui o maior e mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade”. E é nesta afirmação que reside, a meu ver, o fascínio que exerce da filosofia de Schopenhauer sobre toda a filosofia posterior. A negação de um sentido transcendente para sua metafísica, que pode ser interpretado como um passo para a constituição do que se denominou posteriormente de niilismo europeu e a consequente necessidade de fundamentar a moral em bases “científicas”.

É comum entre os críticos e tradutores a afirmação de que ao tomarem a obra pela primeira vez se debruçaram durante toda uma noite sobre ela, vemos em Nietzsche, Mainländer etc. O leitor do mundo como vontade e representação ao passar dos livros I e II para a estética e daí à ética sentem como que um suspense ao vislumbrarem a solução final para o sentido da existência anunciada no último livro da ética.

E a “solução”, se dá no âmbito da moral. A continuação é bastante conhecida, o *gran finale* aponta para a negação da vontade e seu suposto nirvana.

A partir da sugestão do experimento interpretativo nietzschiano de que a negação dos impulsos de vida, possuem na sua origem um adoecimento, provocado por um sentimento de vingança e ressentimento, pode-se pensar que no que diz respeito à filosofia de Schopenhauer, que a vingança se efetiva como ação do homem diante do aspecto moral do mundo, uma vez que o aspecto físico não é passível de valoração. E, neste aspecto, novamente Nietzsche diagnostica a opção de Schopenhauer através da significativa expressão: “A moral é a *circe* dos filósofos”.

A moral como foco, essa herança que Schopenhauer não pode sacrificar à tradição pesa, para Nietzsche, como vínculo do filósofo aos sistemas que o próprio Schopenhauer criticou.

Vale dizer que a tarefa de Schopenhauer não é simples, o filósofo se vê diante da seguinte dificuldade: Como afirmar o ordenamento moral do mundo sem o apelo tradicional à lei moral, ao legislador supremo, a uma ordenação moral fundamentada na atividade racional explanatória, mesmo depois cedendo o lugar à fundamentação a um sentimento (compaixão), à ideia de finalidade para o mundo, enfim, aos tradicionais recursos usados pelas filosofias morais dogmáticas? E ainda, como tornar a ideia da ordenação moral do

mundo compatível com sua metafísica que nomeia um “princípio irracional” para o mundo?

A opção pela experiência do mundo, através do auto-conhecimento da vontade individual no fenômeno do corpo como fundamentos de sua metafísica caracterizam a ênfase que Schopenhauer dá ao mundo real, à experiência da vida em seu aspecto físico fenomênico. A opção “empírica” conferiria cientificidade à ética.

Para Nietzsche o que se denominou ciência da moral, até hoje apresentou uma espécie de descompasso com o seu próprio objeto. A história natural da moral sempre foi composta de palavras solenes e pomposas.

A moral sempre valeu como dado. Para Nietzsche, porém não existe a moral, mais as morais, isto é, perspectivas morais que se sucedem na história. Os filósofos não conseguiram ver os verdadeiros problemas da moral. Eles eram ignorantes em relação aos *facta*. A ciência da moral nunca colocou a moral como problema ela sempre valeu como dado, assim não se coloca o objeto, se impõe a necessária fundamentação num solo, fundo, (*Grund*).

A suspeita de Nietzsche é a de que a fundamentação supostamente científica de Schopenhauer seria uma outra forma de crença. Uma forma doura de crença cândida na moral. Agora uma crença erudita, uma ciência da moral. O achado crítico que se aponta é que essa fundamentação, de várias vertentes, não é senão mais um fato no interior dessa própria modalidade.

A Ciência se revela crença. Ciência da moral se mostra fato da moral. A filosofia de Schopenhauer seria o ponto de esgotamento dessa tarefa. Segundo Nietzsche, Schopenhauer, justamente aquele que mais valorizou a honestidade intelectual, ele que era o mais radical inimigo teologia e da metafísica transcendente como fundamento da moral, não conseguiu se distinguir, nem se livrar da *Circe* da moral.

A suspeita de Nietzsche se baseia na ideia de que a moral se estabelece através da afirmação de uma vontade, de uma perspectiva interpretativa do fenômeno ético. Se não há mais “A Moral”, mas um tipo de moral que é, por conseguinte, comparável a outras, perde-se o status de moral absoluta.

A genealogia nietzscheana se opõe ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das teleologias. Ela se opõe à pesquisa da origem, essa espécie de prima teologia (fundamento originário, origem miraculosa). O lugar privilegiado passa a

ser o corpo na história como foco de acontecimentos que deram origem a sanção de todo erro e de toda verdade.

E é no corpo, sobretudo, que reside o problema da moral, da filosofia e do mundo. Para Nietzsche é o corpo que adoece antes da alma. Antes de conhecer as doenças da alma, o homem, como animal, conheceu os limites do corpo. Certas doenças da alma são privilégio do homem esclarecido, do homem que, a partir de uma perspectiva fisiopatológica confere sentido ao mundo. Neste contexto vale lembrar que, nesta interpretação de Nietzsche, o homem não surge como um animal racional acabado e os afetos, em suas origens corpóreas, físicas, determinam o sentido da valoração das coisas, internas e externas.

É no corpo que se dá o *factum* crucial da filosofia de Schopenhauer, pois é nele que se dá o conhecimento da vontade, ponto central da opção niilista.

A tônica da filosofia de Schopenhauer é, pois, a imanência, o dado concreto e intuitivo. Sua metafísica quer ser uma metafísica imanente que tem sua origem na experiência externa e interna, entrelaçando no “ponto certo” (*rechten Punkt*) que é o corpo. A afirmação do corpo como ponto de partida e foco do conhecimento filosófico marca a especificidade do pensamento de Schopenhauer, pois nele o eixo da filosofia e da metafísica desloca-se do “espiritual” e do “intelectual” para o concreto.” (Cacciola, 1994, pág.179)

O destaque para o aspecto imanente se verifica na valorização do aspecto concreto da experiência do corpo. Cumpre lembrar que o conhecimento da vontade se dá através da experiência interna da vontade, sendo as ações do corpo os atos da vontade. Assim a metafísica da vontade assenta suas bases no mundo da experiência possível.

Uma das pistas para delimitar o conceito de vontade é a da gênese que lhe é atribuída pelo próprio Schopenhauer a partir da Crítica da Razão Pura, mais especificamente da “solução da terceira antinomia”, onde Kant mostra a possibilidade de conciliar liberdade e necessidade, estabelecendo, a partir daí, a idéia transcendental de liberdade referida ao em-si e a necessidade

natural regendo as coisas enquanto objetos da experiência. Outro caminho de investigação é a tentativa de Schopenhauer de dar um sentido positivo à crítica da razão, reconstruindo a metafísica. Esta, para não infringir as proibições da própria crítica, teria que ser buscada na própria experiência, remetendo com isso à percepção interna da vontade em cada indivíduo humano... A Vontade como essência só pode ser conhecida por meio das ações do corpo, que são o mesmo que os atos da vontade... Em suma, essas análises legitimam a filiação do pensamento de Schopenhauer à filosofia de Kant, mostrando que se houve infidelidade na leitura que ele faz da crítica, ela não significa uma volta atrás, ou seja, uma retomada do dogmatismo pré-crítico.” (Cacciola, 1994, pág.21)

O conhecimento da vontade, essência do mundo a ser negada em seu caráter infinito, trágico, se dá por meio das ações no tempo e no espaço. No centro do mundo como vontade e representação a solução do enigma do mundo se apresenta, não como afirmação da natureza volitiva, mas como negação da experiência do querer.

Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo: por isso a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência externa e interna é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo o conhecimento; que por isso, a solução do enigma do mundo só é possível através do entrelaçamento adequado e executado no ponto certo (*rechten Punkt*) da experiência externa com a interna e pela ligação que daí decorre dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas.” (Schopenhauer, 2005, pág. 95)

Neste ponto Schopenhauer destaca o caráter imanente de sua metafísica como condição de resolução e compreensão do “enigma do mundo”. Ora, se o maior enigma que nos é posto é o da ordenação moral, fica sugerida a via de solução do problema. É no vínculo da metafísica com a ética que se pode compreender como se fundamenta a “ordenação”.

A metafísica da vontade elege o corpo como o “ponto certo” do entrelaçamento da experiência externa e interna, lugar onde o sujeito do conhecer e o sujeito do querer se identificam.

Determinado o foco do problema, o corpo como local do conhecimento, também será o corpo o foco da negação do mundo, do recuo, da ascese.

O corpo que conhece, quanto mais conhece mais aumenta sua dor, seu sofrimento. Para Schopenhauer, nesse momento desmascara-se o narcisismo racional do homem, pois ele não só se vê despido da primazia de uma razão legisladora que o conduz a um bom *télos* mas também descobre o fundo sem fundamento da própria natureza. Um fundo volitivo, insaciável, desejante, sem objetivo final definido, o que torna a existência absurda em sua ânsia de viver e obter a satisfação dos desejos. Diante desta perspectiva abrem-se as possibilidades éticas. No caso de Schopenhauer esta constatação trágica levará a moral da compaixão e a negação da vontade, recuo diante do trágico.

Para Nietzsche não é possível ser um guia e educador da humanidade, imagem do filósofo, recuando diante da dor, do sofrimento e da própria doença. Em sua obra, como em nenhuma outra, há uma relação fundamental entre doença e virtude no que diz respeito à perspectiva moral.

Schopenhauer não busca mais o lenitivo de um além supra-sensível, uma redenção além-mundo, ou uma consolação narcotizante, mas sua solução, seu recuo, do ponto de vista da relação do pensamento-corpo é, segundo a interpretação de Nietzsche, da mesma natureza.

O ressentimento, o sentimento de vingança e a má consciência, conceitos polissêmicos na obra de Nietzsche, transfiguram-se na obra de Schopenhauer, e porque não dizer em sua psicologia, sob a forma da moral da compaixão.

Assim chegamos à uma conclusão em certo sentido surpreendente. Segundo esta interpretação, a compaixão, que é caracterizada por uma forma de “não egoísmo” e a abnegação como valores superiores, constituem, para Nietzsche, o maior dos perigos. A superestimação da compaixão efetuada por Schopenhauer nasce de uma vontade que se volta contra a vida. Este aspecto da filosofia schopenhauriana, vale dizer, se manifesta, segundo Nietzsche, como um sintoma da cultura europeia dos séculos XVII e XIX em seu caminho sinuoso em direção a um “novo budismo”. Este sintoma traz consigo o fastio

pelo homem. O indivíduo racional, foco da valoração do mundo, agora afastado da valoração transcendente, em uma palavra, o homem do esclarecimento, caminha na direção de uma negação de sua essência, este querer implacável. Cansado da insatisfação da vontade (sofrimento) ele vê na negação dessa fonte imanente de dor a solução ética para o enigma do mundo. Esse cansaço representa um cansaço de tudo que é humano, de tudo que é natural, de tudo que é volitivo. Neste contexto Nietzsche se pergunta: “o que é hoje o niilismo se não isto, estamos cansados do homem”. No capítulo denominado “O convallescente” do Zarathustra Nietzsche apresenta a imagem desse fastio: “O grande fastio pelo homem, isso me sufocou, me havia entrado na garganta: e o que o vidente vaticinou: tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca.” (Nietzsche, 2011, 206)

Capítulo 4. Culpa e Contemporaneidade: culpa como signo, culpa histórica

4.1 Hermenêutica do dogma do pecado original: Paul Ricoeur.

As questões que nos trouxeram até aqui estão, como já foi dito, diretamente relacionadas com os problemas centrais da hermenêutica. Paul Ricoeur destaca a natureza do problema hermenêutico através da questão inicial de sua obra “O conflito das interpretações” de 1969: Qual seria o lugar e a tarefa de uma teoria filosófica da interpretação face à atual proliferação de métodos nas ciências humanas? (Ricoeur, 1969, p. I). Se em todo nosso percurso adotamos diferentes abordagens do problema, percorremos, por força dos distintos métodos, o estruturalismo, o método histórico, a psicanálise, a fenomenologia da religião e a própria fenomenologia. Os recursos à linguística, à semiologia e à psicanálise, como lembra Miguel Dias Costa no prefácio à obra de Ricoeur, possuem como intenção última afastar a investigação da falsa consciência, mas também procuram encontrar a “compreensão e apropriação ser mediatizado por uma interpretação dos signos e símbolos nos quais o ser se diz, em toda sua equívocidade”

Como uma parte considerável desta investigação diz respeito ao âmbito da linguagem simbólica religiosa, ou como prefere Ricoeur, ao âmbito da “linguagem simbólica do sagrado” estamos sempre próximos do problema do círculo hermenêutico, que, em síntese, aponta para o problema segundo qual sempre apelamos para uma leitura quando tentamos esclarecer os problemas de um texto, isto é, de uma leitura anterior. Nesse círculo, percorremos alguns aspectos das teorias de alguns autores e lançamos mão da leitura de outros textos para compreendermos os textos anteriores.

Seria possível uma “conciliação das interpretações” a respeito do espinhoso tema do pecado original? Quais seriam as teses que podem ser ditas como pontos pacíficos? Em que sentido a culpa surge da mesma concepção original em textos de diversos autores que tratam de uma polêmica?

Se nos restringirmos à tradição dogmática cristã, como vimos, sobretudo a partir de interpretação de Agostinho, a inculpação do homem seguirá o critério interpretativo da inocência divina e a atribuição da origem do mal à instância prática humana. Nesse

sentido, o princípio maligno tem origem na ação humana e, portanto, a culpa deve ser direcionada para o agente inicial do mal do mundo.

Ricoeur se apegará à um método já anunciado em Heidegger que considera a possibilidade de considerar o acesso à verdade como desvelamento, a partir de uma escuta do ser. Essa possibilidade, para não recair nas ciladas da consciência falsa deverá estar atenta tanto ao método crítico quanto às disciplinas da suspeita, a genealogia, a psicanálise como escuta e interpretação e a crítica à ideologia.

Em vários momentos essa investigação apontou que a economia hermenêutica do discurso teológico oculta uma ordem moral de natureza judicativa e imputativa ou por força de uma lógica de compensação pela existência do mal e do sofrimento (legitimação do mal) ou por exigência de vontade de poder que se afirma sobre o outro sob a forma de uma doutrina moral ou um código legislador que conferirá domínio. O que é ainda mais suspeito é que ambas as intencionalidades podem estar presentes, simultaneamente, nas mesmas manifestações culturais (interpretações).

A profecia da consciência.

“Thus conscience does make cowards of us all.”

Hamlet

O papel da consciência de si na estrutura de formação da simbologia do mal é, para Ricoeur, um índice de intencionalidade que precisa ser examinado. É preciso esclarecer o que Ricoeur entende e propõe como o símbolo que “dá que pensar” para se chegar ao problema que envolve a consciência e a imputação. A interpretação, segundo Ricoeur, se coloca como extensão do conceito de símbolo. Há um sentido direto e um sentido indireto no símbolo.

O que se nota é que símbolos que estão relacionados com o conceito de mal muitas vezes mais ocultam que revelam justamente porque surgiram de uma dúvida permanente, de uma busca de sentido sempre truncada, sem saída ou inconclusa. Uma estrutura de significação abre um sentido direto que pode ser considerado primário e literal. Mas ele

também designa um sentido um sentido indireto que age de maneira secundária. Um sentido depende do outro, mas o segundo sentido aponta para algo ainda mais oculto.

No caso do pecado original o primeiro sentido se anuncia de maneira clara, mas um segundo sentido complica a noção transmitida pelo primeiro sentido. A ideia de uma transgressão e de uma punição, desencadeia uma associação secundária com as ideias de culpabilidade, imputação e falha. O segundo sentido que surge na simbologia do mal e do pecado é a que deve ser explicada pela teologia.

É nesse contexto que a noção de consciência deixa de ser apenas um dado e passa a ser considerada como uma tarefa, isto é, ela é incumbida de uma determinação que supostamente pode assumir diante de sua natureza. Assim, a consciência se torna, além do terreno onde se trava a batalha entre culpa e expiação, o ambiente onde se elaboram as técnicas de punição.

A história da culpabilidade evolui de acordo com as renovações da consciência de si do homem. No caso e na idade de um homem da modernidade ele precisa incorporar os métodos que as ciências humanas legaram ao pensamento. Assim, a interpretação, a partir de um momento, incorpora a suspeita sobre a própria consciência. Decifrar os signos do homem passa a ser um embate contra a consciência falsa. A ideia de figuras do espírito nos ajuda a compreender esse movimento. Em etapas anteriores a consciência de si e o suposto conhecimento de sua natureza levaram o homem a estabelecer uma simbologia baseada em ilusão e dogmatismo, preconceito e ilusão. A exigência de uma consciência renovada pressupõe a superação da falsa consciência. Ricoeur está se referindo diretamente aos trabalhos críticos de Nietzsche, Marx e Freud como mestres da suspeita.

O filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e que Marx; os três levantam-se perante ele como os protagonistas da suspeita, os descobridores de máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira. Este problema não pode permanecer um problema particular entre outros, porque o que é posto em questão de maneira geral e radical, é aquilo que nos aparece, a nós bons fenomenólogos, como o campo, como o fundamento, como a própria origem de toda a significação, quero dizer, consciência. (Ricoeur, 1969, p. 100)

No entanto, ele afirma a necessidade de ser sensível ao apelo pelo sagrado no sentido de não permitir que a desmistificação do pensamento se confunda com uma desmitificação. O trabalho de interpretação da simbologia do mal, sob esta nova chave, consciente das ilusões de uma consciência falsa é visto como um trabalho de libertação do homem. Aquela que seria a única verdadeira libertação apontada por Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* viria a ser uma libertação dos símbolos de inculpação e auto-inculpação, a libertação do jugo pesado de uma simbologia do mal que atribui ao homem a culpa pela introdução do mal no mundo.

Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será...O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo de ser não pode ser remontado a uma causa prima, de que o mundo não é uma unidade nem um sensorium nem como espírito, apenas isto é a grande libertação-somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser. (Nietzsche, 2009, p. 39)

O Pecado Original e sua significação: Gnose e Anti-Gnose.

A simbologia da mancha, da contaminação (contágio) e do cativo remetem a descendência (ou ascendência) de Adão. A ideia de vício hereditário e de pecado originário introduz a necessidade de um discurso teológico para legitimar a acusação. Ricoeur nota que o “cativo era uma imagem, uma parábola, mas o pecado hereditário quer ser um conceito.” (Ricoeur, 1969, p. 264)

A especulação sobre a origem do pecado e, portanto, daquilo que será a legitimação da condenação do homem, a atribuição legítima de uma culpa ao ser criado e não ao criador, chegará a níveis cada vez mais abstratos, como exige o intrincado problema. Quanto mais abstrata a solução para o problema mais distante de uma possível refutação, esse deve ser o cuidado do teólogo.

A princípio é preciso denunciar o pecado original com um falso saber e suprimi-lo como saber. Um saber quase biológico da transmissão de uma tara hereditária, falso saber que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica de dívida e uma categoria

biológica de herança (Ricoeur), para encontrar a intencionalidade primeira do conceito. Assim se pode desfazer o conceito a fim de encontrar seus promotores face a face. O conceito de pecado original, além de julgar quer mostrar uma redenção e manter os atributos divinos intactos, a benignidade e a onipotência diante do mal, se ele falhar coloca-se em risco toda a arquitetura do tribunal cósmico e a peça-chave, o juiz supremo, deve tombar.

O fascínio que gera o conceito está na sua ambivalência. Ao mesmo tempo em que ele representa um falso saber ele traz em si um símbolo verdadeiro. Se é absurdo imputar aos recém-nascidos ao mesmo tempo é legítimo atribuir falibilidade ao homem. Nesse sentido, o aspecto eclesial, afirma Ricoeur, isto é, sua intencionalidade original não é a de apontar um aspecto biológico de transmissão hereditária, tampouco jurídica de acusação e condenação, mas indicar uma natureza pecaminosa, uma tendência do agir humano. O problema, dirão críticos como Schopenhauer e Nietzsche, está na natureza da lei que se impõe (opõe) a esta natureza de falibilidade humana.

A pergunta de Ricoeur é essencial neste contexto: Sob que impulso foi levada a teologia cristã a esta elaboração conceptual? (Ricoeur).

As razões da teologia cristã são razões apologéticas. Todo o trabalho conceitual relacionado ao conceito de pecado original foi elaborado a fim de combater as heresias e dentre elas a gnose em especial, mas não somente a gnose. Nesse sentido a figura de Santo Agostinho, como vimos, é exemplar e essencial. É ele quem escreve contra os Arianos, Maniqueus, Donatistas, contra os Gnósticos e contra Pelágio.

A maior parte dos nossos exemplos e das nossas citações vão ser tirados de santo Agostinho. É inevitável: santo Agostinho é a testemunha desse grande momento histórico em que o conceito se atou; foi ele que conduziu primeiro o combate anti-maniqueísta, depois o combate anti-pelagiano, e foi neste combate numa frente dupla que se elaborou o conceito polémico e apologético de pecado original. (Ricoeur, 1969, p. 266)

Os gnósticos mereceram especial atenção pois foram eles que insistiram nas questões sobre a origem do mal. Ricoeur tentará demonstrar que o conceito de pecado original é

anti-gnóstico mas que acaba por incorporar a estrutura do pensamento gnóstico. Assim ele vai designar o conceito como “quase-gnóstico”.

A tradição penitencial.

Lembremos que o conceito de pecado original não é Yahvista, não é desenvolvido pela tradição judaica como foi pelo cristianismo pela pena de Santo Agostinho, mas a estória do Éden e da queda é da tradição Yahvista, sua origem está ligada a uma tradição que também condena o homem. A narração da queda e da consequente condenação e penitência, segundo Ricoeur, foi a forma através da qual a “tradição penitencial” judaica encontrou sua forma plástica. (Ricoeur, 1969 p. 268)

O homem seria, de acordo com essa tradição, “o ponto de emergência do mal no mundo”. Até o surgimento do homem não havia o mal e o mundo, em si mesmo, não seria um ente maligno. Somente com a presença do homem o mal pôde ser efetivado.

Mas o problema maior não é o termo pecado, que indica falha, falibilidade, falta, erro, desobediência, e sim o adjetivo “original”. Situar a falta humana no tempo, no espaço, no plano divino, na terra, é o que designa, de fato, sua importância para a economia teológica da isenção da divindade. É preciso localizar o erro fora do tempo para atribuir o inatismo pecaminoso ao homem. Mas o conceito resiste ao emprego. Culpa pressupõe um ato que será julgado por uma lei e um ato só se dá em uma temporalidade. Seria contraditório a atribuição de uma culpa a um ente que ainda não agiu. Por isso a noção de originalidade não diz respeito propriamente a um ato no tempo, mas a uma condição, uma natureza, (mesmo guardando a contradição com a ideia de criação), uma infelicidade de existir.

Deste modo, o pecado que o homem confessa, é menos o ato de malfazer, a mafeitoria, do que o estado de ser-no-mundo, do que a infelicidade de existir. O pecado é destino interiorizado. É por isso que também a salvação vem ao homem de algures, de lá longe, por uma pura magia de libertação, sem o comprometimento da responsabilidade, nem mesmo com a personalidade do homem. (Ricoeur, 1969, p. 268)

A luta conceitual que se trava aqui evidencia que toda essa problemática só pode ser compreendida à luz da forte oposição que o gnosticismo imprimia na pretensão unificadora de uma teologia cristã, representada pela figura de Santo Agostinho.

E foi a partir de um movimento de crescente abstração que se tentou legitimar as teses agostinianas. Para negar a existência de um mal anterior ao homem, negou-se a existência do próprio mal em si enquanto realidade atribuindo a ele a dependência da liberdade individual humana. O mal não teria uma natureza, somente quando o homem age ele se manifesta (o mal atual, o mal em ato).

O mal é obra da liberdade (Ricoeur), ele não é nada que seja, ele não tem ser. O que se evita é o conceito de mal como substância, pois com ele teríamos que admitir sua efetividade ontológica e inevitavelmente atribuí-lo ao criador. Não posso afirmar um mal-natureza ou um mal-substância sob pena de atribuir o mal a tudo que foi criado ou a algum ente gerado pela divindade. A própria ideia de pecado natural é contraditória, pois se é natural não pode ser um erro visto que é criação.

“O mal não é nada, não tem de ser, não tem natureza”, mas o homem, ser falível, traz para o mundo, pelo seu ato, um aspecto que ele, o mundo, não tinha, o mal.

A Gnose, além de procurar uma resposta que fosse uma ciência, um saber especulativo coerente, afirmava que o mal é uma realidade e que, inclusive, o corpo do homem participaria dessa malignidade. Como na tradição órfica, a alma que habita o corpo está submetida ao contágio de malignidade que o corpo carrega. A alma deve ser resgatada do corpo ela não pertence originalmente ao corpo. A redenção seria a separação do que não é mal do que tem a raiz da malignidade, o que não é naturalmente mal é a alma, o que é naturalmente (essencialmente) mal é o corpo.

A culpa, em última instância, é um problema do corpo e é também no corpo que se recebe a retribuição. O saber jurídico biológico apontado por Ricoeur tem uma razão de ser biológico, sua monstruosidade se dá pelo corpo e no corpo. Por muito tempo, portanto, o corpo foi o verdadeiro problema da filosofia. Nele se resume toda a busca por um sentido. No corpo residem a finitude, o pecado, a falibilidade, o desejo, a violência, o anseio de quietude, as pulsões, o *conatus*, a vontade, os instintos, a mente, o mal. Corpo se lê, também como materialidade e realidade física. A materialidade é maligna para a gnose, no dualismo cósmico a força que porta o mal do mundo está no aspecto material, no físico. O corpo participa dessa malignidade, sofreu o contágio do que perece e falha.

Se a gnose é gnose, isto é, conhecimento, saber, ciência, é porque, fundamentalmente — como o têm mostrado Jonas, Quispel, Puech e outros —, o mal é para ela uma realidade quase física,

que investe de fora contra o homem; o mal está fora; é corpo, é coisa, é mundo, e a alma foi encarcerada dentro; esta exterioridade do mal fornece imediatamente o esquema de uma qualquer coisa, de uma substância que infecta por contágio. A alma vem “doutras bandas”, cai “aqui”, e deve retornar “là-bas”; a angústia existencial que está na raiz da gnose é imediatamente situada num espaço e num tempo orientados; o cosmos é máquina de perdição e de salvação, a soteriologia é cosmologia. Ricoeur, 1969, p. 267)

Se há queda, ela ocorre por força das razões do corpo, se há pecado ele acontece pelos impulsos do corpo, se há falibilidade ela surge por natureza da fragilidade do corpo. A gnose contra-diviniza a criação criando um polo de oposição ao bem. O que é matéria é maligno, a experiência do mal está ligada a suas bases materiais do corpo. De alguma forma a lógica de inculpação e de acusação do não material (alma) sobre o material atua, como no orfismo e no platonismo. Nessa visão de mundo o imaterial é contaminado pelo material, o ideal representa o lado bom e o material, o sensorial, representa o lado ruim, corrompido (ou corruptível) do real.

Mas a tradição teológica cristã, na figura de Santo Agostinho, terá que contra-atacar a gnose, pois para essa tradição o mundo material é criação divina e, por isso, não pode conter o mal. Nesse sentido, a tradição teológica terá que negar a malignidade do mundo material. O problema do mal se intensifica e a teologia procura um *locus* para abrigá-lo originalmente que, ao final, não seja tributado à divindade.

É nesse sentido que o conceito de liberdade serve bem às intenções da teodiceia e da apologética cristã. A invenção do *libero arbitrium indifferentiae*, abrigado no homem, proporciona esse *locus* de onde pode sair uma malignidade que não será atribuída à Deus. As acusações de Schopenhauer e de Nietzsche são nesse sentido, com a postulação do *libero arbitrium indifferentiae*, criou-se o maior artifício de imputação do homem e resolveu-se o da contradição entre a ideia de criação universal e o problema da origem do mal.

Passa a regular o pensamento teológico cristão, portanto, a ideia segundo a qual “o mal não tem natureza, o mal não é qualquer coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, é nosso” (Ricoeur, 1969, p. 268) e nós somos livres ao produzi-lo, ao cria-lo, ao efetivá-lo. O mal é um ato humano, uma criação do homem que tem

origem na sua liberdade. Essa liberdade possui um *locus*, o corpo, mas não é o corpo. O corpo abriga a liberdade e age sobre ela, a contamina de materialidade. O corpo é um agente da malignidade, a concupiscência não existiria sem o aparelho sensorial, a cupidez e toda a sorte de vícios não podem existir sem o instrumento da sensualidade que é o corpo. A condenação que o cristianismo reserva ao homem, desde sua geração no ventre materno é devido ao corpo, o órgão pecaminoso do mundo. Nessa concepção, o corpo justifica a imputação.

Mas, se o mal não é um ser, então ele é um fazer. Segundo Ricoeur, conserva-se com a afirmação do mal como originário do fazer humano, pela liberdade, a tradição penitencial do judaísmo. O homem é passível de condenação porque possui em si o princípio do mal, a origem da malignidade do mundo. Assim o próprio devir do mundo material, nessa concepção, pode ser inocentado, mas não o homem em sua liberdade. O problema se localiza, agora, na questão da liberdade da vontade. Se o homem tem, de fato, liberdade de querer o que quer ele possui o *liberum arbitrio indifferentiae*, se o homem não pode deliberar sobre o seu próprio querer ele estará submetido à sua vontade sem que possa interferir sobre o que ela quer e, portanto, não é livre para escolher o que a vontade vai querer (determinismo). O conceito de *liberum arbitrium indifferentiae* precisa ser mais uma vez esclarecido²³. A ideia de liberdade que o conceito assume é baseado em uma absoluta liberdade, portanto, uma liberdade de decidir o que quererá a vontade. É a esta concepção de liberdade que se dirige a maior parte das críticas e objeções que encontramos na história do pensamento ético, seja teológico, seja filosófico. Em última instância, a ideia de imputação só poderia se aplicar a uma concepção de humanidade baseada no pressuposto de uma liberdade absoluta, isto é, na ideia segundo a qual o homem pode ser plenamente responsabilizado por seus atos. Toda a questão diz respeito a que tipo e grau ou nível de controle se tem sobre a própria vontade, em outras palavras, o problema da liberdade da vontade implica sempre em uma oposição entre a espontaneidade e a intencionalidade.

Na reflexão de Santo Agostinho, no entanto, sobretudo no “*Contra Felicem*” “Se há penitência, é porque há culpabilidade, se há culpabilidade é porque há vontade, se há vontade no pecado, não é uma natureza que nos constrange” (Santo Agostinho -*Contra*

²³ O problema filosófico representado pela oposição e disputa entre as teses da liberdade e do determinismo, em suas várias e complexas facetas e versões, não será aqui examinado. Apenas um aspecto da definição de *liberum arbitrium indifferentiae* nos interessa, para esse contexto.

Felicem, § 8, apud Ricoeur, p. 269). A origem não está na natureza, o que comprometeria o criador, mas na vontade que dá origem ao ato. Na liberdade da vontade está o nada que o mal era antes da ação que o gera. Se o mal é um nada é preciso uma redução ontológica para orientar e acompanhar o raciocínio. Assim, Santo Agostinho define o mal como uma inclinação, um movimento daquilo que tem mais ser para aquilo que tem menos ser. Esse sentido de diminuição está relacionado com a ideia de falha como uma variação do verbo *deficere* de onde virá *déficit*, declinar, declínio, *defectus*. A queda é um declínio de um status de menor existência, uma redução ontológica.

A habilidade metafísica de Santo Agostinho serve à preocupação apologética. A escolha do homem é pelo motivo oferecido pelo corpo, a concupiscência, a sensualidade, o desejo, a carne, representa um *defectus* em relação à obediência em relação às proibições do Éden. O primeiro pecado é o da desobediência. Nesse sentido, a opção do homem é uma negação de Deus, por sua própria vontade e liberdade.

Na raiz do pecado está a sensualidade, o corpo, a cupidez, responsável pelas opções preferenciais pela desobediência, pelo sexo com prazer e pela ereção voluntária que, como vimos, segundo a crença de Santo Agostinho era possível no Éden.

Não é por acaso que o *locus* da imputação (o corpo) seja tão bem escolhido por Santo Agostinho. A sexualidade vai se perpetuar como o maior campo de combate do cristianismo clerical. Se a luta travada contra o desejo sexual e toda a gama de fatores de comportamento que ele determina, será historicamente um ponto central do pensamento cristão ocidental é porque há na economia dos sentimentos de culpabilidade humanos um forte componente ligado à sexualidade.

A imputação agostiniana está baseada fundamentalmente em dois aspectos que possuem apelo retórico bastante eficaz, a saber, a abstração cada vez maior no tratamento do problema do mal, apelando para a regressão ontológica e o recurso à inculpação via sentimentos ligados à sexualidade, que sempre representou uma fonte de dúvidas e angústias para a humanidade. Nesse sentido, não é sem fortes razões e muito menos apenas pelo peso de sua autoridade que acompanhamos que a estratégia de Santo Agostinho se constituiu em uma retórica vencedora, mas certamente por abordar o problema de um ponto de vista que diz respeito à experiência interna de consciência própria de cada um. A interpretação que foi hegemônica na cultura ocidental deve, também, sua aceitação ao solo de impressões e sentimentos advindos da experiência e

que a consciência individual produz sob o tecido de raciocínio de culpabilidade. Pelo menos até Freud se conviveu com concepções que ligavam diretamente a sexualidade à culpabilidade em diversos sentidos e até hoje, não obstante a revolução interpretativa oferecida pela psicanálise no tratamento de questões relativas à sexualidade, boa parte de nossas concepções sobre a natureza instintiva sexual está ligada a profundas noções de culpabilidade. Schopenhauer vê na “vergonha essencial do ato sexual” um vislumbre metafísico que o homem teria de estar contribuindo para a geração de um ser que inevitavelmente sofrerá as dores do mundo e da existência e, como ele mesmo defende a verdade alegórica do pecado original, a vergonha pelo ato se dá também por gerar um indivíduo essencialmente culpado.

A vontade, o pecado, o mal e a culpa.

Na reflexão de Santo Agostinho, a distinção entre o que é acessado pelo corpóreo e o que é acessado pela alma é de fundamental importância para a compreensão da natureza do mal. Para o filósofo, no “De Libero Arbítrio”:

“cometer o mal é (*malfacere*) menosprezar e considerar os bens eternos - bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados podem estar incluídos nessa única categoria. (Santo Agostinho, 1995, p. 68)

A vontade livre está entre os bens supremos e os bens mutáveis. A condenação do aspecto mutável, físico, corpóreo é levado às últimas consequências. A vontade é um bem médio, pois pode aceder aos bens supremos e aos bens materiais. O livre arbítrio não é um bem mais perfeito, mas ele é um bem em si mesmo, pois possibilita ao homem escolher os bens supremos. “Ainda que o homem possa usar mal da liberdade, a sua vontade livre deve ser considerada como um bem.” Santo Agostinho, 1995, p.135).

Na hierarquia de bens proposta por Santo Agostinho o ideal está acima do real, do material. O mal se origina na deficiência do livre-arbítrio, na tendência de se inclinar para os bens materiais, na deficiência (*defecere*) que significa a opção pelo ente de menos ser que é material. O homem é, assim, um ser falível e sua falibilidade determina sua

condenação. No projeto divino, segundo a teologia de Santo Agostinho, o livre-arbítrio é um elemento positivo, ainda que sujeito ao pecado.

Há, portanto, um movimento culpável da vontade na ação do homem. A vontade livre, que é, em última instância um dos bens médios, entre os bens maiores e os bens menores, escolhe, geralmente, os bens menores.

Evódio, interlocutor de Agostinho no diálogo sobre o livre-arbítrio, lança a pergunta fundamental que poderia atribuir a culpa à Deus.

Uma vez que a vontade nos foi dada de tal forma que essa inclinação aos bens inferiores lhe seja natural, então ela tem necessariamente de se voltar para tais bens. Ora, não se pode descobrir culpa alguma onde a necessidade e a natureza dominam. (Santo Agostinho, 1995, p.147)

A questão se decidirá na distinção entre o movimento que é natural e o movimento que é voluntário. O movimento da alma, afirma, Santo Agostinho, é voluntário, não pode ser considerado um movimento natural, pois depende inteiramente de uma força volitiva e não de meras interações de forças da natureza. Ao sentir que se possui uma vontade própria em seu mais íntimo, concorda Evódio, aquilo que ele pode, de fato, chamar de seu, esta seria a vontade individual, mais do que qualquer outra coisa.

Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores. (Santo Agostinho, 1995, p.151).

No que diz respeito especificamente à questão da culpabilidade fica apontada a origem e a causa da culpa: a vontade humana que pode se inclinar tanto para os bens superiores como para os bens inferiores. Essa vontade não pode ser considerada uma natureza, pois isso imputaria o criador, mas deve ser considerada uma instância de onde e a partir da qual tanto bem quanto mal podem surgir.

É preciso considerar também que o que Agostinho considera a origem mais íntima do pecado são a desobediência e o orgulho. O homem, no caso Adão, ao desobedecer a ordem divina, escolhe pensar que pode se auto-determinar e que essa é uma boa escolha. Dessa soberba nasce o primeiro pecado. A inclinação à autossuficiência levou o homem à condenação.

Estas considerações darão origem a uma dezena de questões sobre predestinação, onisciência divina, entre outras questões teológicas que não abordaremos aqui. O que nos parece importante nesse contexto é assinalar, tanto pela original interpretação de Paul Ricoeur, quanto pelo recurso do próprio texto do *De libero Arbitrio* de Santo Agostinho que a interpretação teológica que exerceu aquela que foi a influência mais determinante no solo da cultura ocidental determinou a culpabilidade humana através não somente de uma dogmática rasteira ou através de decretos de teor inacessíveis ao público interessado nos rumos da doutrina (praticamente toda a Europa). Antes, a imputação se obteve através de uma sofisticada investigação filosófica e teológica baseada em uma antropologia, que sim contém concepções dogmáticas, mas que também se pauta em um aprofundamento de questões sobre a liberdade humana e suas consequências.

O pecado (culpa) como herança adâmica.

Dentre as questões que se originaram da disputa de Agostinho com pelagianos, gnósticos e maniqueus aquela que pode ter sido a mais importante no que diz respeito à interpretação do homem como um ser culpado por natureza foi a tese da hereditariedade do pecado original. Isto porque quando se fala de vontade individual se restringe a noção de pecado e culpa apenas ao agente individual. O conceito biológico de hereditariedade, portanto completará a natureza da imputação desenvolvida tanto por Agostinho quanto por outros teólogos da tradição cristã medieval.

Ao introduzir o conceito de hereditariedade no contexto de julgamento do homem, não será somente Adão aquele que é imputável, mas toda a espécie humana passa a ser imputada pelo pecado original. Mas, sabemos, existem aqueles que se salvam e aqueles que se perdem na culpabilidade. Essa questão, da predestinação, abre um novo debate.

Esta perspectiva não deixa de ter seus problemas de lógica teológica. A questão se transforma, agora, em uma questão de justiça divina e se coloca em questão o princípio da eleição. A hereditariedade é contornada pela doutrina da predestinação? Ricoeur interpreta da seguinte forma.

O problema do mal é, pois, ainda o de um anti-tipo, mas não o anti-tipo do Homem-Cristo, mas o anti-tipo dum acto absoluto de Deus: a eleição. Este anti-tipo é a reprovação; e é para escorar a justiça desta reprovação, simétrica da eleição, que Agostinho põe a culpabilidade de Esaú desde antes do seu nascimento; aqui, o famoso texto que liga predestinação e culpabilidade de nascimento: “Todos os homens formam como [que] uma massa de pecado tendo uma dívida de expiação para com a divina e soberana justiça. Esta dívida, Deus poder exigí-la ou perdoá-la sem cometer injustiça (*supplicium debens divinae summaeque justitiae quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas*). É ato de orgulho dos devedores decidir a quem é necessário exigir e a quem é necessário perdoar a dívida” (I, 2, 16). Eis a bela imagem da argila e do oleiro mobilizada para designar a infecção de todos os homens pelo primeiro homem. (Ricoeur, 1969, p. 274, 275)

Independentemente de quem é perdoado e quem é condenado, todos carregam a culpa pela via da hereditariedade. O problema da salvação, da redenção da culpa, constitui-se em outro problema. A eleição divina segue como um mistério. “Certamente que para Agostinho o mistério divino permanece inteiro, mas é o mistério da eleição: ninguém sabe porque é que Deus concede graça a tal ou tal e não àquele outro.” (Ricoeur, 1969 p. 276).

Em compensação, dirá ainda Ricoeur, “não há mistério da reprovação: a eleição existe por graça, a perdição existe por direito, e foi para justificar esta perdição de direito que Agostinho construiu a ideia de uma culpabilidade de natureza, herdada do primeiro homem, efetiva como um ato, e punível como um crime” (Ricoeur, 1969. 276).

Em última instância, quem julga, segundo Agostinho, tem o direito de julgar, a justiça divina não pode ser questionada. A reprovação, o pecado, a culpa, esta que aqui mais nos interessa, é universal e sua atribuição é autoritária, isto é, em última instância, filosoficamente ela é dogmática. O que a teologia vai aceitar por se submeter à lógica da imputação divina inquestionável, a filosofia vai questionar e buscar uma intencionalidade.

A velha doutrina da retribuição.

O que Ricoeur vai ressaltar nesse movimento de “auto-inculpação” do homem, afinal é o próprio homem quem cria a doutrina de imputação, é que ela, pelo menos em essência,

não é original do cristianismo, isto é, ela tem uma ascendência judaica. Isso demonstra, a princípio, duas tendências. A tendência de imputação característica das doutrinas religiosas e a tendência de retomada de velhos princípios de doutrinas antigas. Ricoeur aponta a ascendência da imputação agostiniana.

Ponho então a questão: Difere este processo de pensamento, quanto ao essencial, do dos amigos de Jó explicando ao justo que sofre a justiça dos seus sofrimentos? Não é a velha lei de retribuição, vencida no plano da culpabilidade coletiva de Israel por Ezequiel e por Jeremias, que se desforra no plano da humanidade inteira? Não é preciso denunciar a eterna teodiceia e o seu projeto louco de justificar Deus, - quando é ele que nos justifica? Não é a raciocinação insensata dos advogados de Deus que habita agora o grande santo Agostinho? (Ricoeur, 1969, p. 274, 275)

A acusação de Ricoeur aponta para a tendência acusatória das doutrinas de ordenação religiosas. Mas também abre um precedente para pensarmos que toda doutrina, norma, lei ou regra de cunho cultural que possui um sentido de organização social ou de estabelecimento de uma ordem comportamental, religiosa ou social, acaba se direcionando para uma espécie de acusação direcionada à natureza instintiva dos homens e fortemente repressora das vontades individuais. Se isso é uma tendência civilizatória sempre haverá, nas bases da cultura, processo de imputação e acusação relacionadas à desordem dos instintos e aos perigos inerentes à manifestação de uma vontade livre humana. A tradição penitencial que Ricoeur denuncia não é um fenômeno exclusivo dos hebreus.

Mas o hermenêuta tem ainda uma mais rica contribuição para essa questão complexa relativa ao pecado original.

Ricoeur acentua três traços que mudarão nossa visão moderna de pecado original. Ele argumenta que é preciso ultrapassar o nível em que detectamos a falência do conceito, seu dogmatismo, sua inaceitabilidade por uma mente criteriosa, filosófica, e atentarmos para o que é mais profundo no dogma do pecado original. É preciso, segundo Ricoeur, “passar pela falência do saber” e encontrar o “símbolo racional” ligado ao pecado original. Em outras palavras, a meu ver, Ricoeur está nos incentivando a, de fato, interpretar aquilo que está presente no ato da confissão dos pecados. A falha interpretativa

se deu, segundo o filósofo, não por falta de rigor, mas por excesso de significação. O que é essencial no pecado original é sua “riqueza analógica” tanto no que diz respeito ao individual quanto no que se refere ao humano em geral. Os símbolos pré-rationais possuem uma carga de significação bastante relevante.

Antes da elaboração da linguagem racionalizante da teologia as imagens de “errância, revolta, alvo falho, via curva e tortuosa e sobretudo cativo” (Ricoeur, 1969, p. 280). Esses símbolos são mais descritivos que explicativos, mas não deixam de traduzir a complexidade da experiência humana que é dividida, em relação à experiência do pecado em três aspectos principais.

O primeiro aspecto, ou traço, diz respeito à consciência do pecado. Não é a consciência do pecado que dá a sua medida. A consciência mente para si própria, ela não pode determinar a medida do pecado pois é parte interessada (na absolvição). O pecado precisa de um outro que acusa. É preciso um ponto de vista de fora. A figura do profeta é exemplar, ele acusa, denuncia o pecado do indivíduo “perante Deus”. Toda a especulação e todo raciocínio filosófico relativo aos níveis ontológicos para os quais a ação aponta, a redução ontológica, não tem a força do símbolo racional de uma acusação desse tipo consciência-Deus.

O segundo traço diz respeito a natureza coletiva do pecado. Os profetas viram o pecado do povo. A culpabilidade individual é somada à uma massa de pecados e de intenções pecaminosas. A tradição penitencial judaica é baseada na retribuição em relação ao comportamento de um povo. O pecado é atribuído ao povo hebreu quando não escuta seu Deus, a uma cidade (Tiro, Edom, Sodoma). O homem assume a ideia de natureza coletiva do pecado, há até mesmo uma espécie de solidariedade no pecado. Esta verdade alegórica nada tem a ver com níveis de aderência ao material ou ao espiritual na ação humana, o problema não é colocado como um problema de ontologia, a realidade cotidiana e o conhecimento do outro evidenciam a natureza de verdade do símbolo.

O terceiro traço é, a meu ver, aquele que mais contribui para a compreensão de como a ideia de culpa é assimilada com facilidade pela cultura e mesmo pela consciência individual como um elemento constitutivo legítimo da experiência humana e é, de fato, aquele que, como sublinha Ricoeur, seu aspecto mais tenebroso.

O pecado não é somente um estado ao qual o homem está submetido por sua vontade livre, mas um poder ao qual ele está ligado de maneira cativa. Essa condição representa

uma “impotência fundamental”. Essa condição foi retratada por Paulo pela conhecida expressão “aquilo que quero não faço” ... “Ora, se eu faço o que não quero, já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim. (Romanos 7:20).

Para Ricoeur, essa constatação “é menos um movimento de declinação do que uma impotência fundamental; é a distância do eu quero ao eu posso. É o pecado como “miséria””. (Ricoeur, 1969, p. 276).

É dessa concepção, e das duas outras anteriores, que advém a ideia segundo a qual o pecado abunda e reina no mundo. O pecado como um poder efetivo na constituição do mundo, como uma realidade definidora de uma entidade maligna. Com essa concepção o mal é quase naturalizado abrindo frente, mais uma vez, para a heresia gnóstica. O que se acentua é a potência escravizante do pecado sobre o homem, sua falibilidade diante da inclinação da vontade. O voluntarismo ativo (mais tarde a noção de autonomia) contrasta diretamente com essa característica atestada por cada um e vivida por todo ser humano. A força da experiência interna da vontade, das pulsões e dos instintos possui mais persuasão do que a mais sofisticada argumentação filosófica. A força analógica que se impõe com o pecado original é expressão do excesso de significação ao qual se refere Ricoeur. A compreensão é universal e imediata. O ser humano se reconhece no mito, sua imagem é projetada sobre a imagem de Adão sem que seja preciso um tratado de teologia para o seu reconhecimento e legitimação, essa é sua suprema eficácia e, talvez, seu mais perigoso ardil.

Talvez comecemos a entrever a função simbólica do pecado original. Vou dizer duas coisas. Primeiro, que é a mesma da narração da queda, que se situa, não ao nível dos conceitos, mas no das imagens míticas. Esta narração tem um poder simbólico extraordinário, porque condensa num arquétipo do homem tudo aquilo que é experimentado de modo fugaz e confessado de modo alusivo pelo crente; esta história longe de explicar o que quer que seja, - sob pena de ser apenas um mito etiológico comparável a todas as fábulas dos povos -, exprime, por meio de uma criação plástica, o fundo inexprimido - e inexprimível em linguagem direta e clara - da experiência humana. (Ricoeur, 1969, p. 278, 279)

A função simbólica na qual insiste Ricoeur aponta para a ideia de uma culpabilidade existencial se considerarmos legítimos os termos e aspectos destacados pelo filósofo. Em essência, atesta o mito, o homem é um ser culpado, pois está diretamente confrontado com sua consciência e contrastado com a perfeição da divindade. Por esse motivo ele se julga culpado e reconhece, a todo momento sua natureza falível, imperfeita, cativa, escrava do pecado. O que se traduz em linguagem religiosa e teológica pode ser traduzido em linguagem laica, moderna, esclarecida?

“Per unum hominem peccatum intraverit in mundum, et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. “Nulla poena sine culpa.”

(Por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, e assim passou a todos os homens, nos quais todos pecaram. “Sem punição sem culpa. ”)

4.2 *Die Schuldfrage*: Karl Jaspers e a questão da culpa alemã.

“Ainda desconfiarão de nós por muito tempo.”

Karl Jaspers

O problema da culpa coletiva, citado no início desse estudo como um problema relacionado à incomensurabilidade, apresenta vários problemas, entre eles, como desdobramento da incomensurabilidade, o problema da atribuição de responsabilidade sobre acontecimentos levados a efeito por uma estrutura social baseada em inúmeras funções que “dissolvem” a possibilidade de culpabilização de indivíduos. Outro entrave ao julgamento objetivo de responsabilidade é a atribuição do crime ao ordenamento hierárquico das instituições militares. Os crimes de guerra demandaram uma novos critérios de julgamento e novas leis para que os genocídios e os crimes de guerra não ficassem impunes. O exemplo máximo dessa tentativa de criação de um tribunal para julgamentos coletivos foi o Tribunal de Nuremberg. Mesmo com a intenção de julgar o alto comando nazista, nesse famoso processo as sentenças foram, como a própria estrutura do direito determina, particulares. A própria racionalidade do direito parte de uma concepção de indivíduo e de responsabilidade individual baseada na ideia de um julgamento particular de um indivíduo livre e racional. A possibilidade de imputação está baseada na crença segundo a qual cada indivíduo pode decidir por si mesmo sobre seus atos e sobre as consequências desses atos. Este pressuposto

A partir de uma série de palestras sobre a situação espiritual na Alemanha, proferidas no inverno de 1945-1946, publica-se aqui o conteúdo das aulas que abordavam a questão da culpa. Com essas discussões quero, enquanto alemão em meio a alemães, fomentar clareza e consenso, e enquanto ser humano entre seres humanos, participar de nossos esforços em prol da verdade. Heidelberg, abril de 1946. (Jaspers, Karl, prefácio de “A questão da culpa”, p. 10)

As palestras que Karl Jaspers apresenta na Universidade de Heidelberg em 46 iniciam com um tema recorrente quando se trata do tema da culpa, a questão da legitimidade. Sob

vários pontos de vista esta questão e este conceito orienta as reflexões de todos os pensadores da culpa. No caso de Jaspers e da situação do povo alemão do pós-guerra, em primeiro lugar Jaspers se pergunta pela legitimidade do orgulho dos sobreviventes da guerra. Em primeiro lugar, observa, porque essa sobrevivência, o fato de estarem vivos diante de tamanha destruição, não é mérito dos sobreviventes. “Não nos atribuamos uma legitimidade que não é nossa de direito” (Jaspers, 2018). A legitimidade que Jaspers renega não é a legitimidade da culpa, mas sim a legitimidade de qualquer discurso de resistência, contrário, à inculpação. O que não possui legitimidade é a presunção de inocência, nesse caso e talvez em todos os casos, dada a natureza da culpabilidade e de suas múltiplas possibilidades.

Por outro lado, existem, também, admite Jaspers, aqueles que não se conformam em pagar pelos atos de outro. O dilema da culpabilidade coletiva se coloca de maneira exemplar na situação histórica na qual Jaspers profere sua análise. A contradição na qual uma concepção de direito, que se baseia na ideia fundamental de responsabilidade individual, se vê nessa situação histórica não é sem precedentes, mas é exemplar, dada a relevância e as características do crime (da acusação) que foi cometido, para a reflexão sobre as possibilidades de culpabilização humana. Com todas as implicações que tanto de distorção quanto de objetividade que a frase pode conter o que, de fato, se percebeu na reação dos acusadores, é que “o povo alemão foi acusado”, não somente os membros do partido nacional-socialista. E mesmo que a acusação recaia sobre o partido ela é, antes de tudo, uma acusação de culpa coletiva, não de culpa individual.

Mas o que significa acusar um povo e não somente um indivíduo? A resposta mais imediata, baseada nos sentimentos de rivalidade entre os povos, na resistência quase natural à alteridade e nas experiências históricas de conflitos, seria aquela que direciona a acusação para uma ideia de natureza do povo acusado. A resposta dos intelectuais direciona a acusação para uma ideia de cultura. Este será o dilema ético com o qual Jaspers e todos os que pensaram a culpa modernamente precisaram resolver. A acusação direcionada para o aspecto da cultura traz inúmeras possibilidades de análise e uma incontornável conexão entre o tema do niilismo e o tema da culpa, em relação ao qual Jaspers não foi totalmente negligente, mas que também não aprofundou.

Impactante é a diferença pela perda de uma fé. Apenas uma fé eclesial ou filosófica de base transcendente consegue manter-se ao longo de todas essas catástrofes. O que tinha validade no

mundo esfacelou-se. O nacional-socialista devoto só consegue ir atrás de sonhos obsoletos através de pensamentos ainda mais absurdos do que aqueles do seu tempo de poder. Jaspers, 2018, p. 8)

Autores como Eric Vogelin, Leo Strauss e Modris Eksteins, exploraram o problema da relação da ascensão do niilismo com o clima cultural na Alemanha imediatamente anterior à ascensão do nacional socialismo.

Mas Jaspers quer pensar a culpa alemã de um ponto de vista de uma consciência que ainda não havia se formado ainda na Alemanha do período imediatamente posterior à guerra. Isso se deu porque para se pensar a culpa é preciso estar um pouco mais distante de um sentimento de forte sofrimento existencial. Não se admite uma culpabilidade em situação extrema de sofrimento e boa parte do povo alemão estava vivendo na miséria nessa época, como o mesmo Jaspers atesta em seu texto, que é, lembremos, de 1946. Na experiência do sofrimento a expectativa é de alívio e consolo e não há espaço crítico para a culpa atuar como uma provocação à reflexão. No tempo mesmo em que se passa pelo sofrimento atenua-se o sentimento de uma culpabilidade. Essa percepção está relacionada, a meu ver, com a tendência à interpretação da relação culpa-sofrimento a partir da concepção de compensação punitiva. Isto é, a tendência a dar ao sofrimento o sentido de uma punição por uma culpa. O que decorre dessa concepção é a ideia segundo a qual enquanto se está em um momento de sofrimento se está expiando uma culpa, portanto, não faz sentido atribuir mais culpabilidade ao ser que sofre. A situação do povo alemão no pós-guerra envolvia uma negação de culpabilidade baseada, também, nessa lógica de compensação de imputabilidade.

Simplesmente se quer parar de sofrer, sair da miséria, viver, mas não raciocinar. É esse o clima, é como se depois de um sofrimento tão terrível as pessoas devessem ser recompensadas, ou pelo menos consoladas, mas não como se além disso ainda ficassem carregadas de culpa. (Jaspers, 2018, p. 8)

Em questão está a legitimidade da acusação sobre aquele que sofre. Os que tiveram a percepção de que o sofrimento e a culpa poderiam ser legitimamente simultâneos puderam pensar a culpa alemã já a partir de 46, como incitava Jaspers. “Queremos ter clareza sobre se essa acusação é justa ou injusta e em que sentido.” (Jaspers, 2018, p. 9). Essa clareza, segundo Jaspers, é condição de uma existência autêntica, portanto, para os

alemães, a questão da culpa tem um sentido ampliado pela guerra. “Nossa dignidade humana nos obriga a isso. O que o mundo pensa sobre nós não nos pode ser indiferente; pois nos sabemos pertencentes à humanidade; somos antes humanos e depois alemães.” (Jaspers, 2018, p. 9)

Para Jaspers, só é possível esclarecer o problema da culpa se passarmos pelas diferenciações, por uma espécie de tipologia da culpa. Nesse sentido ele apresenta seu esquema das possibilidades de imputação humana, reivindicando a teologia e a filosofia como disciplinas fundamentais para a delimitação que pretende estabelecer antes de avançar no estudo do problema da culpabilidade coletiva (*Kollektivschuld*).

O esquema das diferenciações de Karl Jaspers.

É fatal para todo ser humano enredar-se em relações de poder por meio das quais ele vive. É esta a inevitável culpa de todos, a culpa de ser humano.

Karl Jaspers

O esquema de diferenciações de Karl Jaspers apresenta a possibilidade de pensarmos a culpa a partir de quatro possibilidades e quatro instâncias nas quais elas podem ser enunciadas e debatidas em suas razões. A princípio nos interessaram os aspectos da culpa moral e da culpa metafísica. Com o desenvolvimento desse estudo, no entanto, a questão sobre a culpa política se revelou de extrema relevância, sobretudo pela ideia central que desenvolve Jaspers nessa definição segundo a qual “Cada ser humano é corresponsável pelo modo como é governado (Jaspers, 2018, p.11). Esta perspectiva abre uma nova possibilidade e significação de imputação humana que até então não havia sido considerado em sua especificidade, complexidade, atualidade e profundidade.

É importante, a meu ver, ressaltar esse aspecto, sobretudo nos dias de hoje nos quais testemunhamos a ocorrência de manifestações de culpabilidade para as quais parece não haver o reconhecimento de um fundamento imputatório objetivado e demonstrado e mesmo reconhecido pelas gerações que forma formadas sob a influência da ação crítica

do pensamento pós-modernos sobre as tradicionais instâncias imputatórias da humanidade.

O esquema de Jaspers inicia com a definição de culpa criminal.

Culpa criminal: crimes se configuram em ações objetivamente comprováveis que contrariam leis inequívocas. A instância é o tribunal, que num processo formal estabelece os fatos de forma confiável e aplica essas leis. (Jaspers, 2018, p.11)

Sobre a culpa criminal, cuja instância é o tribunal, permanece a concepção enunciada por Gratzel sobre a culpabilidade baseada na formalidade da norma.

A “culpa política” apresenta uma complexidade relacionada às noções de direito natural e de direito internacional. A instância que julga, nesse caso é o poder que vence o conflito político e que é aquele que tem o poder para estabelecer tribunais. A ideia segundo a qual existe culpabilidade relacionada ao modo pelo qual se é governado aponta para uma ideia de culpabilidade que não pode ser objetivamente atribuída claramente a cada um dos indivíduos de uma sociedade (a responsabilidade política) por razões ligadas a própria impossibilidade de autonomia universal. Ora, a responsabilidade política só pode ser atribuída a seres autônomos, como de resto toda imputação exige autonomia, liberdade e racionalidade.

O problema do aspecto político da culpabilidade, portanto, se apresenta com uma proximidade muito grande em relação ao problema da culpa em perspectiva do indivíduo. Isto é, as questões sobre a efetividade da liberdade de agir do indivíduo, notadamente a negação de uma liberdade do agir humano, são análogas ao problema da autonomia da cidadania, pois incorrem no mesmo problema e apenas o transfere para outra dimensão, aquela da política, do social. Paira sobre ambas a dúvida sobre sua possibilidade e, portanto, por mais que a ideia de uma culpabilidade política acrescente ao problema um aspecto de inegável interesse para a discussão sobre a culpa, do ponto de vista filosófico a raiz do problema a ponta para a mesma aporia, a saber aquela que é determinada pelo problema da liberdade humana.

Culpa política: consiste nas ações dos homens de Estado e na minha cidadania de um Estado, em função das quais eu tenho

que suportar as consequências dos atos desse Estado, a cujo poder me submeto e por cuja ordem eu vivo (responsabilidade política). Cada ser humano é corresponsável pelo modo como é governado. A instância é o poder e a vontade do vencedor, tanto na política interna quanto na externa. Quem decide é o sucesso. Uma diminuição da arbitrariedade e do poder acontece por meio da sabedoria política, que pensa nas demais consequências, e pelo reconhecimento de normas, que vigoram sob o nome de direito natural e direito internacional. (Jaspers, 2018, p.11)

Na caracterização da “culpa moral” a instância é a própria consciência, no sentido de uma consciência moral (*Gewissen*). O ponto que Jaspers estabelece aqui é que crimes ordenados, perpetrados por uma ordem superior hierárquica, continuam sendo crimes (com atenuantes em alguns casos). As ações sempre estão submetidas ao juízo moral. A consciência moral possui um aspecto da comunicação com o outro em sua constituição.

Culpa moral: tenho responsabilidade pelas ações que sempre cometo enquanto indivíduo, e a tenho por todas as minhas ações, inclusive pelas ações políticas e militares que executo. Nunca vale apenas “ordem é ordem”. Como muitos crimes continuam sendo crimes mesmo tendo sido ordenados (apesar de que, dependendo do grau de perigo, de chantagem e de terror, há circunstâncias atenuantes), toda ação permanece submetida também ao juízo moral. A instância é a própria consciência e a comunicação com o amigo ou com o próximo, o outro ser humano que, amoroso, se preocupa com a minha alma. (Jaspers, 2018, p.11)

Na caracterização da “culpa metafísica” Jaspers introduz elementos que nos permitem pensar a culpa na perspectiva existencial. É nessa definição que ele introduz uma noção de omissão como causa de culpa. Se o indivíduo, como agente livre, não tentou evitar um mal que afligiu a outro, membro de seu convívio ele se investe de uma culpabilidade que é justificada pelo sentimento de solidariedade. Outra percepção que desencadeia a culpa

é o fato de estar vivo, como que por um golpe de sorte, diante da mortandade indiscriminada que gerou a guerra. Uma geração que vive o pós-guerra é uma geração de sobreviventes e estes, naturalmente, sentem culpa pelos que se foram. Primo Levi um pouco mais tarde vai narrar a permanência inesperada do sentimento de culpa nos sobreviventes dos campos de concentração.

No espectro de culpabilidade sugerido por Jaspers ainda encontramos a culpa por não ter arriscado a própria vida e pela falta de perspectiva de sucesso no futuro. O sobrevivente do pós-guerra é um ser perpassado pela culpa e a contradição que se instala nas consciências se dá pela evidente legitimidade de uma culpabilidade que paira sobre a sociedade alemã em contraste com o impulso à negação de culpabilidade do ser que está em estado de sofrimento pelas condições que a guerra impôs ao povo e à nação alemã.

O maior problema que o cruzamento entre os quatro conceitos de culpa impõe é a questão da responsabilidade dos cidadãos pelos atos do estado. Ao final veremos qual a conclusão de Jaspers sobre a culpa coletiva, mas este não é um problema que surgiu, como outros, com o pós II guerra, já havia sido pensado e examinado por pensadores como La Boétie, sobretudo na terceira tese sobre as razões da servidão voluntária: “o tirano submete uns por intermédio dos outros” (La Boétie, 2004, p. 25). A questão não será examinada neste trabalho, apenas aponto que a natureza da imputação baseada na concepção de culpa coletiva é extremamente problemática do ponto de vista de sua fundamentação, o que foi percebido de forma exemplar por Jaspers já neste trabalho de 1946.

Neste sentido, de uma consideração da diferenciação entre quatro conceitos de culpa, Jaspers afirma que a responsabilização do povo alemão, portanto de uma coletividade, não implica em uma responsabilização a partir de uma culpa criminal ou moral em relação à crimes cometidos pelo estado nazista.

Aquele que faz o papel do juiz é que decide sobre o crime político. Jaspers adota uma visão da política baseada na ideia de vencedor e derrotado. O juiz é o vencedor do conflito bélico, portanto ele é o juiz. A legitimidade do juiz é conferida a ele por sua vitória, isto é, pela força. Sobre a culpa política, portanto, quem legisla é quem vence um embate político. Sobre a culpa moral não podemos utilizar esse critério. A esfera da culpa moral é a consciência e não o teatro político. Com essas afirmações Jaspers não está questionando a validade e legitimidade do juízo que se fez e se faz sobre o povo alemão em relação aos crimes de guerra, mas indicando as regras do jogo político de imputação.

O aspecto político do problema da imputação ainda nos dá condições de pensar mais um problema relativo à culpa. Em relação à culpa política há um nível de comunicação que se dá em relação à propaganda e ideologia. Na esfera moral a comunicação deve ser de uma consciência para outra, portanto é mais difícil de se efetivar e de alcançar objetividade. No que diz respeito à culpa metafísica, a próxima que examinaremos, a comunicação só pode se dar em nível filosófico ou poético. Sobre ela “resta a vergonha por algo constantemente presente, no máximo a ser abordado de forma geral, algo não desvendável concretamente”. (Jaspers, 2018, p. 10)

A culpa metafísica.

A ideia fundamental de uma culpa metafísica elaborada por Jaspers está baseada em um princípio de responsabilidade e identidade em relação ao humano. Esse princípio ele define como solidariedade. Para Jaspers, cada ser humano é corresponsável em relação às injustiças e incorreções que atingem qualquer ser humano. O princípio de Jaspers está na base de uma concepção de direitos humanos, uma ideia de universalidade da culpa pelas agressões aos próprios seres humanos que venham a ocorrer. Nessa concepção, todo ser humano é co-responsável pelo mal que possa existir em um mundo de atores políticos, sociais, econômicos. Outro aspecto que Jaspers destaca nessa concepção é a ideia de omissão em relação aos malefícios e agressões aos outros seres humanos. Segundo Jaspers se não fazemos o que podemos para evitar o ataque ao outro somos culpados. Este aspecto, afirma, não pode ser compreendido pelo ponto de vista jurídico.

Existe uma solidariedade entre pessoas enquanto pessoas, que torna cada um corresponsável por toda incorreção e toda a injustiça no mundo, especialmente por crimes que acontecem em sua presença ou que são do seu conhecimento. (Jaspers, 2018, p. 13)

O que determina a culpabilidade metafísica é a “incondicionalidade” (*Unbedingtheit*) da vida em comunidade (*Gemeinschaft*). A vida humana é perpassada pela culpa pela própria condição necessária de vida em comunidade, da própria dependência que um indivíduo tem em relação aos outros. Dada a dependência e a necessidade da vida em comunidade o indivíduo “deve” ao todo social, já nasce em dívida com a ordem da comunidade. A dívida (o *on*) que o indivíduo tem em relação aos pais, como vimos no capítulo sobre a cultura da culpa japonesa (Benedict), é, também uma dívida em relação ao todo da comunidade, pois é esse todo que garante os aspectos fundamentais da existência e

sobrevivência do indivíduo. Assim, a omissão em relação a qualquer mal que atinge o todo da comunidade representa uma culpa que é internalizada pela consciência como uma culpa que não tem origem em um ato, mas na falta de ação do indivíduo.

A omissão oferece, na esfera metafísica, na qual se estabelece a “incondicionalidade” (*Unbedingtheit*) da vida em comum e dependente, a causa da imputação. Se as condições da vida devem ser divididas pela comunidade, e a essência do que é comunitário parte dessa natureza, aquele que se percebe vivo em contraste com a realidade da morte de milhares imputa-se pela continuação de sua própria vida. Esse tipo de culpa, da esfera metafísica, não é compreensível pelos aspectos jurídico, moral e político. Assim, segundo Jaspers, existe uma culpa que não pode ser compreendida pela esfera da moralidade e, portanto, a concepção de consciência moral tradicional não deve ser aquela que determina a legitimidade da imputação, da culpabilidade nessa esfera.

Não faço o que posso, não faço o que quero fazer...

A abertura que Jaspers faz no conceito de responsabilidade é similar à reflexão agostiniana e paulina (apóstolo Paulo) no sentido de basear a inculpação em um “não faço” (*Ich mache nicht, was ich kann, was ich will, mache ich nicht.*). Uma das motivações e justificativas da culpa sempre se apresenta na forma de um “Eu não o que eu posso fazer, aquilo que quero, não faço”. A reflexão de Jaspers aponta a única instância na qual se poderia, segundo o filósofo, considerar este tipo de culpabilidade. “Mas isso não se estende à solidariedade de todas as pessoas, nem de todos os cidadãos, nem mesmo de grupos menores, mas se restringe apenas à mais íntima ligação humana, e é o que perfaz essa culpa de nós todos – a instância é apenas Deus.” (Jaspers, 2018, p. 13). Mais adiante, na explicação da diferenciação, Jaspers vai relacionar as quatro esferas a partir das quais ele pensa a culpa de pontos de vista de uma legitimidade e objetividade. A esfera metafísica, no entanto, guarda, insistentemente uma influência teológica ao relacionar esta característica de culpa como uma ideia de falibilidade humana presente na tradição da teologia cristã. A forma como ele fundamenta a questão da ineficácia humana diante de uma ideia de responsabilidade é similar, como afirmamos acima, à reflexão de Paulo na carta aos Romanos.

Pois o que faço, não o entendo; por que o que quero, isso não pratico; mas o que aborreço, isso faço. E, se faço o que não

quero, consinto com a lei, que é boa. Agora, porém, não sou mais eu que faço isto, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; com efeito o querer o bem está em mim, mas o efetuá-lo não está. Pois não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse pratico. Ora, se eu faço o que não quero, já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim.” (Carta aos Romanos: 7.15-20)

A própria indicação de Jaspers segundo a qual este tipo de culpabilidade somente pode aparecer como “revelação” em obras filosóficas e poéticas, “mas dificilmente na comunicação pessoal” (Jaspers, 2018), indica a natureza não objetiva e não positiva de uma forma peculiar de inculpação. A linguagem jurídica não pode envolver essa esfera, tampouco a linguagem objetiva da ciência, muito menos a linguagem interessada do ego em posição de defesa e de negação de culpa.

Em situações limite o indivíduo se depara com essa sua natureza de falibilidade em relação à ação própria, individual, “experimentam o fracasso de não se manifestarem diante de todas as pessoas” (Jaspers, 2018). O resultado dessa experiência extrema é a vergonha e, como tal, guarda uma ampla relação com a culpabilidade pois, a vergonha é o sentimento mais próximo da culpa. Esse sentimento, segundo Jaspers, não é desvendável, o sentimento permanente de culpabilidade não é, de todo, explicado.

Mas a diferenciação também é necessária para evitar que toda a discussão sobre a culpa a coloque numa vala comum de culpabilidade que não é de nenhuma maneira produtiva, a superficialidade do falatório (*gesprächig*). A superficialidade leva ao perigo do julgamento ilegítimo.

E é na forma como Jaspers explica a diferenciação entre as esferas de imputação que ele define a humanidade como uma espécie culpada pela própria condição de existência.

Por isso, todas essas diferenciações se transformam em engano quando não se tem consciência do quanto os conceitos que foram diferenciados também estão relacionados entre si. Todo conceito de culpa aponta para realidades que têm consequências para as esferas dos outros conceitos de culpa. Se nós humanos pudéssemos nos libertar da culpa metafísica, seríamos anjos, e os

outros três conceitos de culpa cairiam por terra. (Jaspers, 2018, p 14)

A culpa metafísica, como vimos, é sempre atribuída a uma ideia de falha moral em relação à comunidade, ao entorno humano. Esse sentimento não é característico apenas de contextos extremos como o pós-guerra ou de conflitos sociais violentos. O sentimento de culpa em relação às desigualdades sociais e em relação a catástrofes naturais, por exemplo, está na base da motivação para a adesão e participação nos movimentos humanitários. Esse sentimento, que se confunde com o que compreendemos como solidariedade se origina no contraste entre uma condição de bem-estar e as condições de necessidade e risco. Essa hipótese se comprova pela motivação do engajamento pelos direitos humanos.

Como afirma Jaspers, não somos capazes de nos libertar de sentimentos de culpa diante da falibilidade moral que manifestamos diante das circunstâncias da vida. A “negligência dos pequenos atos” a adequação à novas condições de vida criam as condições de surgimento da culpa política e da culpa social.

As consequências da culpa.

O traço que destaca a culpa entre os sentimentos é a sua permanência de diversas maneiras, assumindo diferentes formas de sentimento em esferas distintas. Para Jaspers, a culpa tem claras consequências externas para a existência, conscientes ou inconscientes. Nas diferentes formas de inculpação “ao tomar consciência da culpa, eu me vejo de forma transparente.” (Jaspers, 2018, p.17). O reconhecimento interno em relação à culpa coloca o indivíduo diante de si mesmo, diante de sua consciência e de sua falibilidade. A transparência se dá pelo fato de o contato consigo mesmo, na esfera da consciência, ser diretamente medido pela ideia de falha, de falta. Jaspers deixará esse aspecto mais claro quando examinará as consequências da culpa metafísica, cuja instância de imputação é Deus.

Para a culpa relativa ao crime a consequência é a punição. Nessa esfera não há a necessária e garantida correspondência de uma legitimidade.

Para a culpa política há a responsabilidade e perda de “poderes e direitos políticos”.

Para a culpa moral surge o discernimento (*Einsicht*) e a introspecção. O sentido de um processo de auto-punição, de penitência e de possível renovação. A internalização pode levar a consequências externas.

Para a culpa metafísica Jaspers pensa a ocorrência da quebra do orgulho humano e da autoconfiança uma vez que a instância de relação e referência é Deus. Diante dessa ideia e de acordo com a tradição do pensamento teológico há a necessidade de uma posição de recuo do homem em relação à esfera divina e toda a alegação de inocência e de toda transferência ou negação de culpabilidade, mesmo aquela que é baseada na racionalidade e na fundamentação de negação de culpa de inspiração iluminista ou mesmo de viés nietzscheano.

A culpa metafísica tem como consequência uma transformação da autoconfiança humana diante de Deus. Quebra-se o orgulho. Esta autotransformação por meio da ação interior pode levar a uma nova origem de vida ativa, mas associada a uma indelével consciência de culpa por meio da humildade, que se coloca diante de Deus e que mergulha toda a ação em uma atmosfera em que a soberba se torna impossível. (Jaspers, 2018, p. 18)

Jaspers apresenta a condição humana como uma situação existencial que oscila entre a soberba da presunção de inocência e a possibilidade de reconhecimento da culpa e da humildade diante de sua própria constituição e comportamento. A “alternativa” religiosa não é vista pelo filósofo em sentido negativo, mas como uma perspectiva que coloca o homem diante de sua falibilidade e de sua finitude. A concepção de culpa e seu sentimento de origem insondável é atribuído à essa condição, que não a explica totalmente, mas que coloca o homem diante de uma condição que lhe é essencial. A “instância Deus” (*Gott Instanz*) apontada por Jaspers como a instância da culpa metafísica é aquela que despe o homem de tudo o que ele alega como princípio de inocência para seu agir e para sua natureza.

Quem verdadeiramente sentir culpa, de modo que sua consciência do ser esteja em transformação, verá as críticas das outras pessoas como uma brincadeira de criança, que em sua inocuidade não mais o atinge. Quando a verdadeira consciência da culpa for um espinho indelével, a autoconsciência será forçada

a adquirir uma nova forma. Quando se ouve tais críticas, sente-se antes preocupado com o quão indiferente e desconhecedor dos fatos é o crítico. Sem a iluminação e a transformação da alma, nossa suscetibilidade apenas se intensificaria em impotência indefesa. O veneno de conversões psicológicas nos corromperia internamente. Precisamos estar dispostos a aceitar críticas, examiná-las após ouvi-las. Precisamos antes buscar os ataques contra nós em vez de evitá-los, porque para nós são uma forma de controle do próprio pensamento. Nossa postura interior se consagrará. (Jaspers, 2018, p. 20)

Hanna Arendt: Responsabilidade e julgamento

Depois do lançamento de “Eichmann me Jerusalém”, vem a luz o livro de Hanna Arendt intitulado “Responsabilidade e julgamento”, escrito em 1964. Uma coletânea com os últimos textos escritos pela autora antes da sua morte em dezembro de 1975. São palestras, aulas e conferências, que ela ditou nesse ano e foram achadas no seu escritório.

Nesse escrito Arendt afirma:

se os jovens na Alemanha, jovens demais para terem feito qualquer coisa, sentem-se culpados, eles estão errados, confusos ou se utilizando de jogos intelectuais. Não existem coisas como a culpa coletiva ou a inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos. (Arendt, 2003, p. 91)

Hanna Arendt parte da crítica da “falácia da culpa coletiva”, essa suposta falácia teria o efeito de lançar uma espécie de cortina de fumaça sobre a responsabilidade daqueles que estiveram efetivamente envolvidos nos crimes de guerra. Para Arendt, dentre as principais virtudes dos julgamentos dos nazistas que vieram a efeito no pós-guerra deve-se destacar a individualização da responsabilidade. Nesses julgamentos, como no tribunal de Nuremberg, por exemplo, havia uma confiança no poder do juízo, mesmo considerando que naquele tempo e contexto havia uma espécie de falência dos padrões tradicionais de julgamento.

Segundo Adriano Correia Silva²⁴, Arendt julgava que um dos principais desafios do pós-guerra era justamente o de individualizar a responsabilidade moral, jurídica e política e evitar que a noção de culpa coletiva operasse como justificativa para a exculpação do engajamento individual. Para enfrentar este desafio, Arendt avaliou como central evidenciar a relação entre obediência e apoio: quem obedece a ordens superiores oferta seu assentimento ao regime que as legitima.

Longe de ser uma contraposição às teses de Jaspers, a contribuição de Arendt, como sabemos, acentua outras polêmicas em relação a possibilidade de inculpação nos limites da atividade determinada pelo estado e pelas condições de imputabilidade de indivíduos submetidos a juramentos que possuem como fundamento tradições culturais que estão, em certo sentido, acima das possibilidades do exercício de autonomia do indivíduo. Nesse sentido, vale a pena uma breve passagem pelo caso de Eichmann, na forma como nos foi apresentado por Arendt.

O que chama a atenção na apresentação de Arendt é a defesa de uma característica de normalidade de Eichmann que teria desviado o foco da acusação não para o indivíduo, mas para o contexto, questão com a qual Jaspers também se defronta. A caracterização de Eichmann como um funcionário comum do Reich e não como um idealizador da solução final e sua veemente defesa baseada no argumento de que seguia ordens e que não teria cometido crimes dentro do sistema político-jurídico em que estava inserido, antes, que teria cumprido com seu dever de funcionário público e servidor do estado, coloca-nos uma questão que não deixou de ser pensada por Jaspers. Mas Arendt adota uma perspectiva distinta:

Sua culpa provinha de sua obediência, e a obediência é louvada como virtude. Sua virtude tinha sido abusada pelos líderes nazistas. Mas ele não era membro do grupo dominante, ele era uma vítima, e só os líderes mereciam punição. (Ele não foi tão longe quanto muitos outros criminosos de guerra de baixa patente, que declararam ter ouvido dizer que não deviam nunca se preocupar com “responsabilidades”, e que agora estavam incapacitados de chamar os responsáveis para falar porque eles tinham “escapado e [os] abandonado” — cometendo suicídio, ou sendo enforcados.) “Não sou o monstro que fazem de mim”,

²⁴ <https://www.revistas.usp.br/ran/article/view/151679/148632>

Eichmann disse. “Sou vítima de uma falácia.” Ele não usou a expressão “bode expiatório”, mas confirmou o que Servatius tinha dito: era sua “profunda convicção de que tinha de sofrer pelos atos de outros”. Mais dois dias e na sexta-feira, 15 de dezembro de 1961, às nove horas da manhã, foi pronunciada a sentença de morte. (Arendt, 1999, p. 38)

O que acabou ficando como um aspecto pouco discutido e conhecido é que Eichmann se aproxima de posições que foram examinadas por Jaspers e até mesmo, em sentido mais amplo, das posições de Dostoiévski discutidas aqui (capítulo final), guardadas as devidas diferenças. Eichmann teria dado uma declaração, ao saber das notícias sobre um sentimento de culpa que teria atingido a juventude alemã no pós-guerra, no mínimo curiosa.

Cerca de um ano e meio atrás [isto é, na primavera de 1959], soube por um conhecido que tinha acabado de voltar da Alemanha que um certo sentimento de culpa havia tomado conta de alguns setores da juventude alemã [...] e esse complexo de culpa foi para mim um marco, assim como, digamos, o pouso do primeiro foguete feito pelo homem na Lua. Passou a ser um ponto essencial de minha vida interior, em torno do qual muitos pensamentos se cristalizavam. Por isso foi que eu não escapei [...] quando soube que o comando de busca estava chegando perto de mim [...] Depois dessas conversas sobre a culpa dos jovens na Alemanha, que me impressionaram tão profundamente, senti que não tinha mais o direito de desaparecer. Foi por isso também que me ofereci, numa declaração escrita, no começo deste interrogatório [...] para me enforcar em público. Queria fazer a minha parte para aliviar a carga de culpa da juventude alemã, pois esses jovens são, afinal de contas, inocentes dos acontecimentos e dos atos de seus pais durante a última guerra” (Eichmann apud Arendt, 1999, p. 147)

Como não é nossa intenção julgar a legitimidade das afirmações de Eichmann, tampouco o debate iniciado por Arendt sobre a questão judaica que, sabemos, se estende até os dias de hoje, mas apontar elementos para reflexão sobre a questão da culpa coletiva nesse nosso contexto de investigação sobre as dimensões da culpabilidade, nos parece

interessante o fato de Eichmann remeter o problema para uma responsabilidade voltada para o futuro. Esta é uma questão que será retomada, em outra perspectiva por Hans Jonas e que aponta para outro aspecto da culpabilidade, aquela que se refere às novas gerações.

4.3 O crisântemo e a espada: Ruth Benedict e os padrões de culpabilidade na cultura japonesa.

Honrar uma dívida.

Pode-se objetar a um estudo que pretenda traçar um percurso abrangente sobre os fundamentos inerentes às diversas formas de manifestação do sentimento de culpa e mesmo das tentativas de fundamentação de legitimidade dessas intermitências da culpa na cultura, que se direcione e tenha como objeto de análise apenas a tradição filosófica ocidental europeia, sob o argumento segundo o qual a influência tanto do platonismo quanto da teologia cristã, de certa forma, resume boa parte de investigação. Seria preciso, se se pretende, de fato, ampliar a discussão sobre os fundamentos, origens e desenvolvimento do elemento de imputação na cultura e na forma como o ser humano concebe a inevitabilidade de uma noção de dívida nas relações sociais e culturais, que olhássemos para culturas distintas daquela que, nesse estudo, mereceu maior atenção, a cultura ocidental orientada pela assimilação filosófica do judaico-cristianismo e do orfismo.

Nesse sentido, sem a pretensão de conseguir estabelecer um padrão de rigor metodológico em relação a uma disciplina e uma área distinta de minha área de concentração formativa, comparável aos estudos de “antropólogos de profissão”, ousar, nas próximas linhas, enveredar por uma análise que pretende revelar como as questões relativas à culpa e às noções de dívida e culpabilidade podem ser mais bem compreendidas na rica interface entre a antropologia e a filosofia.

O sentido dessa aproximação com a antropologia ficou evidente a partir das leituras de textos de áreas distintas que fazem menção às obras de Ruth Benedict, Rene Girard e Claude Levi Strauss. No caso de Benedict a obra “O Crisântemo e a Espada”, se destaca como um estudo que além de nos aproximar de uma compreensão mais ampla da cultura japonesa em geral, devidamente contextualizada como um estudo que representou uma missão e um esforço de guerra, apresenta um profundo estudo sobre as concepções de herança cultural, dívida e culpa na tradição japonesa. O estudo de Benedict figura, a meu ver, ao lado da obra de E. R. Dodds, como um dos clássicos dos estudos relacionados com a origem, desenvolvimento e sentido da culpa na cultura.

Veremos que a ideia de dívida e débito está, como em outras culturas, ligado ao universo moral, mas com um notável aspecto de acentuado rigor em relação aos costumes ocidentais, principalmente em relação aos norte-americanos. A ideia de honrar uma dívida, que em nossa cultura faz sentido, praticamente, somente no ambiente econômico-financeiro, é uma noção fortemente alastrada para outras esferas das relações sociais na cultura japonesa. Uma dívida deve ser honrada por se constituir, inicialmente, em uma responsabilidade e uma obrigação que está localizada em um quadro maior de obrigações sociais nas quais o indivíduo está inserido e que, somente pelas quais pode obter reconhecimento. O juiz numa sociedade desse tipo é toda a malha social com a qual o indivíduo se relaciona e toda sua linhagem de parentesco. O que é claro é que em outras culturas e sociedades o mesmo também ocorre, mas o que diferencia a sociedade e a cultura japonesas é a forma como esta estrutura se traduz em um *ethos*, em uma forma de julgamento sem o recurso à transcendência.

Benedict observa que a própria concepção de herança cultural em perspectiva ocidental e japonesa apresentam uma diferença fundamental. Enquanto na língua inglesa, por exemplo, se costuma-se expressar o sentimento de atualidade através da expressão “herdeiros dos séculos”, nos países orientais predomina uma concepção segundo a qual eles são “devedores dos séculos”.

O culto dos antepassados também é de natureza bastante distinta nas culturas ocidentais e orientais. Especificamente na cultura japonesa a noção de *on*, que determina débito, responsabilidade e obrigações, vai orientar uma série de comportamentos e sentimentos que levam a ideia de culpa existencial. “Em todos os seus empregos *on* é carga, débito, ônus que se carrega o melhor que seja possível. (Benedict, 1972, p. 88).

O sentido de *on*, que se refere, no contexto das ações de obrigação, da vida prática, está diretamente relacionado com as noções de responsabilidade e consequentemente com o sentimento de culpa. A perspectiva da cultura japonesa é importante porque demonstra, a meu ver, a possibilidade de fundamentação de um princípio de culpabilidade que não é baseado na estrutura imputativa característica da tradição judaico-cristã, que, como vimos, oferece como fundamento para a culpa humana, além da dicotomia idealista da relação corpo-alma, uma a antropologia do pecado original e a postulação de um juiz transcendente que teria como plano histórico um julgamento do indivíduo e da humanidade.

A ideia segundo a qual o princípio da culpa surge das relações humanas e nelas está intrinsecamente baseada abre uma perspectiva anti-dogmática para as tentativas de fundamentação da culpa como um fenômeno existencial, isto é, característico da existência humana e constituinte inevitável da formulação do psiquismo. O termo natural não é adequado por força de sua contação biológica e pela confusão que pode deflagrar no sentido de poder carregar a falsa ideia segundo a qual o que é natural possui legitimidade por si mesmo. Nesse sentido, a naturalização do termo culpa poderia incorrer no mesmo dogmatismo do qual se tentou fugir nas análises da formação da culpabilidade religiosa. Temos aí um problema epistemológico. Sob qual caracterização ou adjetivação melhor definiríamos a existência de uma ideia de culpabilidade que não seria imposta por uma visão dogmática e só assim, de fato, poder reivindicar a legitimidade de imputações a própria existência humana? O termo natural não se aplica, a classificação cultural indica um alargamento demasiado de sentido. A origem social e relacional talvez seja mais adequada. Freud lançou mão de uma tentativa de ontogênese baseado nas experiências primitivas da existência, isto é, na relação do indivíduo com os pais, na infância. Este sentido do termo natural (familiar) talvez seja mais adequado. A questão sobre a terminologia apropriada, no entanto, fica suspensa e, de certo modo, provisória.

O “*on*” como “obrigação”.

O mergulho que Ruth Benedict proporciona, com sua obra, na cultura ética japonesa se inicia e tem fundamentalmente sua base de análise inicial em uma palavra de valor ético bastante amplo. Segundo Benedict,

Tanto os chineses quanto os japoneses têm muitas palavras com o significado de “obrigações”. Elas não são sinônimas, e os seus sentidos específicos não têm tradução literal em inglês porque as ideias que expressam nos são estranhas. A palavra que corresponde a “obrigações”, cobrindo desde o maior até o menor débito de uma pessoa, é *on*. (Benedict, 1972, p.88)

Benedict destaca que em todos os empregos da palavra *on* significa “carga”, “débito” ou “ônus”, isto é, algo que, se não observado ou cumprido em rituais e costumes, gera uma culpa. Desde os ensinamentos escolares infantis se enfatiza, nessa cultura, a importância capital de se observar o *on*.

Não esquecer o seu *on* significa retomar e relembrar constantemente seu compromisso e dívida com aquele em relação ao qual se contraiu um *on*, seja por relação natural, familiar, seja por hierarquia social. O *on* que se recebe dos pais é aquele natural e constituía a mais evidente relação possível de dívida e de *on*. O *on* se traduz, também como fidelidade e amor devocional, no caso dos pais e dos irmãos (os irmãos mais novos devem um *on* aos mais velhos). O culto dos ancestrais, por esta característica do *on*, é considerado mais importante no oriente do que no ocidente, o sentimento de dívida com os antepassados é ritualizada de maneira central na cultura japonesa. Nesse sentido, a lembrança do débito com o passado é reforçado diariamente e internalizado nos ritos. Benedict nota que “os japoneses são muito realistas na sua versão da devoção filial oriental. Há entre eles um ditado acerca do *on* aceito dos pais que pode ser traduzido livremente assim: “Somente depois que se é pai é que se tem noção do débito contraído para com os próprios” (Benedict, 1972, p. 90).

De maneira geral os japoneses sentem que no ocidente, sobretudo nos EUA, afirma Benedict, se subestima o débito para com os pais e isto se manifesta nos costumes familiares. Existe ainda um *on* especial para com os professores e o patrão (*nushi*), pois estas figuras sociais auxiliam o progresso do indivíduo. O fenômeno da mente escrupulosa também se nota nessa cultura na forma como, de várias maneiras, se pensa no débito determinado pelo *on*. Um provérbio japonês diz: “Nunca se salda um décimo milésimo de um *on*”. O poder do *on* se constitui em pesado ônus devendo ser anterior em consideração do que as próprias preferências pessoais.

O que demonstra o elo da cultura do *on* com a cultura da culpa é o caráter ambivalente dos sentimentos e das formas tradicionais de agradecimento na cultura japonesa. Diversas formas de agradecimento expressam diretamente o incômodo e a culpa por receber um favorecimento, por aceitar um *on*. A simples forma de agradecer a um cigarro por uma pessoa com quem não se tem laços exprime o jogo psicologicamente traiçoeiro inaugurado no ato de um favorecimento. A resposta de quem recebe pode ser (*kino doku*) “Oh, esse sentimento venenoso...sinto-me envergonhado em receber o *on*”. A lógica dessas histórias evidencia que uma noção de insulto permeia a reação daquele que recebe um favor nessa cultura e o insulto seria devido ao fato de que cada favorecimento deflagra uma dívida, um peso moral para o beneficiado.

O que se evidencia, também, nas descrições efetuadas por Benedict é que essas concepções formam um quadro popular de virtudes já assimilado pela cultura e

mobilizam a tendência da mente escrupulosa a estabelecer medidas de grandeza para o *on*. A interpretação acentua que “Por mais insignificante a dívida contraída, a virtude consiste em ressentir-se dela.” (Benedict, 1972). Nessa cultura, como em outras de maneira distinta, e talvez menos moralizante, cada ato recebido, conclui Benedict, “torna cada qual um devedor”. Por isso exige-se, de cada um, uma generosidade inata em aceitar o *on*, pois o ato de aceitar um *on*, o que necessariamente e inevitavelmente será cobrado de toda pessoa ao longo da existência, constitui, antes de uma obrigação, uma necessidade existencial. “O *on* é uma dívida que precisa ser paga” e ela é gerada nas relações humanas, é inevitável e existencial, não se concebe a vida sem um *on*.

Mas é na sistematização ética do conceito que se nota uma diferença fundamental entre oriente e ocidente. O débito de um homem, seu *on* em relação a alguém, não é considerado como uma virtude, como por exemplo a gratidão que podemos ter para com nossos pais, somente o esforço para o pagamento pode ser considerado virtuoso. No ocidente, nos parece, o mero sentimento de gratidão é visto já como uma virtude. A concepção de virtude na visão ética japonesa está diretamente relacionada não com o simples sentimento, mas efetivamente com o esforço que se faz (praticamente) no sentido da gratidão.

Essa perspectiva acentua e evidencia a necessidade de reconhecimento da dívida e, portanto, da culpa em não saldar o débito de ação. Nesse sentido fica mais evidente a culpa de quem não se adequa a estes valores, isto é, a culpa do indivíduo é evidenciada socialmente com mais ênfase e isso não pode ser motivo para sentimentos de injustiça. Essa perspectiva interpretativa é importante porque, se relacionada com nossa cultura, revela uma distinção no aspecto da aceitação da culpabilidade existencial.

Há no ocidente, sobretudo depois da crítica à religião e às formas de poder exercidos sobre o indivíduo uma resistência à ideia segundo a qual podemos ser culpabilizados por alguma instância distinta da formalidade da lei (causalidade formal). Isto é, somente admitimos culpa em relação a algum delito por nós cometido que tenha sido referido pela norma constituída e por nós mesmos aceita. Esta concepção está na base do que denominamos “Estado Democrático de Direito” e suas origens, sabemos, remontam às noções de autonomia e liberdade propagadas pelo esclarecimento.

A perspectiva oriental introduz uma concepção de extremamente diferente de culpabilidade. Ela se assenta na existência mesma e não apela a transcendência para sua

afirmação e legitimidade. A imputação do homem é legítima porque ele se endivida assim que nasce, assim que começa a depender do outro humano ele assume seu débito. Se posteriormente, em idade de consciência moral, negar sua condição e sua essência imputável, será duplamente culpado. O *gimu*, é o termo usado para designar a obrigação tida “como o cumprimento de obrigações íntimas para as quais se nasce.” (Benedict, 1972). Já o “Giri para o mundo pode ser aproximadamente descrito como o cumprimento de relações contratuais”, ligados à vida social, econômica e jurídica.

A explicação para essa natureza imputável, no quadro das obrigações da cultura japonesa pode deixar mais claro esse ponto.

O débito inato no caso dessa perspectiva ética é aquele contraído passivamente. O recebedor passivo é o indivíduo ao nascer, pois recebe os cuidados de outrem. Antes do *on* dos pais (*oya on*), no entanto ele recebe o *on* do imperador (*ko on*). Depois o *on* do chefe e o *on* do professor. Os *ons* aceitos são um retrato do que é a evolução da vida do indivíduo. Todos estes se tornam “os homens do *on*” para o indivíduo.

O quadro de obrigações relativas aos *ons* recebidos descreve uma linha de débitos cujo saldo, em alguns casos como o *on* filial em relação aos pais, pode ser concebido como impossível, não somente para mente escrupulosa, mas também para uma concepção mais “ideal” de débito (débito em relação à vida).

A ideia de um débito que não comporta um pagamento introduz uma noção de culpabilidade natural e existencial inextinguível que, se não deve ser interpretada tragicamente como uma culpa que exige redenção e expiação, determina um dos fundamentos do quadro de valoração das ações humanas. É nesse sentido que a concepção de virtude se baseia mais em um aspecto prático em relação ao débito do que em relação à intencionalidade ou a qualquer noção de sentimento ou de idealidade que possa ser representado pela linguagem ou pelo discurso do agente. A exigência da manifestação prática da contrapartida da obrigação, em ações, mostra o pragmatismo inerente a noção de virtude e explica o rigor com o qual o oriental lida com seu quadro de valores tradicional.

Nesse sentido, a meu ver, a ideia de culpabilidade é aceita com mais facilidade em uma cultura que se baseia nesta concepção que atribui a origem culpa à natureza das relações humanas e sociais. Não é preciso que se estabeleça e se legitime uma esfera transcendente de imputação das ações humanas para que a noção de culpabilidade se mostre como uma

constituente legítima da experiência humana, pelo contrário, toda a crítica que foi inspirada no combate à imputação dogmática se levanta exatamente contra essa suposta necessidade de um juiz externo transcendente e as culturas religiosas do oriente já apontavam, desde suas origens, para uma concepção de justiça distinta dessa noção de tribunal inquisitório do homem e de orientação do tempo no sentido de um julgamento final, de uma noção de culpabilidade orientada por uma hamartiologia e por uma escatologia.

Toda essa exposição pode nos levar a algumas conclusões. Se considerarmos como legítimas as contribuições de outras perspectivas ético-morais, características de outras formas de conceber e justificar as origens do sentimento de culpa, como a perspectiva oriental apresentada aqui, podemos, sem incorrer ou apelar para dogmatismos metafísico-teológicos, afirmar, que a existência humana é baseada legitimamente em uma noção de dívida e culpabilidade, a crítica e a destituição da narrativa imputatória característica do discurso teológico dogmático pelo pensamento moderno e contemporâneo ocidental não anula a validade das considerações éticas baseadas na noção de culpa existencial.

A meu ver, a análise dos aspectos culturais relativos à ética e à moralidade na cultura japonesa, como o estudo realizado por Benedict, fornece elementos de inegável valor para uma contraposição à tese da ilegitimidade de qualquer imputação inata do ser humano. A estrutura imputativa característica do *ethos* oriental se opõe, ainda que não no mesmo registro de imputação e redenção aos argumentos segundo os quais a culpabilidade humana é injustamente atribuída a seres que são mais vítimas de um determinismo natural em suas ações do que propriamente seres absolutamente livres em sua capacidade de deliberar sobre os atos e consequências.

A tese que advoga a necessidade de retorno à uma ideia de inocência do devir, como defendida por Nietzsche, e que se sustenta na crítica segundo a qual toda a metafísica de inculpação elaborada na tradição judaica e cristã constitui o resultado de um ímpeto punitivo desmedido e ilegítimo, que representaria, em última instância, um ressentimento contra a própria forma do devir, pode-se contrapor a constatação segundo a qual a atribuição de culpabilidade ao humano não tem origem somente na sanha punitiva sacerdotal.

Outras formas de origem, fundamentação e legitimação da culpabilidade humana são amplamente aceitas em culturas que não sofreram a influência determinante em seus

destinos culturais da cultura judicativa e da, como considera Ricoeur, da “tradição penitencial”.

A culpa, mesmo aquela que é denominada inata, tem, como vimos, origens relacionais-existenciais plenamente legitimados pela forma e estrutura das relações humanas, ela não depende apenas de uma ideia de juiz supremo, casta sacerdotal e ímpeto punitivo ressentido.

O que é se mostra de difícil refutação em relação a natureza culpabilizada da experiência humana é que a existência de um ser interdependente e social como o homem necessariamente dá origem a relações de compromisso e responsabilidade que, diante da também inevitável falibilidade previsível e funcional do ser humano, preveem sempre tanto o sentimento quanto alguma forma de culpa que, de fato e legitimamente, possui fundamento legítimo do ponto de vista de sua racionalização. Toda a forma de falha humana em relação às obrigações e responsabilidades dá origem a sentimentos e acusações de culpa e ineficiência.

Todo sentimento de incapacidade de adequação à normas sociais e exigência culturais pode originar formas de imputação, veladas ou francamente abertas e expressas pelos costumes, conscientes ou inconscientes, justificadas ou injustas, patológicas ou consideradas normais. A falibilidade é um motor de produção de culpabilidade. Como vimos, essa ética não necessita de um juiz supremo, mas faz da experiência cotidiana, familiar, social o ambiente propício à inculpação do indivíduo.

O fato de ser uma ética isenta de um princípio de um juiz transcendente, de um Deus acusador, não significa que ela proporcione um ambiente menos sufocante no que diz respeito à culpabilidade humana. A ética da eficácia pode ser tão acusatória quanto a ética do pecado. Assim como os advogados de Deus foram os maiores juízes dos homens pois o condenam pela criação do mal e decretaram a culpabilidade humana redimida apenas pela interferência exterior da graça, a ética da eficácia produz os tribunais econômicos sociais nos quais os réus serão julgados pelos seus desempenhos no jogo social.

Essa visão de culpabilidade pode ser ainda pior do que a propagada pelos sacerdotes pois como vislumbrou Walter Benjamin no fragmento “O capitalismo como religião”, a religião capitalista se caracteriza como um culto culpabilizador (*verschuldend*) não expiatório. A ética da eficácia produziu mais tribunais que a santa inquisição e para os

que são convocados a seus tribunais não há esperança de redenção pois não há transcendência nos fundamentos da acusação.

4.4 Hans Kelsen e a noção de culpa a partir do princípio de retribuição.

Uma de nossas hipóteses é a de que se pode sustentar que a culpa, no contexto da legitimação de uma ordem moral do mundo na filosofia de Schopenhauer, é, também, em certo sentido, o nome que se dá à causa do sofrimento e não somente à uma dívida que um agente livre contrai por seus atos. O conceito de culpa e o conceito de causa se equivalem no contexto da imagem do tribunal do mundo (a imagem da balança que pesa sofrimento e culpa). A culpa seria, no sentido do equilíbrio proposto por Schopenhauer, o conceito que sustentaria a negação de um amoralismo e, por outro lado, o ponto que estabeleceria um equilíbrio compensatório para o sofrimento.

Essa interpretação, de culpa como equivalente do pecado, ou mesmo como equivalente da afirmação da vontade, no sentido de causa de sofrimento, pode estar baseada em uma concepção da natureza que considera um princípio de retribuição como elemento intrínseco à causalidade natural e teria origem em concepções primitivas, pré-científicas, da natureza, mas que continuaria, de uma forma ou de outra, em concepções filosóficas e que compõem, sem dúvida, a concepção fundamental das religiões tradicionais. Hans Kelsen desenvolve uma análise dessas concepções na obra *"Society and Nature: A Sociological Enquiry"*. Nesta obra, Kelsen descreve sua compreensão da evolução histórica da estrutura do pensamento do homem primitivo para o racionalismo atomista do homem moderno. Segundo Kelsen, a sociedade e a natureza podem ser objetos de uma pesquisa que considera a existência de visões primitivas das leis de causalidade e retribuição que atingem até as últimas realizações no conhecimento da própria física e até mesmo sobre a probabilidade estatística. O homem primitivo, segundo Kelsen, possui uma consciência particular de sua vontade e tende a atribuir uma implicação dessa vontade a todos os processos notáveis que ele não pode explicar de outra forma. Ernst Mach explica exatamente a mesma questão, embora ele se refira ao "homem natural" (*Naturmensch*) em oposição ao homem cultural (*Kulturmensch*). "Essa tendência a observar tudo como é semelhante a nós, com a vida, com a alma, é transmitida a todos os objetos úteis ou prejudiciais da maneira explicada (atribuindo vontade) e leva ao fetichismo". Segundo Kelsen, o "homem primitivo" não compreendeu a natureza como guiado pelas leis da causalidade como a concebemos hoje. Em vez disso, os "povos primitivos" entenderam o mundo - a sociedade e a natureza - como um todo que eles identificavam como guiados pelo princípio de retribuição. Por estas razões, a

caracterização habitual do homem primitivo como "homem em estado de natureza" ou "homem natural" não seria adequada. Nada lhe parece "natural" porque tudo, assim que ele procura explicar, é "artificial" ou "feito", não necessariamente por ele, mas por seus companheiros ou mesmo por seres sobre-humanos; um exemplo típico é a interpretação da morte como assassinato ou como punição. A retribuição constitui, nas palavras de Kelsen, uma ideologia e a "norma básica da sociedade primitiva". Isto, em essência, também é como se conceberá, muito mais tarde, a definição de lei: "Como uma "norma", a lei é o significado específico de um ato de vontade dirigido a um comportamento humano definido". De acordo com Kelsen, o homem primitivo não tinha o sentido de uma conexão objetiva entre fatos determinados pelas leis da causalidade puramente física. O pressuposto de um conceito de força impessoal que provocou um nexo causal exigiu um grau de abstração científica desconhecida para o homem primitivo. Assim o homem primitivo possuía uma mente essencialmente animista. Isso estaria relacionado com a presença reduzida do elemento racional no homem primitivo, cuja mente, de alguma forma, era sentida como sendo governada pelo emocional. Se algo acontecesse que exigisse uma explicação na mente primitiva - e isso seria apenas algo que tocaria diretamente seus interesses - ele não se perguntaria qual seria a causa física do ocorrido, mas antes "quem" seria o "responsável" pelo que aconteceu. Kelsen parece afirmar que, embora em termos diferentes, esse homem primitivo é um "monista para quem tudo é normativo".

A afirmação de Plínio que Demócrito reconheceu apenas duas divindades (Poenam e Beneficium) (punição e recompensa) é bastante compreensível. Quando Aristóteles retratou a lei atomística da causalidade nessas palavras: "que nada acontece casualmente, mas que tudo o que falamos nesse sentido tem uma causa definida (ti aition) e quando, em Demócrito e bem como em qualquer outro lugar na filosofia antiga da natureza "causa" significa aitia, então não se deve esquecer que o significado original dessa palavra era "culpa". A causa é responsável pelo efeito. Essa conexão interna dos elementos da lei da causalidade e a ideia de uma conexão tão interna entre causa e efeito não teria desaparecido do pensamento moderno sobre a ciência natural." (Kelsen, 1943, p. 248)

Kelsen explica, em nota, que a doutrina da retribuição, ou melhor, o princípio de retribuição como uma norma básica de todo sistema da ética, foi um elemento principal do pensamento grego. No capítulo VII de "*Society and Nature*" designado "*The Emancipation of the Law of Causality from the Principle of Retribution*" Kelsen, explica

que na metamorfose do princípio da retribuição para a lei de causalidade, duas tendências têm uma importância extraordinária. A necessidade de explicação da mente primitiva é limitada aos fatos que diretamente afetam seus interesses individuais. Estes são os fatos que ele, com sua consciência orientada coletivamente, considera útil ou prejudicial para seu grupo. Esta motivação, pressiona-o para a interpretação. Assim, o indivíduo interpreta os fatos prejudiciais como punição e os fatos benéficos como recompensa. O intérprete julga a partir de sua vontade e de sua satisfação. Sendo assim, pode-se afirmar que o mundo é objeto de interpretação física e moral, não necessariamente dissociadas em si mesmas em duas esferas distintas de possibilidades de juízos. Com o avanço dos componentes racionais da consciência individual à custa da emocional, o círculo de fatos a ser interpretado é ampliado e inclui objetos que não estimulam imediatamente sentimentos de prazer ou dor. Homem agora tenta interpretar todos os fatos, mesmo aqueles que não tinham importância direta para a vida física de seus companheiros. A curiosidade do homem, seu desejo de entender o mundo que o rodeia, aumenta. O gosto para investigação e, portanto, para a ciência como atividade humana independente surge. Consequentemente, os fatos já não poderiam ser concebidos como punição ou recompensa no sentido original e mais estrito. Punição e recompensa tornam-se o "efeito" e não pode mais estar conectada com erro e mérito. Anteriormente, a regra fundamental era: "Sem punição sem culpa" (a culpa do malfeitor). Depois disso foi, "Sem evento sem culpa", a culpa significa a causa. Como já foi observado, a palavra grega *aitia* significa ambos: culpa e causa. O efeito ainda estava relacionado com a causa e, da mesma maneira, punição estava relacionado ao erro e recompensa relacionada ao mérito. Como o efeito, como um tipo de punição ou recompensa, estava relacionado com a causa, concebida como uma espécie de erro ou mérito, a conexão manteve o caráter de necessidade absoluta, de *Ananke*. O termo *Ananke* significa "força", "restrição", "necessidade", na mitologia grega, era uma antiga deusa da inevitabilidade, mãe das Moiras e personificação do destino, necessidade inalterável e *factum*. Na literatura clássica, a palavra também é usada como fatalidade ou destino (*ανάγκη δαιμόνων*, o destino "pelos *daemones* ou pelos deuses"), e pela compulsão extensiva ou tortura por alguém superior. A palavra é muitas vezes personificada na poesia como Simónides de Ceos: "Nem mesmo os deuses podem lutar contra *anánkê*". *Ananke* é a deusa primordial da inevitabilidade, e ela está entrelaçada a seu companheiro *Aeon*, o deus do tempo, desde o início dos tempos. Eles representam as forças cósmicas eternas do Destino e do Tempo.

Juntamente com a generalização da noção de lei, existe uma certa objetivação, que consiste no fato de que o egocêntrico, ou mais O ponto de vista sociocêntrico é abandonado na interpretação da natureza. A natureza é interpretada de acordo com o princípio de retribuição, fenômenos, na medida em que exigem explicação, estão relacionados para o indivíduo ou seu grupo, uma vez que o grupo é coletivamente responsável. Quando o princípio da retribuição é generalizado e assume o significado da causalidade, os fatos, como efeitos, estão relacionados com outros fatos como causa. Em tais circunstâncias, esses fatos não apenas refletem o comportamento de indivíduos contrários ou em conformidade com as normas da ordem social. A causa da causalidade não é mais liga o evento natural ao membro individual da sociedade, assim como o princípio de retribuição, mas sim conecta fatos na natureza, já que estavam. O objeto da cognição está assim separado do seu objeto. Causalidade não é uma conexão central de fatos, como o princípio da retribuição; é uma associação periférica. O último remanescente do antropocêntrico, isto é, sociocêntrico, interpretação da natureza conectada com o princípio da retribuição, a concepção ptolemaica do universo com a Terra como ponto central, desapareceu com a introdução de puro pensamento causal na astronomia de Copérnico e Kepler

Juntamente com a emancipação da lei da causalidade do princípio de retribuição ocorreu o divórcio das noções da natureza e a sociedade. A natureza parecia ser uma parte da sociedade quando foi interpretada de acordo com o princípio da retribuição. Após a extensão do princípio da retribuição à lei universal, que ainda era considerada uma norma e o modelo original de todas as leis sociais, a natureza apareceu como um modelo de uma sociedade ideal, já que era uma ordem absolutamente justa, em contraste com a qual a sociedade humana parecia uma cópia imperfeita. A ideia da natureza como a sociedade ideal surge especialmente na teologia cristã. Nesta, as normas de ordenação divinas, se aplicam a natureza – regulando as ações dos animais e a causalidade nos seres inanimados, mas não se aplicam aos homens, por isso não preveem sanções (à natureza). A onipotência de Deus, em relação à natureza, exclui qualquer desobediência e, portanto, torna as sanções supérfluas. A natureza é a sociedade perfeitamente obediente. Neste ponto, existe uma diferença fundamental entre a teologia cristã e a antiga teologia grega. Segundo esta última, o poder da autoridade divina se manifesta não no fato de que a natureza não pode violar a lei divina que prescreve, mas no fato de que todas as violações, sem exceção encontram sua punição. Daí a lei universal é formulada por Anaximandro

e Heráclito como lei penal. Mas a ideia de que é impossível desobedecer às leis estabelecidas por Deus é mantida pela teologia cristã apenas em relação à natureza, não em relação à sociedade, ou seja, não em relação ao comportamento humano. Nesse contexto, a possibilidade de violar as leis divinas, a existência do mal, do pecado, é muito evidente. Aqui, e somente aqui, não em relação à natureza, o problema da teodiceia surge. Portanto, aqui, e somente aqui, a teologia é obrigada a admitir um limite da onipotência de Deus. Para explicar a existência do pai, a teologia estabelece a ideia de liberdade da vontade humana. Somente o homem que vive em sociedade tem um livre arbítrio; tal coisa não existe na natureza. Daí apenas as leis divinas que se referirem à sociedade tem o caráter de normas que fornecem punição e recompensa. O princípio da retribuição continua a ser a base deles, enquanto não faz parte das leis divinas direcionadas à natureza. Assim, um certo dualismo da natureza e da sociedade surge dentro da visão teológica do mundo. O livre arbítrio do homem significa não apenas um limite de onipotência divina, que a teologia, obviamente, tenta disfarçar, mas também uma restrição do princípio da causalidade, que a teologia enfatiza. A posição excepcional concedida ao homem dentro da natureza constitui uma contradição aberta no sistema teológico. Nesta contradição o dualismo teológico da natureza e da sociedade se origina. Isto é um dualismo intra-sistemático. Pois ainda é um dualismo da lei natural (no sentido de uma ordem jurídica natural) e a sociedade, ou seja, de direito natural e lei positiva. A ideia de "lei natural" como uma ordem jurídica natural é essencialmente ligado à ideia de que a natureza é uma criação de Deus, que suas leis são uma expressão da vontade de Deus e, portanto, são normas; consequentemente, essas leis são essencialmente semelhantes as sociais, ou seja, legais, leis cujo verdadeiro conteúdo resulta da ordem da natureza. Com a emancipação da causalidade da retribuição e da lei da natureza a partir da norma social, a natureza e a sociedade revelam-se dois sistemas totalmente diferentes. A ideia de um sistema de normas que regula comportamento humano e sociedade constitutiva como uma ordem totalmente diferente das leis da natureza é possível sem a ficção da liberdade de vontade e, portanto, sem contradição com o princípio da causalidade. A partir deste ponto de vista, a sociedade e a natureza são dois sistemas diferentes, cuja diferença baseia-se no fato de que os fenômenos, e especialmente comportamento humano, são interpretados de acordo com dois tipos essencialmente diferentes de "leis". A ideia de uma lei natural (no sentido de um direito "natural" legal ordem), a lei de uma sociedade natural cuja ordem corresponde à de natureza torna-se impossível. É incompatível com o pressuposto dualismo da natureza e da sociedade. A

ideia de lei natural, como nós temos visto, pressupõe um dualismo dentro da natureza concebida como uma sociedade universal; A sociedade humana real, inadequada, é contrastada com o ideal de sociedade cósmica. É o antagonismo do homem e de Deus, do empírico e o transcendental. Com a emancipação do causal da interpretação normativa da natureza, isto é, a natureza como a criação de Deus e sob o domínio da vontade divina, o antagonismo do empírico e o transcendental desaparece da esfera da ciência. Consequentemente não há mais espaço para uma visão da natureza por trás ou acima de uma ordem legal. A filosofia de Schopenhauer se localiza neste momento de desenvolvimento do espírito especulativo. Momento em que se negou a relação causal entre uma transcendência e os acontecimentos físicos na natureza, mas que ainda não se consegue pensar a natureza como uma instância isenta de uma ordem ou significação moral. Tal concepção abriria as portas para uma possibilidade de interpretar o sofrimento como um evento sem um sentido ético, isto é, sem uma lógica de culpabilidade. O dualismo da natureza e da sociedade não é de modo algum o último passo na evolução da ciência. No decurso de uma análise crítica da natureza da norma, esse dualismo também se torna problemático. A reivindicação de um "deve" a um significado completamente diferente do "é", isto quer dizer que a reivindicação da norma para ser uma lei da sociedade diferente e independente da lei da causalidade como lei da natureza, é caracterizada por certos teóricos como uma mera "ideologia" por trás da qual os mais concretos interesses de indivíduos e grupos estão ocultos. Se esses indivíduos e os grupos chegam ao poder, eles representam seus interesses como "normas". O dualismo da natureza e da sociedade é substituído pelo da realidade e pela ideologia. Para a sociologia moderna, um evento social aparece como parte da realidade, determinado pelas mesmas leis que um evento natural. Nenhuma diferença essencial entre leis naturais e sociais, entre as leis que determinam natureza e as leis que determinam a sociedade, existe tão logo a própria lei natural renuncia à sua reivindicação de necessidade absoluta e satisfazem si mesmo como uma afirmação de probabilidade estatística. Não há obstáculo fundamental para impedir que a sociologia atinja esse tipo de lei em seu próprio domínio. Na especulação religiosa, a natureza era parte da sociedade e era ordenada de acordo com a lei da retribuição. Após a completa emancipação da causalidade da retribuição na noção moderna de lei, a sociedade é - do ponto de vista da ciência - uma parte da natureza.

O termo *Vergeltung*, aparece em praticamente todos os textos que tratam da apropriação do dogma do pecado original, da explicação da peculiaridade da tese sobre a justiça eterna

e nos contextos que tratam da culpa e na economia interna das teses sobre o julgamento do mundo e a ordenação moral. O termo é utilizado por Schopenhauer sempre em contextos conceituais nos quais o termo culpa está implicado. O tradutor da versão brasileira do Mundo como vontade e representação, Professor Jair Barbosa, traduz em diversos contextos o termo *Vergeltung* pelas palavras: retaliação, pagamento, retribuição, expiação, recompensa, represália, sanção. No decorrer do estudo pretende-se elencar as citações e analisar as referidas passagens a partir da interpretação de Kelsen.

A questão que colocamos, a partir dessa exposição da interpretação das teses de Hans Kelsen sobre a retribuição e a culpa, é se podemos aplicar tal interpretação à filosofia de Schopenhauer sem incorrer em anacronismos, dogmatismos e mesmo em alguma forma de incompatibilidade epistemológica entre as perspectivas filosófica do mestre de Frankfurt e a análise do jusfilósofo. Se não há incompatibilidade, a interpretação de Kelsen poderia nos fornecer um caminho para a compreensão da hesitação de Schopenhauer em assumir uma visão amoralista em sua interpretação do mundo.

Para ser fiel ao projeto filosófico de Schopenhauer deve-se, sem dúvida, considerá-lo como uma metafísica imanente, como já foi anunciado e reiterado aqui. Todavia, acredito que seja possível conciliar a interpretação da imanência de sua filosofia com a hipótese de que de sua metafísica da vontade guarda elementos da apontados na interpretação de Kelsen no sentido de aproximar ou mesmo conceber a noção de culpa da ideia de retribuição, assim como expõe Kelsen.

Algumas questões se impõem, de saída, a meu ver, como importantes:

Seria preciso desvincular a interpretação sobre a natureza da filosofia da natureza em Schopenhauer para compreender como essa concepção de retribuição pode ter se incorporado em sua filosofia. Seria necessário, então, estudar a filosofia da natureza de maneira separada da filosofia da religião na obra do filósofo?

Seria possível vincular a filosofia da natureza e a filosofia da religião em um mesmo estudo e associar, de um lado o vínculo com a influência da obra de Lutero sobre algumas questões sobre a liberdade e a culpabilidade paralelamente ao estudo da concepção de retribuição proposta por Kelsen?

Capítulo 5. A herança de Nietzsche: ainda os alemães (Século XX): culpa, genealogia e sentimento de culpa.

5.1 Heidegger e a questão da culpa.

Sob o ponto de vista da história, relação e encadeamento das doutrinas éticas do ocidente uma das questões mais pungentes que na filosofia contemporânea toma corpo como um ponto de convergência incontornável, e que mobiliza até hoje uma série considerável de estudos sobre a obra de Heidegger e mesmo, é importante dizer, a esperança de muitos intelectuais do ocidente, é a de saber sobre a possibilidade que a “analítica do *Dasein*” teria em apresentar respostas para questões éticas que tiveram seu surgimento no contexto da metafísica tradicional. Na linguagem de Heidegger, as doutrinas metafísicas teriam se desenvolvido no contexto caracterizado pelo discurso filosófico caracterizado pelo “esquecimento do ser” representado em pela tradição metafísica do ocidente e por sua tentativa de superação anti-metafísica que se inicia com Nietzsche e tem em Heidegger um autor fundamental.

Entre essas questões a pergunta sobre a possibilidade de uma imputação ao ser humano baseado em algum fundamento legítimo, com uma possibilidade de justificação existencial, teórica de fundo, é uma questão de destaque, pois a metafísica tradicional em uma de suas vertentes mais influentes o platonismo-cristão ou a tradição teológica agostiniana, apontou para uma imputação do homem baseada em uma noção de natureza humana, de essência. Por esse motivo, a questão da culpa e da culpabilidade humana é uma questão essencial nos estudos sobre a filosofia de Heidegger.

A esperança mencionada acima se baseia na ideia segundo a qual a analítica do *dasein*, por representar uma abordagem da questão do ser do mundo e do ser do homem de maneira distinta da abordagem tradicional da metafísica, apresentaria recursos, soluções e respostas mais legítimas para questões éticas que foram respondidas com base em uma dogmática que sofreu um processo de corrosão (deslegitimação) pela crítica filosófica moderna e contemporânea (modernidade tardia). As apostas sobre o projeto heideggeriano, portanto, foram altas. A esperança de alguns era a de que Heidegger apontaria uma saída para alguns dilemas da ética uma vez que ele apresentou uma nova maneira de pensar o ser e o “ser-aí no mundo” característico do homem (*dasein*) sem os

fundamentos com os quais o pensamento metafísico atrelava a definição de humanidade com uma esfera imputativa transcendente.

Esta possibilidade apontava para uma libertação das amarras, dos enganos e das inconsistências dogmáticas características da forma tradicional de pensar o homem, mas também trazia para o cenário da ética a expectativa por uma nova fundamentação que preservasse elementos necessários à estrutura da vida social como o princípio de responsabilidade, direitos humanos e a própria estrutura jurídica, mas que ultrapassaria a perspectiva moral de matriz platônica assimilada pela tradição do cristianismo, sobretudo pelo trabalho de sistematização teológica dos conceitos de livre-arbítrio e de pecado original efetuado por Santo Agostinho a partir do quinto século da era cristã. Esta perspectiva, segundo as interpretações voluntaristas do século XIX, sobretudo aquela desenvolvida por Nietzsche, teria dado origem ao processo de apequenamento do homem, caracterizado pelo ressentimento em relação ao devir, inimigo de qualquer forma de afirmação do vir-a-ser como passagem do tempo e em franco conflito com sua natureza e com o mundo (ética de Schopenhauer). Este inimigo o devir, o homem do niilismo, é um moralista, mas sua moral é negativa, sua afirmação da ordem moral do mundo necessita de um bode expiatório para o problema do mal e do sofrimento. Na forma como vimos até então, a culpa ocupa um papel central nessa que foi denominada por Nietzsche uma “metafísica de carrasco” (*Metaphisik des Henkers*) na obra “Crepúsculo dos ídolos”. Como resultado desse processo, como sabemos, a imputação, ou a responsabilidade pelo sofrimento originado pelo devir, em suas várias formas, recaiu sobre o homem. Assim, a inculpação existencial do homem passa a ser um elemento determinante da cultura ocidental em suas matrizes metafísicas fundamentais. A partir da filosofia de Nietzsche, a partir da qual pode se delinear uma tentativa de reação à inculpação humana pelo devir e pelo sofrimento, passa-se a pensar a filosofia como uma nova possibilidade de determinar valores que libertariam o homem de sua ilegítima imputação metafísica. O motivo da esperança citada neste início é a inegável influência do pensamento de Nietzsche sobre a característica pós-metafísica da filosofia de Heidegger.

Também era uma esperança daqueles que acompanharam a evolução da influência do pensamento de Nietzsche sobre o ocidente, que com a filosofia de Heidegger obtivéssemos uma continuação do projeto anti-metafísico e anti-judaico-cristão de negação e superação da acusação do homem como responsável pela introdução do mal

no mundo, tese sustentada, de uma forma ou de outra, por todo o percurso do pensamento ocidental sob influência da teologia agostiniana. Essa esperança considerava não somente o projeto de “Ser e Tempo” como também uma superação das perspectivas estabelecidas por uma visão do humanismo ocidental. É notória a crítica que Heidegger efetua em sua “Carta sobre o Humanismo”, endereçada à Jean Bufret. Nesse trabalho Heidegger elabora algumas críticas à concepção de humanidade características da tradição filosófica ocidental, sobretudo aquelas relativas à ideia de essência e origem humana. Para Heidegger todas as formas de humanismo retiram o homem de seu elemento próprio e o introduz em uma concepção metafísica típica. Como animal racional com Aristóteles, como ser social com Marx e como filho de Deus (criação divina) com a tradição do pensamento cristão. Para Heidegger, no entanto, o homem não é “substanciável” na forma em que foi determinado e condicionado a pensar a si mesmo: “a essência do homem não é uma substância” (e além disso a concepção de surgimento como criatura é negado “o homem não é uma coisa simplesmente dada”. (Heidegger, 2006)

Em Ser e tempo, Heidegger questiona a "essência do homem" nestes termos:

Está em questão todo o ser do homem, que se costuma apreender como unidade de corpo, alma e espírito. [...] Quando, porém, se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos de ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser. [...] ao se determinar a essência deste ente 'homem', a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como 'evidência', no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas... (Heidegger, 2006, p. 92-93).

A forma de pensar característica das “filosofias da substância” representam uma forma de esquecimento do ser e do ser do homem (*dasein*) em favor de uma concepção que privilegia o ente. A substantivação da ideia de essência do homem representa um problema para Heidegger. Assim, a caracterização do homem como racional, social, culpado representam formas de apropriação de uma concepção do ente que é lançado no

mundo. Para Heidegger, antes de tudo e de toda a definição metafísica, “O homem é um ser no mundo”. Essa concepção é, por mais simples que possa parecer, é uma concepção que pretende superar o modo até então utilizado para se dizer o homem.

Para dizer com mais proximidade e sem esquecimento e equívoco qualquer coisa sobre o homem é necessário conectá-lo com o destino do Ser. Negar a substancialização equívoca da metafísica exige uma investigação sobre a origem dessa substancialização. De certa forma foi o que tentamos fazer neste trabalho em relação à noção de culpa. A substancialização dogmática do homem como criatura, como ser dotado de livre-arbítrio, como ser destituído de sua antiga origem, como podemos acompanhar na evolução de nossa jornada descritiva das formas de inculpação demonstra como a concepção crítica de Heidegger em relação ao pensamento metafísico é pertinente.

Tanto em *Ser e Tempo* quanto em “Os problemas fundamentais da fenomenologia” a própria terminologia que Heidegger emprega para contornar as ciladas substancialistas do pensamento anunciam, ou sugerem, uma esperança a renovação de pensamento já aventada aqui no sentido de uma nova perspectiva ética. Há uma promessa do novo em Heidegger e isso é inegável. Mas será que o próprio Heidegger acreditava na possibilidade de pensar o ser de maneira radicalmente distinta da metafísica? E de, sobretudo, pensar o homem sem que as referenciais de falibilidade, erro, inconstância, desvio, incerteza e abertura (liberdade) fossem determinantes da caracterização. A própria ideia de caracterização já implica uma lógica que foi por ele mesmo questionada como incontornável (*Unumgänglichkeit*).

Pensar o homem como existente fora do mundo dos entes é antes de tudo uma forma de pensar o homem como o fizeram Platão retirando a mente do “mundo cotidiano das sombras” e Descartes ao isolar a *res cogitans* em um ambiente distinto do mundo das paixões. Esse retorno metafísico à tendência de separação entre uma esfera que pensa (mente) com independência a esfera das ações (corpo) é a matriz a partir da qual surge a possibilidade de uma lógica de imputação. Assim, em diversos momentos da história do desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental se consumou uma chancela filosófica para uma noção teológica de inculpação humana.

Se Heidegger insiste na ideia de uma cotidianidade mediana do Dasein, isto é, da inserção no mundo dos entes do ser-aí do homem e de sua destinação ligada à sua lida cotidiana e inevitavelmente ligada à ideia de ser no mundo, antes de qualquer definição de ser do

homem em relação à sua origem, por exemplo, ele está negando a ideia de origem divina e de uma origem decaída. O ser lançado no mundo para Heidegger não significa uma queda no sentido teológico de decadência. A tradicional separação que efetuou a metafísica entre corpo e alma e mesmo entre sujeito e objeto como a forma canônica, definitiva, única e verdadeira de perceber o ser é negada. Nesse sentido, a noção de alma não é mais válida e se é exatamente esta noção que determinava a forma como se estabelece a relação de depreciação em relação ao corpo e consequentemente a forma como se interpretava no homem sua maneira de ser e o imputava por isso, o pensamento de Heidegger se desprende da tradição lógico-imputativa da metafísica. Dessa lógica imputativa nasceram as éticas do “dever ser” em franco contraste com o ser do homem. Quem nota com acuidade essa contradição é Schopenhauer em seu ensaio, não premiado, endereçado à academia dinamarquesa “Sobre o fundamento da moral”. As éticas do “dever ser” partem do pressuposto depreciativo do agir humano e, depois de formulado o juízo reprovativo, direcionam para algum ente a responsabilidade pelo mal, delito, erro, pecado. Como vimos, o lado mais fraco dessa relação será o corpo do homem, *locus* originário do mal do mundo.

Se se assume que a tradicional separação corpo e alma é descabida, se se pensa sobre o homem e o mundo a partir de uma nova ontologia e não de uma perspectiva segundo a qual o homem (a mente) está fora da existência a julgá-la, consequentemente o homem se percebe em uma perplexidade originária de estar e ser no mundo e não pode julgar essa experiência a partir de uma noção de humanidade pré-concebida, anterior ao próprio existir, anterior à própria experiência de estar lançado no mundo. Pensar o homem daquela forma é, de fato, o que para ele significa uma forma de esquecimento do ser.

Acredito ser prudente deixar claro, neste ponto crucial, que não nos é desconhecida a dimensão do problema que está implicado nessa questão e das consequências que o problema acarreta à própria linguagem e que aqui só poderemos abordar as questões da perspectiva da legitimidade da imputação do homem.

Mas, nos interessa aqui, mais do que nos distanciarmos desse problema, pensar o que parece ficar claro para Heidegger em um texto singular. Refiro-me a “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, texto originado de um diálogo de Heidegger com o Professor Tezuka da Universidade Real de Tóquio, no qual Heidegger afirma que “o modo de representação metafísica é, sob certo aspecto, inevitável” (Heidegger, 2003, p. 93) e que, portanto, a forma como se pensará o homem em relação

a suas ações e sua constituição prática, isto é, a possibilidade de estabelecimento de um *ethos*, sempre será baseado em uma apropriação metafísica do pensamento.

O diálogo de Heidegger com Tezuka, sobretudo em relação à função da arte revela a suspeita segundo a qual a perspectiva metafísica se manifesta também no quadro da idealização da arte oriental-japonesa. Como aponta Antonio Florentino Neto, “Segundo Tezuka, a arte japonesa aspira à “espiritualidade” e à “sensibilidade”, Heidegger teria lhe perguntado se este aspirar à “espiritualidade” não seria de natureza metafísica...Heidegger teria concluído a reflexão comparando este “aspirar” da arte japonesa com o caráter metafísico das ideias em Platão.” (Florentino Neto, 2008, p. 154) Ora, novamente uma esperança se anuncia para o estudante da forma como Heidegger pensa o homem e o ser.

A carta sobre o Humanismo.

Heidegger nega a substancialização do homem, com isso sua concepção de uma ética deverá mudar a forma como pensamos a ação, a responsabilidade e a culpa. Se a tradicional concepção de agente comprometido com uma substância corrompida, por exemplo, como na concepção do cristianismo, a noção de culpabilidade deverá tomar significação, validade e legitimação distintas.

O que deixa o caso Heidegger mais interessante é que paralelamente a toda essa articulação teórica complexa que mobiliza uma negação das tradicionais concepções de tribunal moral, prestação de contas em relação à opinião pública, proibidade intelectual etc., é a o fato de Heidegger nunca ter se retratado oficial e publicamente sobre sua adesão ao partido nacional socialista.

O que se apresenta como um perigo fundamental nesse contexto de negação da tradição metafísico-cristã e, portanto, da perspectiva moral que se cristalizou nas formas de apropriação culturais do ocidente, baseada na ideia de culpabilidade humana e da necessidade de redenção do homem, seja pela forma dogmático-religiosa, seja pela ideia de responsabilidade civil imposta pela normatividade positiva difundida pelo tradição do esclarecimento e, conseqüentemente, pela funcionalidade punitiva, não é somente a relativização dessa moralidade, mas a suspensão, de fato, da referência em relação à práxis ético-política. Uma filosofia que fornecesse fundamentos para uma superação da concepção de ordem moral fundamentada no humanismo seria, do ponto de vista do próprio humanismo, forma de pensar o homem que naturalmente adotamos na esfera intelectual e cultural em geral, seria claramente vista como um perigo para a própria

humanidade justamente porque, em tese, colocaria em risco as conquistas do humanismo traduzidas, por exemplo, em nossas formas liberais, republicanas e democráticas de pensar. O perigo de uma ética de superação do humanismo é, em última instância, o perigo de uma ética de superação dos ideais liberais de liberdade.

O caso de Heidegger é exemplar nesse sentido porque ele não efetiva em momento algum uma retratação pela sua adesão ao partido nacional socialista e, mais do que isso, reafirma, como fica claro no estudo de Trawny, inúmeros aspectos do antissemitismo.

Mais uma vez nos deparamos com o problema da etapa imediatamente posterior ao trabalho crítico da filosofia, que diz respeito à reconstrução dos fundamentos que sustentavam aquela área teórica e prática. No caso da crítica às formas metafísicas que fundamentam a ideia de culpabilidade humana, não se encontra a contrapartida ético-teórica que apontaria para novas possibilidades de pensar a culpabilidade sem se valer da noção de responsabilidade. Isto ocorre porque não é possível para o pensamento ético desatrelar o princípio da ação do princípio de responsabilidade no horizonte prático humano.

O que se viu depois de sua morte foi uma tentativa por parte dos estudiosos, por um lado de explorar as implicações de sua obra com graves problemas ético-políticos e, por outro lado, uma tentativa de descobrir na obra do filósofo uma alternativa ética ao desgastado universo dos valores tradicionais. Este contexto está diretamente relacionado como o que ficou conhecido, a partir da filosofia de Nietzsche como o advento do niilismo. "Niilismo está à porta: de onde provém o mais estranho de todos os hóspedes?"(Nietzsche, fragmento póstumo do inverno de 1885-86.)

O próprio Heidegger elegeu o niilismo como uma divisa incontornável do pensamento pós-metafísico e efetiva, a partir de seu longo estudo sobre a obra de Nietzsche, a incorporação de elementos da perspectiva trans valorativa de Nietzsche. O próprio projeto de *Ser e Tempo* incorpora o distanciamento do fundo metafísico característico da tradição na qual se desenvolveu o pensamento platônico-cristão. Este posicionamento de Heidegger o leva a uma postura na qual se divisam claramente as oposições entre teologia e filosofia. Para o filósofo, as duas tradições não estão em relação de enriquecimento mútuo, mas de franca e decisiva oposição em relação às concepções sobre o destino humano e, conseqüentemente, da definição de humanidade. A concepção de culpa é decisiva nessa oposição, pois é somente a partir de uma visão de legitimidade imputativa

que se pode avaliar as diferenças entre essas concepções e determinar o que se concebe como futuro humano.

Heidegger rejeita, portanto, toda inspiração judaico-cristã e retornará à tradição do pensamento grego a fim de encontrar uma alternativa a ideia de fundamento não mais na prerrogativa fundante do ente como um bem ou como uma instância racional ordenatória, sua busca será por uma forma de pensamento mais originário. Se em Nietzsche a filosofia se levanta contra uma valoração de matriz judaico-cristã e se Heidegger se alinha a aspectos dessa crítica dos valores e fundamentos advindos dessa tradição, os dois filósofos apresentam claramente uma posição “antijudaísta” na forma de conceber o mundo e o universo humano. O que se pergunta, hoje, é se o “antijudaísmo” de Heidegger teria se convertido em um antissemitismo.

Se a fortuna crítica relativa à obra de Nietzsche praticamente já estabeleceu sua absolvição em relação à acusação de antissemitismo²⁵, o mesmo não pôde ocorrer com a obra e a vida de Heidegger, pois tanto uma quanto a outra deixa claros indícios de uma adesão consciente e piedosa a algumas ideias do nacional socialismo. A edição dos “cadernos negros” (*Schwarzen Hefte*), ainda em curso na Alemanha, recoloca as expectativas e as notícias recentes não parecem favorecer o filósofo em relação à sua culpa política.

Um dos problemas centrais em relação ao julgamento nesse caso é a delimitação do que pode ser considerado antissemitismo e o que deve ser considerado como apenas uma negação e distanciamento da perspectiva moral judaico-cristã. Essa perspectiva determina, segundo Heidegger uma historicidade do ser e uma maquinação (*Machenschaft*). A historicidade do ser determinada pela tradição judaico-cristã tem como lógica de funcionamento a pressuposição de uma temporalidade baseada na ideia de um julgamento e de uma concepção de justiça divina. A maquinação é a metafísica chegada ao fim que levou o homem à condição de um agente da técnica política. Ora, essa dupla configuração deu origem a um maniqueísmo onto-histórico. A técnica moderna se torna o instrumento de dominação da própria hegemonia da visão maniqueísta onto-histórico, pois ela

²⁵ Lembremos, nesse sentido, entre inúmeros outros trabalhos, do conhecido texto de Antonio Cândido “O Portador”, de 1946, que pretende, a meu ver com sucesso, apontar para os equívocos da associação do pensamento de Nietzsche com o nazismo.

coordena e deflagra toda a mobilização do imperialismo político. O primado dos entes deu origem a uma condição existencial condicionada pela ideia de uma mobilização total (*Totale Mobilmachtung*).

O afastamento da perspectiva maniqueísta onto-historial, que representou um desfiguramento do ser pelo primado dos entes exige uma purificação em relação a essa tradição. O perigo maior que essa virada da filosofia heideggeriana propõe é abertura para a negação e o afastamento de princípios que orientam aquela tradição no sentido do humanismo, da universalização e da compaixão como princípio da ética. Esta questão nos leva a um tema que, se não sistematicamente evitado por pesquisadores do pensamento alemão contemporâneo, não é assunto dos mais discutidos por várias razões de cunho acadêmico. E a origem do problema remonta à filosofia de Nietzsche.

A purificação, (*Kartharsis*), passa pela negação e afastamento do humanismo cristão, carregado de compaixão e orientado por uma visão de universalidade, de um reino dos fins e de uma escatologia. Nesse contexto a culpabilidade é necessária na forma de uma acusação direcionada ao portador do livre-arbítrio, pois seu criador está fora da esfera de possibilidade de imputação. Uma culpa recai sobre aquele ente que age de forma imputável, mas que deseja agir de acordo com um ideal. Essa lógica produz a culpa existencial e esta passa ser uma característica essencial desse ente.

Heidegger vê, na experiência da segunda guerra a possibilidade de um retorno a uma possibilidade de decisão sobre a forma de pensar o ser. “guerra ou paz, democracia ou autoritarismo, Bolchevismo ou cultura cristã – mas sim: pensamento de sentido (*Bessinnung*) e busca de apropriação principal pelo Ser ou delírio de uma hominização final pelo homem desenraizado” (Heidegger, *Überlegungen IX* P. 16 In: Idem. *Überlegungen VII-XI GA 95*) (cadernos negros-considerações).

Aquele que ignora a necessidade dessa decisão de rompimento com uma tradição entra em uma espécie de delírio, segundo Heidegger, e essa decisão de rompimento passa por um juízo sobre a guerra. Nesse contexto as concepções de povo e raça passam a ter um significado determinante e a interpretação do significado da guerra se deslocam do terreno da tradição judaico-cristã. Os termos *Volk*, *Heimat*, *Vaterland*, *Blut*, (Povo, Província-lar, Pátria, sangue) foram instrumentalizados pelo nacional socialismo em função de suas concepções racialistas, afirmativas da vontade de dominação e discriminatórias. Além disso, a concepção de povo determinará um juízo sobre a alteridade, isto é, sobre os outros

povos. Hoje alguns autores tentam compreender como os termos podem ser recuperados pelos alemães sem que os resquícios ideológicos do nacional-socialismo ecoem em suas enunciações e sem associar imediatamente o termo com o ideário da ultradireita alemã. O problema linguístico, portanto, está longe de ter um fim no que diz respeito às significações desses termos. Nesse sentido, a filosofia de Heidegger sempre poderá ser interpretada, em perspectiva política, como um fundamento da direita alemã.

A raiz da história, de acordo com Ernst Bloch, "são as circunstâncias funcionais, criativas, transformadoras e transcendentais, e uma vez que ele se compreendeu e se estabeleceu em uma democracia real sem alienação e alienação, algo surge no mundo que beneficia a todos. na infância, e onde ainda não havia ninguém: pátria ". Atualmente, essa afirmação do filósofo do "princípio da esperança", de inspiração marxista, é mais difundida. Deixa claro que também existe um entendimento não-reacionário do "lar". Em geral, pode-se dizer que a interpretação do termo "pátria", "povo" ou "pátria" de extremistas de direita ou populistas de direita é apenas uma tentativa de aceitação. Também pode ser feita uma interpretação bem diferente. (Zudeick, 2018, p.14, tradução nossa)

Mas é na concepção de povo e do papel do povo alemão em relação à história do ser que se evidenciam características que marcam esse pensamento. “Somente o alemão pode poetizar, dizer de novo originariamente o Ser-só ele conquistará de novo a essência da ousia e conseguirá finalmente criar a lógica” (Heidegger, *Überlegungen II P. 16 In: Idem. Überlegungen VII-XI GA 95*), (cadernos negros-considerações).

A concepção de Heidegger sobre a história do pensamento e sobre o ser parte de princípio da existência de dois protagonistas, os gregos e os alemães. Os gregos iniciam o processo de pensamento do ser (a história da filosofia ocidental), os alemães estão no ponto histórico no qual o fim de uma apropriação do ser se manifestou como discurso (interpretação) hegemônica pode acontecer. Daí a ideia de decisão. É o pensamento alemão que teria recebido a missão de encerrar hegemonia da metafísica platônico-cristã. Essa missão determinaria a criação de uma filosofia purificada, uma “renovação da ousia”

e de uma lógica. Resta saber se Heidegger pensava, de fato, que o projeto nacional socialista teria envergadura para compreender e abarcar essa concepção.

Independentemente da possibilidade de absorção pelo nacional socialismo das concepções de Heidegger, a opção por uma nova perspectiva ética sobre a guerra e, consequentemente sobre a política, se manifesta claramente no pensamento de Heidegger. Em primeiro lugar, a título de exemplo dessa guinada de oposição, mas que não se configura como a única característica dessa nova perspectiva, a concepção contrária à perspectiva da cultura cristã em relação à ideia de guerra e de violência passa pela retomada e pela revalorização de um *ethos* heroico. Essa opção pelo *ethos* heroico não está representado especificamente pelo pensamento de Heidegger, mas representa um fundo a partir do qual ele dialogou tanto com Nietzsche quanto com Ernst Junger, assimilando e dialogando com tendências do pensamento abertamente contrárias às concepções tributárias de uma ética da compaixão e da não-retribuição.

A concepção segundo a qual o acontecimento da guerra representou um momento em que se pode afirmar uma decisão diante de uma catástrofe, não no sentido de um desastre, mas no sentido grego original de reviravolta, no sentido de uma catástrofe como um “suicídio do fundamento”. Novamente é o tema do niilismo que se mostra essencial para a compreensão desse contexto. A negação de um ordenamento moral do mundo a partir dos tradicionais fundamentos eleitos pelas doutrinas metafísicas, seja na forma teológica como uma ordenação transcendente, seja na forma ateísta, como no caso da filosofia de Schopenhauer baseada em um voluntarismo pessimista é o ponto de partida para uma perspectiva de retomada da afirmação de um *ethos* heroico.

A ideia de suicídio do fundamento, desenvolvida por Nietzsche configura-se como a própria história do niilismo e é expressa pela ideia de catástrofe. A concepção de catástrofe diz respeito ao movimento de auto-supressão não apenas da moral, mas também da ideia de ordenamento e de fundamento baseado em uma instância supra-sensível, em um ideal. A catástrofe é o próprio movimento do niilismo.

Em toda outra parte, onde o espírito esteja em ação, com força e rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal — a expressão popular para essa abstinência é “ateísmo” —: excetuada a sua vontade de verdade. Mas essa vontade, esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formulação mais estrita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo,

despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto âmago. O ateísmo incondicional e reto (— e somente seu ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas — é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus. (O mesmo desenvolvimento na Índia, em completa independência e por isso com algum valor de prova; o mesmo ideal levando ao mesmo fim; o ponto decisivo alcançado cinco séculos antes do calendário europeu, com Buda; mais precisamente, com a filosofia *Sankhya*, em seguida popularizada por Buda e transformada em religião.) (Nietzsche, *Genealogia da Moral*, pp. 153-154). Grifo nosso.

A concepção de catástrofe como um suicídio do fundamento é, a meu ver, uma das maiores intuições que Nietzsche legou ao pensamento europeu. A educação para verdade como um ideal e disciplina da razão exigiu do próprio ideal sua destituição. O ideal, essa suprema referência, expressa na representação da transcendência e da figura de um deus legislador, e mesmo na ideia de um “*summum bonum*”, não puderam mais dar um sentido para o mundo (niilismo) e esse mundo teve que viver sem a prerrogativa de uma ordem moral ideal. Mas o idealista, alerta Nietzsche, “é incorrigível, quando expulso de seu paraíso, faz um ideal de seu inferno.”²⁶. Assim, o sentido do sofrimento continuou a ser observado e atuar como fundamento existencial. Em todo contexto em que o homem sofre ele encontra um sentido para o mundo, seja na atribuição de culpa ao outro (política, xenofobia, racismo), seja na atribuição de culpa a si mesmo (religião, psicanálise, culpabilização histórico-retributiva, ecologia).

Mas é preciso retomar a posição de Heidegger para prosseguirmos. O marco de uma nova concepção de fundamento, não mais fundado na ilusão idealista transcendente e nas armadilhas do ilusionismo sedutor metafísico, se mostra também no mesmo momento de amadurecimento das potencialidades da técnica e, na visão de Heidegger, da missão do

²⁶ — Ein Idealist ist *unverbesserlich*: wirft man ihn aus seinem Himmel, so macht er sich aus der Hölle ein Ideal zurecht. Man enttäusche ihn und siehe! — er wird die Enttäuschung nicht minder brünstig umarmen als er noch jüngst die Hoffnung umarmt hat. (- Um idealista é incorrigível: se você jogá-lo para fora do céu, ele faz do ideal um inferno. Desapontá-lo e ver! - Ele abraçará a decepção não menos ferozmente do que abraçou a esperança ultimamente) tradução nossa.

povo alemão e do destino da Europa. O Nacional socialismo seria então a figura da “maquinação decaída” ou uma forma de afirmação do ser distinta da visão negada? A resposta a essa questão pode determinar uma forma de adesão ou um afastamento teórico-ideológico de Heidegger em relação ao nazismo.

Além disso, como se pergunta Peter Trawny na obra “*Heidegger und der Mythos der Jüdischen Weltvorschöpfung*” (Heidegger e o mito da conspiração mundial judaica) é preciso saber “Como, nessa topografia onto-histórica, entram em jogo os judeus? Essa é a pergunta que até o momento ainda não havia podido ser respondida. (Trawny, 2018, p.27)

Se nos detivermos por um instante no caso de Junger veremos que em sua obra o papel de uma concepção heroica da guerra é fundamental para uma compreensão segura da tipologia de seu conservadorismo. Em “A Mobilização Total” Junger elucida elementos fundamentais para uma abordagem mais segura do tema.

Em primeiro lugar é preciso compreender a ideia de contaminação (*Verunreinigung*). A questão que se coloca é até que ponto a posição filosófica antijudaica de Heidegger, caracterizada pela negação e distanciamento, inclusive na linguagem e sobretudo pela linguagem, da forma como essa tradição se apoderou de um discurso sobre o ser se transforma em um antissemitismo. Essa questão traz outra pergunta e outra perspectiva que diz respeito exclusivamente à linguagem que seria sobre a possibilidade de a própria linguagem que a filosofia heideggeriana vai adotar ocultaria (ou revelaria) uma afirmação da identidade alemã que necessariamente conduziria ao antissemitismo. Estas questões, a meu ver, podem ser resumidas na seguinte pergunta: O antissemitismo heideggeriano, se ele de fato se pode provar, é de natureza ideológica ou racial?

A culpa na filosofia de Heidegger e a culpa de Heidegger.

A questão da culpa em Heidegger, por tudo o que foi esclarecido até aqui, se torna mais urgente e pungente por se tratar de um filósofo que teve em sua história uma relação comprometida com o nacional socialismo. A questão da culpa em Heidegger se desdobra, então, em dois aspectos fundamentais.

O primeiro diz respeito ao modo como o filósofo enfrenta o problema da culpa em sua obra, sobretudo em *Ser e Tempo*.

O segundo diz respeito ao seu próprio julgamento. Teria, de fato, Heidegger estabelecido um conluio com o mal absoluto?

Sobre este segundo aspecto duas teses serão opostas. Uma delas representada pelas obras de Victor Farias e Emanuel Faye e uma contraposição pela obra de Zeljko Loparic que aponta para uma interpretação que diverge radicalmente da imputação de Heidegger e da vinculação de seu pensamento com o nazismo.

Este aspecto do estudo sobre a questão da culpa assume outra perspectiva. Não se pretende mais examinar, a partir daqui, somente as tentativas de legitimação e deslegitimação da culpa em relação aos seus fundamentos e em relação à experiência humana, mas sim explorar a amplitude de desdobramentos que o problema da culpabilidade humana pode trazer para o universo da cultura.

Mas esse debate não termina com a oposição das obras de Loparic e Farias, Peter Trawny e Emanuel Faye respondem hoje pelos estudos mais relevantes. Trawny como editor dos cadernos negros na Alemanha e Faye como o maior detrator da filosofia de Heidegger propondo, inclusive, a retirada de sua obra dos currículos de filosofia.

De qualquer forma, qualquer que seja o veredito sobre o caso Heidegger é preciso notar que não se pode negar que Heidegger seguiu a velha tradição de acusatória quando escolheu também um “Eles” para atribuir a culpa.

Ser e tempo: Culpa e angústia como determinações ontológico-existenciais.

Em *Ser e Tempo* Heidegger caracteriza o homem como um ser no mundo. Esta caracterização aponta para a existência de um ser que foi jogado no mundo. A opção do homem é somente ser no mundo, já que somente sua morte o limitaria nessa experiência. A primeira diferença que a analítica do *dasein* apresenta em relação à concepção metafísico-cristã de ser do homem é que esse ser jogado no mundo não significa de maneira alguma uma queda no sentido de uma degeneração moral, ou de uma queda em relação à uma condição superior anterior à queda (*unio divinae*). O ser lançado no mundo não acarreta um ser penalizado ou castigado por uma natureza específica. A culpa, na concepção heideggeriana de *Ser e tempo*, é uma determinação “ontológica do existencial da facticidade”, isto é, é um modo de ser do homem na facticidade do mundo, no seu contexto existencial, que será caracterizado mais adiante por um ambiente no qual ele se ocupará da impessoalidade do cotidiano. Nesse sentido o homem lançado no mundo não

se ocupa no mais das vezes de seu ser propriamente, mas com os entes entre os quais ele se torna mais um. “A de-cadência (...) não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’, mais puro e superior” (Heidegger, Ser e Tempo, Vol. I p. 237).

Assim, a queda em Ser e tempo não é uma queda de características teológicas, mas ela apresenta também um problema de distanciamento de do verdadeiro ser do homem. Esse distanciamento se dá com o envolvimento e entrega à impessoalidade do cotidiano. A possibilidade de sair da imersão no cotidiano e adentrar na esfera íntima de seu ser representa para o homem uma angústia. “A decadência é o existencial ontológico do ser-*aí* fático no qual o falatório, a ambiguidade e a curiosidade aparecem como os momentos de queda, de não proximidade do homem consigo mesmo.” (Ferreira, 2002, p. 2)

Segundo Heidegger, portanto, o homem não tem intimidade com seu próprio ser, consigo mesmo. Isto se dá porque, além das inúmeras distrações que o mundo dos entes lhe impõe, quando ele se aproxima de algo que seja próximo de uma experiência de seu ser próprio, ele sente a presença de uma negação e uma falta, em outras palavras, de uma culpa. A consciência de sua queda no mundo e do enredamento que o próprio mundo dos entes lhe impõe gera um sentimento de culpabilidade.

Os momentos de queda do *dasein* no mundo fático apontam para o fundamento ontológico que é a culpa por uma falta. A existência do homem está ligada à ideia de um débito. Ora, esse débito está fundado na ideia segundo a qual o homem é determinado por um “não”, isto é, ele é fundamento de um nada. Portanto o homem fundamenta-se a partir de seu próprio existir. As condições de existência que o homem necessita devem ser criadas por ele mesmo e sua existência depende exclusivamente de suas próprias possibilidades. As possibilidades de existência e de edificação da existência do homem apontam para um nada, pois é o nada que divisa sua existência. O homem é para si próprio um ser para a morte e o nada ronda tanto a anterioridade de ser lançado no mundo, bem como a sua finitude.

A noção de nada está diretamente ligada à noção de uma falta e de um não. A existência do homem será preenchida de significado durante sua experiência de ser lançado no mundo, mas uma anterioridade e uma posterioridade estão descartadas como horizonte de significação para esse ser. A estrutura existencial da facticidade determina que o homem é um “ser fundamento de um nada”.

A culpa de Heidegger.

Com a publicação dos cadernos negros, dificilmente se poderá inocentar Heidegger de seu antissemitismo. A obra de Trawny deixa claro que os cadernos apresentam, de fato e comprovadamente, uma visão injustificável da cultura baseada no chamado mito da “conspiração mundial judaica”. O absurdo da situação é quase inacreditável. Aquele que talvez tenha sido o maior filósofo do século XX teria desenvolvido uma filosofia que, em aspectos fundamentais, lança mão de conceitos de raça, povo, sangue e terra (*Heimat*) originários do desenvolvimento de seu pensamento, mas que são, também, característicos do panfleto apócrifo, que tem sua história e seu surgimento marcada pela falsificação e manipulação pseudo-científica, dogmática e falsificadora com a intenção declarada de atacar uma etnia e uma cultura específicas.

As obras de Trawny “Heidegger e o mito da conspiração Judaica mundial” de 2014 e de Emanuel Faye “Hedegger, a introdução do nazismo na filosofia”, de a meu ver, superam tanto em documentação e análise o importante escrito de Zeljko Loparic sobre o tema “Heidegger réu” de 1990. No entanto, o ensaio de Loparic se revelou como um dos trabalhos mais ricos em relação às tentativas atuais de pensar o problema da culpa o horizonte da filosofia atual.

Loparic e seu “Heidegger réu”.

A relevância de uma análise do caso Heidegger em seus aspectos históricos e teóricos é justificada em um estudo sobre os fundamentos da culpabilidade e das formas de imputação humana porque a resistência e o silêncio de Heidegger em relação a qualquer retratação pública aponta para a sugestão de uma suposta superação da noção tradicional de culpa. Se, de fato, Heidegger fundamenta sua posição ética em um modelo teórico que apresenta uma superação da concepção metafísica e humanista de culpabilidade tanto o público especializado quanto o universo do público culto, em geral e como um todo, quer se informar dessa possibilidade. Essa, de fato, foi a questão que motivou tantos intelectuais a acompanharem as entrevistas de Heidegger (a famosa entrevista para a *Der Spiegel* de 1966) e mesmo as publicações posteriores de Marcuse, Bufret, Löwit, Farias, Faye e Loparic. Este último publica em 1990 um livro que coloca em questão a interpretação de Farias e revitaliza o debate contextualizando o problema da culpa em um horizonte de julgamento da periculosidade da filosofia. Nessa tentativa de ampliar o debate Loparic aponta exatamente para a necessidade de se discutir o que significa a culpabilidade no contexto da filosofia contemporânea e indica que isto não se faz sem

que primeiro pensemos como ela está relacionada com a chamada teologia do mal, da qual tratamos, em vários momentos, nesse trabalho.

Sob pena de permanecer ingênua, a devassa ideológica da filosofia de Heidegger deverá, portanto, descer necessariamente até o exame da relação entre Heidegger e a teologia do Mal, a qual se origina da religião revelada. Essa conclusão pode parecer, à primeira vista, desconcertante. Entretanto, ela não surpreenderá um leitor atento de Heidegger. A sua obra não deixa nenhuma dúvida de que ele próprio antecipou claramente o confronto com a teologia (incluindo a teologia moral), tendo mesmo partido, antes de qualquer ataque, para um acerto de contas com a religião. Não que Heidegger fosse um iluminista. Contudo, ele sustentará, com um raro poder de convicção, que a relação fundamental entre a filosofia e a teologia não é, como comumente se pensa, a de enriquecimento mútuo, mas a de luta de vida e morte pelo controle do destino humano. Em consequência desse veredicto, Heidegger rejeitará, da filosofia, todo e qualquer ponto de vista que venha da tradição judaico-cristã. Sua posição se quer ligada exclusivamente à tradição grega. Não há dúvida possível, aquilo que Farias chama de anti-semitismo de Heidegger e, no essencial, um "antijudaísmo" (e "anticristianismo") Já muito antigo. (Loparic, 1990, p. 19)

E será exatamente no confronto da filosofia de Heidegger com a denominada teologia do mal que irá nos interessar não somente a fim de esclarecer o caso da culpa de Heidegger, mas, em um horizonte mais amplo, apontar como a dificuldade de pensar a culpa, da maneira como ela foi historicamente constituída, no contexto da analítica do *Dasein* ou mesmo na estrutura ontológica proposta pela fenomenologia heideggeriana. Essa tensão fica mais clara quando enfocamos, por exemplo, o conceito de pecado e compreendemos que esse conceito só pode ter significado a partir da admissão do modo de ser do fiel, isto é, daquele que afirma toda a estrutura teológica que sustenta a tradição cristã. Loparic explica esse ponto de maneira bastante clara.

Por exemplo, o pecado é um modo da existência do fiel. A ontologia fenomenológica pode mostrar aos teólogos que o pecado não é uma possibilidade ôntica do homem natural e que a

possibilidade correspondente é a culpa. A ontologia também pode mostrar que o ser-culpado é um momento da estrutura ontológica do ser humano e que esse momento aponta formalmente para a região do ser na qual a teologia situa a possibilidade do pecado. Mas a filosofia como tal não pode constituir o conceito de pecado, nem a partir da experiência nem pela dedução racional. Ela pode, no máximo, admitir a possibilidade existencial da vida na fé e permitir que o conceito de pecado seja construído na dimensão específica da fé. Por outro lado, a teologia, por se constituir nessa dimensão de recriação do homem natural que resulta de uma modificação ôntica da vida do homem natural, desconhece necessariamente o conceito ontológico de culpa como tal. (Loparic, 1990, p. 167)

Por conseguinte, e em conformidade com essa constatação de incongruência de concepção antropológica, continua Loparic, a fé, como uma possibilidade ôntica específica da existência, é "no seu âmago a inimiga mortal da forma da existência que é uma parte essencial da filosofia e que de fato está em permanente mutação" (Loparic, p. 20). Heidegger sublinha que "essa oposição existencial entre a crença e a apropriação livre humana da totalidade da sua existência não é introduzida inicialmente pelas áreas da teologia e da filosofia, mas é prévia a essas. Há, então, segundo a concepção de Heidegger, um conflito entre o fiel e o filósofo, entre a teologia e a filosofia. Para Heidegger apenas reconhecendo-se como inimigas é que elas poderão se comunicar de maneira efetiva e produtiva. O vínculo pressuposto e defendido por aqueles que pensaram a filosofia como *ancila teologia*, sem que isso seja necessariamente um problema, ou mesmo que nutrem esperanças no sentido da possibilidade de uma unificação ou mesmo de um diálogo produtivo, no sentido da aceitação de teses e fundamentos comuns, é radicalmente frustrada e afastada pela posição radical proposta por Heidegger.

Para Heidegger a fé cristã é radicalmente incompatível com o interesse pela questão do ser, aspecto fundamental de seu pensamento. Deixemos o próprio Heidegger, de "Introdução à metafísica" falar:

Assim, aquele, para quem a Bíblia é verdade e revelação divina, Já possui, antes de qualquer investigação da questão, "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?", a resposta: todo ente, que não for Deus, é por Ele criado. Deus mesmo "é", enquanto

criador incriado. Quem se encontra no solo de uma tal fé, pode, sem dúvida, repetir e acompanhar a investigação¹ de nossa questão. Não poderá propriamente investigá-la, sem negar-se a si mesmo, como crente, com todas as consequências de tal atitude. Poderá apenas fazer, como se... Por outro lado, porém, aquela fé, se constantemente não se expuser à possibilidade da descrença, também não será uma fé mas uma comodidade e um ajuste consigo mesmo, a ater-se sempre à doutrina, como a uma tradição qualquer. Nesse caso já não há nem investigação nem fé mas somente indiferença. Essa se poderá ocupar então, talvez até com muito interesse, de tudo, tanto da fé como da investigação. Com essa alusão à proteção na fé, como um modo próprio de se estar na verdade, não se quer dizer naturalmente, que a citação das palavras bíblicas, "No começo criou Deus o céu e a terra etc..." represente uma resposta à nossa questão. Mesmo fazendo total abstração, se essa frase da Bíblia é ou não verdadeira para a fé, ela não representa de forma alguma uma resposta à nossa questão. Pois não possui nenhuma relação com a questão. E não possui, porque não pode assumir. O que propriamente se investiga em nossa questão, é uma loucura para a fé. Nessa loucura consiste a filosofia. Uma "filosofia cristã" é um ferro de madeira e uma Incompreensão. Sem dúvida, há uma elaboração de pensamento, que investiga a experiência cristã do mundo, i.é, a fé. (Heidegger, 1999, p. 38)

Heidegger até admite a existência da teologia enquanto elaboração da experiência cristã do mundo, isto é, da experiência da fé e de suas relações com a existência. Mas nega qualquer possibilidade de colaboração efetiva entre o pensamento da fé e o pensamento do Ser e se, para o pensador da floresta negra o pensamento do ser, assim como ele próprio inaugura, ou retoma, com base na analítica do Dasein, afirma-se como o pensamento legítimo a respeito da existência, as formas dogmáticas de pensamento sobre o ser no mundo como Dasein, perdem credibilidade e legitimidade, pois estão viciados nas formas do infinitismo metafísico. Nesse sentido, se Heidegger nega a própria estrutura ontológica do cristianismo ele deverá negar a forma como a tradição ocidental efetivou as formas de imputação.

A experiência da culpa para Heidegger.

A experiência da culpa para Heidegger, que não é negada enquanto fato comum da vida cotidiana, não revela, para o filósofo, originariamente, o pecado, a queda humana, a degeneração em relação a um estado anterior de inocência, uma corrupção. Antes e mais fundamentalmente ela revela o fato de o estar-aí ser fundamento último, racional e moralmente injustificável, um fundamento sem fundamento ôntico possível. Permeados de negatividade escolhemos nós mesmo como fundamento. O ser culpado que age, existe no sentido ousar ser fundamento de si mesmo e saber que seu horizonte é um contexto de nadificação, anterior e posterior. O estar-aí (Dasein) é um estar-aí com os outros e assim se constitui nosso ser-culpado, como relação entre escolhas a partir de um estar lançado no mundo sem um fundamento anterior, justificante, explicativo, legitimador da própria existência. A perspectiva heideggeriana, nota Loparic, não abandona a visão de desamparo e de angústia perante a responsabilidade solitária para com as consequências de seus atos. Assim o que pode conferir sentido ao estar-aí se dá pela própria experiência do ser-aí, nada anterior a ele. Mas cada um participa de um destino, admite Heidegger, existe-me uma comunidade. As máximas universalizáveis de Kant não teriam lugar nessa concepção. Para Heidegger, as máximas se submetem a novas escolhas do estar-aí. Heidegger inaugura uma verdadeira filosofia positiva da finitude como referência de sentido para a ação do ser humano. Sem essa perspectiva, da finitude, as ações humanas ganham sentidos ilegítimos, seja pelos pressupostos atribuídos à origem do próprio ser humano, seja em relação às consequências futuras de seus atos.

Chegamos a uma conclusão, de fato, assombrosa: Em Heidegger não há lugar para uma para uma ética do arrependimento.

Agora é fácil ver por que não há em Heidegger lugar para uma ética do arrependimento. O nosso ser culpado como fundamento lançado de projetos deficientes está-aí com o Estar-aí. Ele revela o nada originário em nós, a negatividade ontológica constitutiva dos ser do homem. Igualmente irremediável é essa outra negatividade, a que caracteriza os nossos projetos como tais. A única maneira de “reparar” os efeitos de um projeto nadificante é alterar o nosso modo de agir, lançando-nos num outro projeto nadificante. Querer escapar da culpa que nos caracteriza significa aumentar a culpa. Mais ainda, pedir perdão por tal culpa,

permeada pela dupla negatividade que mencionamos, significa desconhecer a nossa “essência”. Pedir perdão nessas circunstâncias é absurdo porque não podemos nos corrigir. E porque ninguém pode nos perdoar. Nenhum homem e nenhum deus, pode salvar-nos de nosso ser-culpado, em primeiro lugar, porque não é possível modificar a estrutura do existir humano e, em segundo lugar, porque não se pode desfazer o que fizemos, apagar o passado. Pedir perdão pelo passado é pretender um passe de mágica. Pelas mesmas razões, prometer não cair de novo na culpa é mentir no sentido moral. Não havendo perdão, não há salvação. Esse destino desafortunado tem que ser suportado. Mas aceitação do destino não é arrependimento. (Loparic, 1999, p. 189)

Assim, a culpa moral, o arrependimento e a reparação moral não são, segundo Heidegger, modos de ser ônticos da existência autêntica tal como revelada na filosofia. Se na perspectiva teológica, que vimos é contrária e oposta à perspectiva ôntico-existencial, existe uma estrutura antropológica, filosófica e mesmo cultural para a imputação em diversas formas, na perspectiva que nega toda a estrutura de legitimação da culpa pela via da teologia cristã como uma versão ilegítima e inautêntica do ser não pode haver uma culpabilização na forma de uma culpa originária no sentido de um pecado original. Isso não significa que Heidegger aponte para uma inocência do ser humano. Pelo contrário, o ser humano, como vimos, é o ser propriamente culpado. Porém, o que vai fundamentar sua culpa não passa pela postulação de um legislador supremo transcendente.

A culpa moral e as modalidades de culpabilização em suas mais diversas variações, e as formas como as experimentamos cotidianamente, condicionados que somos, nós ocidentais como um todo, pela cultura, não é admitida como legítima por Heidegger. Em outras palavras, “a dimensão ética judaico-cristã, aberta pela bíblia, é inacessível para o olhar fenomênico de Ser e Tempo.” (Loparic, 1999, p. 189)

O problema do infinitismo

Um dos aspectos fundamentais do pensamento de Heidegger é a minuciosa desconstrução do infinitismo como perspectiva ontológica e, conseqüentemente, ética. Segundo Heidegger, o fundamento do ser não pode ser tomado como uma infinitude fundante ou, em outras palavras, como um fundamento infinito. Este fundamento, (*Grund*), está na

estrutura de todo pensamento metafísico ocidental, suas implicações só podem ser entendidas a partir dessa característica, que ao mesmo tempo é seu problema fundamental, a infinitude. Característica que não se revela ao conhecimento, mas que se impõe, na lógica interna do pensamento metafísico, como o princípio de fundamento do todo. A herança dessa concepção de fundamento, seus desdobramentos e alcance cultural estão nas bases da cultura ocidental. Criticá-la, desconstruí-la, é o mesmo que passar a limpo, se as razões de Heidegger estão corretas, a história de um equívoco fundamental da civilização culta europeia, e não somente europeia já que a base metafísica do monoteísmo oriental tem suas raízes na mesma matriz conceitual.

A partir dessas considerações críticas, desse ponto de partida heideggeriano e, diga-se, por justiça à filosofia de Nietzsche, não somente heideggeriano, questiono qual a relação dessa desconstrução com o tema da culpa e do niilismo. Está na base do pensamento niilista, a negação de uma ordenação, de um sentido inteligível ou ainda do reconhecimento de um ente fundante, mesmo que seja para negá-lo. A negação de um princípio ordenador (da natureza, da ética, do conhecimento) está na essência da crítica ou da postura niilista. Por outro lado, no que diz respeito à culpa, está na base de qualquer julgamento metafísico a pressuposição de um ente fundante como referência de perfeição a partir da qual se orienta a perspectiva imputativa do ser finito e corruptível.

Se para Heidegger o princípio do infinitismo é o organizador da metafísica ocidental e, como princípio fundamental da organização intelectual do pensamento metafísico do ocidente e esse infinitismo está em crise, a origem dessa crítica surge quando se questiona a realidade, validade, do princípio. A crise se revela internamente e externamente. Quando o relativismo e a consideração da falibilidade surgem nas teorias da natureza e na ética teria sido o momento em que essas referências se descolaram do pensamento dogmático e caíram no terreno crítico da racionalidade crítica.

Acrescente-se a esse horizonte cultural a morte das utopias e do messianismo secularizado que sinaliza, segundo Loparic, a *mea culpa* das éticas infinitistas anteriormente tidas como tábua de salvação em planos diferentes de ação (político, espiritual, social e da natureza).

O *factum* contemporâneo é que se as bases do infinitismo não resistem à desconstrução crítica, a própria ciência é colocada em xeque como última palavra sobre o real. A ideia de progresso e perfectibilidade, o controle total dos fenômenos, noutro campo, a moral

do dever, todas essas referências teriam dado lugar a probabilidade e à incerteza à ética dos resultados e ao planejamento, capitalização e administração dos espaços públicos e privados. Segundo Karl Lowith, em sintonia com esse pensamento desconstrutivo, as tradições grega e judaica (criação e domínio da natureza, finalismo, infinitismo e transcendência) não seriam mais suficientes para orientar as discussões sobre os problemas contemporâneos. O conceito de finalismo, que retomaremos a seguir, surge aqui como necessária consequência da ideia de ordenação e infinitude. Para nossos objetivos, vale destacar que é são estes mesmos princípios que orientaram toda a ideia de imputação dogmática no período que cobre, pelo menos, 20 séculos.

A noção de progresso e perfectibilidade, também necessariamente pertencente à lógica do infinitismo podem continuar existindo, mas se dá no limite da crença no supra-sensível, isto é, na prática do mundo e não como ideal de transcendência. Mesmo a genética e a técnica de manipulação e prolongamento da vida pressupõem a finitude. A finitude não pode mais ser saneada por uma solução final. Mais do que isso, as soluções do infinitismo representam hoje os perigos contra os quais algumas vozes do mundo culto militam. Percebe-se, no cenário cultural de hoje, a presença de um novo Iluminismo contra os efeitos das doutrinas imputativas de matriz religiosas que geram um mundo de culpabilização e vingança, perpetuando barbárie e obscurantismo. Contemporaneamente podemos detectar essa militância cultural, de oposição ao mundo da culpabilização metafísica, nas obras de intelectuais e cientistas da chamada cruzada ateísta, como Richard Dawkins, com sua divulgação científica militante anti-religião, Daniel Dennet em registro mais filosófico, mas não menos combativa ao fenômeno religioso, Christopher Hitchens e Sam Harris com um ativismo ensaístico mordaz contra os vários aspectos da influência da religião e da cultura da culpa sobre a sociedade contemporânea.

Numa matriz mais filosófica a leitura de Heidegger poderia ser interpretada como se, no panorama cultural-produtivo do mundo contemporâneo, a vontade de poder na forma da técnica e da totalização da dominação produtiva da vida urbana civilizada, impusesse um modo único de produção e visão da vida o que acarretaria numa homogeneização da cultura. Nessa homogeneização a técnica predomina sobre a transcendência e, como vimos, a partir da crítica da razão efetuada por Horkheimer, a hegemonia técnico-científica rompe com a visão de ordem moral do mundo.

Heidegger aponta para a ideia de que a divisão entre o mundo da natureza e o da história não existe fora do mundo/pensamento ocidental. Essa divisão incorre no que podemos

denominar o erro da metafísica ocidental em todas as suas formas, seja na matriz do pensamento platônico/cristão ao ideal de dominação e perfeição/progresso dado no pensamento científico moderno.

O erro estaria em buscar a plenitude no lugar errado: no próprio ser erroneamente suposto como infinito. Nesse sentido, o abandono da perspectiva de solução final para os problemas da finitude seria uma tendência no pensamento? Se se confirma a suspeita o pensamento que nasce dessa perspectiva é um pensamento niilista? Se essa tendência se confirma teríamos o fim da cultura da culpa, que depende dos pressupostos do infinitismo?

Voltando a uma matriz conceitual que remonta a Nietzsche e Heidegger questiona-se se a vontade de poder na forma da técnica planetária, respaldada na ciência moderna, que impõe a todos os domínios a ordem calculadora, anula a visão transcendente ou convive com ela?

A questão, afirma Heidegger, é que, se o homem domina e controla a natureza e tem desse controle o benefício da segurança, pelo domínio da técnica ele perde sua essência. O atestado de morte da metafísica seria o início de um pensamento libertador dos equívocos da metafísica ocidental. Isso, segundo Heidegger, levaria a reconsideração dos conceitos de dever e agir, tarefa impossível de se pensar se não estivermos longe do alcance da influência da própria metafísica.

A metafísica ocidental e sua influência, como na metáfora de Heidegger, exerce sua influência em toda maneira de pensar do mundo moderno, como a imagem e o brilho de a estrela que morreu, mas que continua irradiando sua luz pelo espaço.

Nesse contexto, o mundo contemporâneo poderia assistir o convalescer da essência da metafísica. A “salvação” do erro metafísico e de seus perigos estaria no caminho do retorno à finitude do ser. Esse caminho se configura como uma visão propriamente niilista pois não pode pressupor uma ideia de ordem baseada em um princípio infinito. Com a perspectiva niilista morreria o ímpeto e o sentido de uma imputação do mundo a velha ideia de culpa deveria ser abandonada e substituída por uma outra concepção de devir, o vir a ser não poderia mais ser imputado como uma expiação à um crime primordial.

Se retomarmos de maneira sintética a estrutura do pensamento desenvolvido por Heidegger teremos as assertivas:

O infinitismo é um descaminho da metafísica. A morte da metafísica traria a possibilidade do retorno à verdade do ser. Onde teria ocorrido a desconstrução do infinitismo? No pensamento niilista, nas raízes do pensamento crítico kantiano e mais acentuadamente a partir da metafísica da vontade de Schopenhauer. A maturação desse pensamento se dá no pensamento de Heidegger.

Segundo Heidegger, a possibilidade de não ser-mais-o-aí recai sobre a vida do homem como uma culpa e uma dívida. A culpa foi trabalhada na religião, no aspecto social e com relação à natureza. Nesse sentido, Heidegger estaria sugerindo que o homem sente uma culpa fundamental por saber que deixará de existir. Esse pensamento insuportável para o homem seria o motivo fundador de toda metafísica.

O pensamento metafísico representa o homem como um ser que traz consigo uma dívida impagável entre o nascimento e a morte, dívida que só é saldada na hora do “não mais”, fora do tempo, na redenção, no resgate, na ideia de redenção/salvação. Os modelos metafísicos religiosos ainda sugerem a repetição para o saldo da dívida.

Para Heidegger o dualismo finito-infinito está na base do problema. Para a metafísica o ser é infinito, perfeito, bom, supremo. O finito é falta, imperfeição, mal e, por isso mesmo, não pode ser fundamento. Como fundamentar tudo, ou algo em alguma coisa imperfeita, má, corruptível, finita?

O filósofo afirma que na verdade todo ser humano sente a força do argumento da finitude, todo ser pensante, vê na experiência empírica da finitude do outro (morte e não retorno) a força do argumento que atribui uma falta a perspectiva finitista, isto é, uma ideia de culpa meramente por ser finito.

Os modos de fuga dessa realidade empírica, esse afastamento do peso das evidências constituem a riqueza cultural e o interesse das religiões. De Freud à Nietzsche as artimanhas da imaginação como fuga do real e negação da finitude são amplamente exploradas. Esperança na felicidade terrena ou celestial, crença no progresso humano, lógica do ressarcimento da ação boa, esforço para o bem, e medo da punição.

O grande fundamento inquisidor para o homem é, de fato, sua finitude. Da noção de finitude se deduz a falta, da falta se conclui a culpa, da culpa a noção de castigo no corpo

prisão e local de sofrimento e (querer incessante) e, conseqüentemente, dor. Do castigo a ideia de justiça. Se não temos como nos livrarmos da impermanência, a culpa é nossa, por isso o castigo é justo. Não se castiga algo perfeito (já feito, completo, acabado). O Homem é inacabado e por isso deve passar pelo acabamento do julgamento, no julgamento não se encontram elementos para que ele perpetue, portanto o veredito é um castigo, a morte. Ou ainda, uma outra possibilidade no horizonte da metafísica: No julgamento o que ele tem de incompleto, mau, injusto, erro, não conhecimento (sua natureza), será restaurado, acabado, justificado, com separação ou união com o ser supremo, ele mesmo completo, infinito, justo, bom, perfeito.

A culpa, portanto, é a lembrança da infinitude trabalhada à extrema sofisticação pela (má) consciência religiosa. Os desdobramentos dessa concepção de si dão origem a outros tantos comportamentos baseados nessa concepção de justiça que pressupõe a vida como expiação e a morte como castigo pelo abandono do não ser inicial.

O pensamento niilista que, possui várias formas de afirmativas, seria, em alguma de suas manifestações, também, uma negação dessa perversão criada pelo pensamento metafísico. Nesse sentido ele se coloca como um pensamento libertador da lógica do infinitismo culposos instaurado pela metafísica.

A lógica do pensamento metafísico teria, como a figura da razão em Kant, um elemento de insolubilidade. Assim como, para Kant, a razão não conseguiria evitar algumas questões, mas também não conseguiria solucioná-las, podemos afirmar que a lógica do pensamento metafísico não consegue solucionar a equação ética que ela mesma propõe.

5.2 Heidegger e Vattimo: a razão técnica culpabilizada.

As reflexões de Heidegger sobre a técnica como agenciamento de meios para a consecução de fins, processo através do qual se perde o acesso legítimo ao chamado do ser e se configura seu esquecimento e seu perigoso ocultamento, encaminham as considerações do filósofo a uma apreciação da realidade fática que não esconde sua inspiração valorativa. Nesse sentido, a noção de culpabilidade da racionalidade, na forma em que ela se impôs na tradição ocidental, volta à cena na filosofia contemporânea, pois a analítica de Heidegger aponta para uma questão de ilegitimidade culpada do ser na sua manifestação tecno-científica de dominação da natureza. Nessa perspectiva a questão da técnica moderna vai ser investida de uma relevância capital e vai fazer ressurgir uma noção de culpabilidade que é uma das substitutas da culpabilidade de inspiração e origem metafísico-tradicional. Diferente da perspectiva religiosa metafísica da tradição, a noção de culpabilidade instituída a partir dessa abordagem heideggeriana, e não somente de Heidegger, veremos que Hans Jonas com a ética da responsabilidade e Hanna Arendt com uma ideia de culpabilidade e malignidade na política e Karl Jaspers com a retomada do problema da culpa do povo alemão no período imediatamente pós Auschwitz (a obra “A questão da culpa” -*Die Schuldfrage*- é de 1946), caracterizam um verdadeiro movimento de recuperação da questão da culpa humana no horizonte da superação da metafísica na filosofia. Ao mesmo tempo que Heidegger e seus discípulos desenvolvem essa preocupação com a culpa na Alemanha, a filosofia analítica desenvolve sua crítica à filosofia moral tradicional através de uma nova perspectiva da linguagem, sobretudo a partir do lançamento da obra de George Moore no começo do século XX (*Principia Ethica*, 1903).

A abordagem de Heidegger nesse contexto assinala que as questões sobre a culpa não podem mais se referir apenas a problemas epistemológicos, ontológicos, morais e axiomáticos, mas diz respeito, também ao futuro técnico da civilização. A efetividade do projeto de dominação racional humana pela técnica passa a ser um problema histórico pois duas grandes guerras efetuaram o que se predizia e se prediz como temerosa apropriação do homem sobre a natureza e sobre o próprio homem. Os efeitos da técnica moderna passam a ser um elemento das considerações sobre a culpa humana. Os conceitos que se tornam essenciais para o debate sobre o tema nesse contexto são os conceitos de niilismo e de progresso. Seria possível o homem sentir culpa pelo progresso?

A noção de historicidade é substituída por uma concepção de pós-historicidade, isto é, a concepção de um progresso histórico ou mesmo de um sentido teleológico para a história, como um movimento racional ou mesmo baseado em diretrizes traçadas pela racionalidade perde seu poder de motivação perspectiva, daí sua espécie de niilismo no sentido de um novo modo de valorização da vida e do mundo, diferente do esquema de valores da idade média e da modernidade. Mercado e mobilização técnica entram com força total na nova concepção de humanidade. Essa tendência gera a supervalorização da ideia de progresso, fato que os críticos da estrutura da economia política vão denominar de “ideologia do progresso” ou mito do progresso. O poder de mitificação da ideia de progresso proporcionada pela técnica é capaz de criar uma fonte de angústia e culpabilização, tanto pela consciência ecológica quanto pelo anseio de adaptação ao novo.

Na obra “O fim da modernidade”, Gianni Vattimo explica essa nova concepção de historicidade. A ideia central é que essa nova concepção do mundo leva também à uma culpabilidade em relação aos nossos ancestrais, que traímos em seus valores, e nossos descendentes aos quais legaremos um mundo em perigo em função da técnica. Mas veremos que esse também é um mundo da ideia de desenvolvimento e conforto, portanto, há inúmeras contradições na condição que se apresenta, todas elas ligadas com o sentimento de culpa, secularizado, esvaziado de suas origens metafísicas, mas ainda assim, culpa.

Para essa definição o trabalho de Arnold Gehlen é apontado por Vattimo como fundamental. Gehlen vê o progresso tornado rotina. A condição contemporânea representa uma post-historie a partir da secularização e assimilação da técnica e do progresso não mais como mecanismo de alcance de um fim, mas, sobretudo, como a própria estrutura da realidade. Progresso é rotina, não projeto futuro. Nesse sentido a própria noção de progresso é esvaziada pois não possui mais o objetivo que a definia. Vale notar que nos referimos, aqui, ao “ideal de progresso”, isto é, a ideia de que há um processo evolutivo ou de desenvolvimento necessário baseado na razão e em suas possibilidades político-sociais, não no progresso efetivo, em si, como realidade factual.

Essas posições entram em curso paralelamente a chamada *Kulturkritik* catastrófica, que será retomada, em vários aspectos pela Escola de Frankfurt. O processo de racionalização do processo histórico, por outro lado, é sempre um processo de interpretação delineado pela lógica dos vencedores e da hegemonia ideológica de uma concepção de vida moderna intrinsecamente vinculada a um sistema econômico. É sempre a partir dos momentos de

crise, em que esse sistema econômico começa a “fazer água” que se pensa a ideia de progresso por um viés da concepção de culpa.

Uma história natural dos sistemas políticos seria algo pouco razoável nos dias de hoje. Walter Benjamin acentua o traço de sequencialidade e racionalidade dos administradores da história que não podem, por possuírem inegável interesse na versão que propagam, por assim dizer, universalizar suas versões.

A história perdeu sua funcionalidade teleológica no horizonte da linha de progresso iluminista europeia. Hoje, os vencidos retomam suas versões e suas interpretações do processo histórico e instituem, pelo relativismo geral (de todas as áreas) supostamente a mesma autoridade discursiva. História universal a cada dia parece ser uma expressão relegada a termos de velhas estantes onde figuravam as enciclopédias (impressas) e as coleções de clássicos, no mundo digital tais concepções de história não vigoram mais.

Essa acepção clássica, em relação à concepção de história, não é mais, definitivamente, positiva. A história universal será tratada como a nefrologia, a eugenia e a fisiognomia, isto é, no quadro das pseudociências, hoje interessante apenas aos autores que, como Umberto Eco, se interessam pela “história da ignorância”, que de fato, por um efeito de absurdo, tem muito a nos ensinar. A história se descentralizou e a narrativa perdeu seu intérprete oficial.

Há, sobretudo pela ação dos meios de comunicação, uma des-historização da experiência. A simultaneidade permeia mais nossa experiência do que o fato histórico em si. A característica profética da filosofia de Nietzsche e o tom não menos apocalíptico-oracular de alguns escritos de Heidegger, parecem ter apontado para essa época de maneira, em certo sentido, não metafísica e, portanto, com alguma positividade. Exemplos dessa postura crítica não negativa são as proposições de um niilismo ativo e positivo.

A torção (*Verwindung*) da metafísica aventada por Heidegger como debilitamento do ser parece ser a palavra de orientação de Vattimo em suas tentativas de continuidade do um pensamento niilista positivo e conseqüentemente em nossa tentativa de verificar um sentido contemporâneo para a noção de culpa.

Nesse sentido, a reflexão e o trabalho de Vattimo é exemplar na proposição de um limite de saída e assentamento para o problema do niilismo e da culpa humana em relação a própria noção de progresso, como negação das tradicionais concepções metafísicas de

ordenamento, a partir do horizonte da pós-modernidade em seu aspecto propriamente filosófico. A posição de saída, isto é, a prerrogativa norteadora do propósito teórico em questão, pode ser resumido com a seguinte passagem:

O acesso às chances positivas que, pela própria essência do homem, se encontram nas condições de existência pós-modernas só é possível se lavados a sério os êxitos da “destruição da ontologia” realizada por Heidegger e, antes dele, por Nietzsche. Enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade. (VATTIMO, 1996, P. XIX)

Vale notar que a posição de Vattimo quer apontar não para o aspecto negativo da destruição da ontologia, mas recorre à possibilidade de um campo de possibilidades que surgiria a partir dessa condição de flexibilização das atribuições do pensamento.

Vattimo não quer pensar apenas a partir do inferno da negação do humano, essa posição primária da perspectiva niilista, mais relacionada, talvez, ao niilismo passivo e à negação das forças de afirmação da vida, pessimismo, ascetismo, busca de redenção e silenciamento.

No tocante à crítica da cultura Vattimo faz uma observação curiosa, para ele a crítica da cultura de massa pode representar ainda uma tentativa de resistência a dessacralização provocada pelo niilismo na cultura em geral. O apelo e a volta ao clássico seria uma forma de anseio pelo antigo e desgastado divino no sentido da morte de Deus propalada por Nietzsche como dessacralização do real e da vida através da ciência e do positivismo. Nostalgia da reapropriação, de Deus, do *ontos on*, de um eu imaginário capaz de resistir a mobilidade e insegurança e permutabilidade do simbólico. A cultura do simulacro e a mercadologização da arte e da vida em geral (reificação) se encontra conceitualmente com a *Ge-Stell* de Heidegger no sentido do que é imposto ao homem enquanto estrutura. A *Ge-stell*, vale destacar, “é a reunião, o conjunto de todos os modos de posição que se impõem ao ser humano na medida em que este existe hoje. Desta maneira, das *Ge-stell*

de modo algum é o produto de uma maquinação humana” (VATTIMO, 1996, p. 13). A *Ge-stell* é o modo extremo da história da metafísica, isto é, o destino do ser. Heidegger concebe a técnica moderna como o desenvolvimento encobridor de sua própria origem. A técnica é um pro-duzir (*Her-Stellen*). O produzir da técnica, leva o ente do encobrimento ao desencobrimento. Essa é a ambivalência da essência da técnica. Ela é *Ge-Stell*, isto é, ao mesmo tempo que a técnica desencobre ela também encobre o ser. A questão da técnica é, em Heidegger, sempre o pensamento sobre a lembrança de um esquecimento do ser. Esse esquecimento, quando consciente pelo Dasein (o modo de ser humano - estar aí-), é sempre gerador de uma falta, de um delito em relação à originalidade e autenticidade do ser.

A reificação geral, afirma Vattimo, a redução de tudo a valor de troca corresponde ao mundo transformado em fábula de Nietzsche no Crepúsculo do Ídolos. O fenômeno da dissolução da realidade em cultura da imagem reinterpretada a todo momento e ressignificada ao extremo condicionando novas valorações constantes abertas a vozes de afirmação cada vez mais democráticas impõe um cenário no qual o valor atribuído anteriormente aos elementos da cultura se desloquem constantemente. Nessa situação de desvalorização e revalorização das coisas o niilismo consumado se mostra uma importante característica pois é a partir de sua efetivação no campo cultural que se “consoma” propriamente a efetividade do niilismo enquanto característica dos séculos XX e XXI.

É nesse contexto que Vattimo se ocupa do papel da mídia. A consumação do ser em valor de troca, o devir fabular do mundo verdadeiro, também é niilismo na medida em que comporta um debilitamento da força coercitiva da “realidade”. No mundo do valor de troca generalizado tudo é dado – como sempre, mas de maneira mais evidente e exagerada - como narração, relato (da mídia, essencialmente, que se entrelaça de maneira inextrincável com a tradição das mensagens que a linguagem nos traz do passado e das outras culturas. A mídia, portanto, não é apenas perversão ideológica, mas antes uma declinação vertiginosa dessa mesma tradição)” (VATTIMO, 1996, p. 13)

Como destaca Vattimo, no mundo do valor de troca generalizado o todo deixa de ter um valor ontológico capaz de fundar uma metafísica, ou, dito em outras palavras, fundado em uma metafísica, que permita a afirmação de uma superioridade hierárquica entre as coisas, seja na arte, seja nos valores, atacados agora pelo relativismo. Nesse contexto a ideia da mobilidade peculiar do simbólico, de inspiração Lacaniana, passa a se coadunar

com as teses sobre o niilismo. O maior problema, a meu ver, apontado por Heidegger e enfatizado por Vattimo é a constatação de que a técnica também é fábula, Sage, isto é, uma mensagem transmitida e acatada pelo humano em praticamente todas as atividades humanizadas. Se a técnica é, também, mensagem e fábula, e pode ser vista assim, ela própria perde sua pretensão de fundamento como um *ontos* platônico, isto é, como um fundamento para o ser.

Para Vattimo, ao contrário do que possa parecer, a condição humana em um contexto de niilismo consumado não aponta somente para um *Abgrund* (abismo) no sentido Heideggeriano, mas, também para novas possibilidades de valoração do ser não baseados em supostos fundamentos metafísicos “fortes”. Para Vattimo, essa seria nossa única possibilidade de liberdade.

A Crise do humanismo

Parte do problema enfrentado aqui está relacionado com a crise do humanismo. Outrora era possível conceber uma destinação e uma essência humana, baseada em uma metafísica, hoje, com a crise de valoração, apontada até aqui, e a destruição da metafísica como discurso fundante, a própria identidade humana se vê abalada. Trato, aqui de identidade não no sentido antropológico de pertencimento a uma cultura ou grupo, mas no sentido de uma definição de humanidade. A questão aponta, mais uma vez, para o problema da “morte de Deus”. A condição em que se vê o humano nesse contexto é a de que ele não pode dar lugar a nenhuma reapropriação de sua essência alienada no fetiche divino. A questão remete às considerações de Feuerbach na forma como ele concebe a alienação característica do fenômeno da religião.

O discurso apologético tende a ver a falta de condições para uma re-apropriação, pós-metafísica, de identidade legítima humana como uma punição ao ateísmo. Essa perspectiva evidencia que mesmo o discurso teológico se apropria de aspectos doniilismo, mesmo que de maneira crítica. Inegável é a conexão entre crise do humanismo e a questão da morte de Deus. O problema do humanismo passa pelo descrédito de uma posição perspectiva que coloca o homem como senhor do ser. Se o próprio senhor (ente de valoração) é questionado, o ser se encontra em franco desenraizamento. A rigor, a verdadeira razão da crise do humanismo é a morte de Deus. Não há mais referência para sua própria definição sem o fetiche da divindade. Humanismo, como bem coloca Heidegger na Carta sobre o Humanismo, é sinônimo de metafísica. O declínio do

humanismo se dá já a partir de Nietzsche que torna explícito o caráter do ser como vontade de poder. A questão, a rigor, já é colocada por Nietzsche, em sua reflexão sobre a morte de Deus. O homem moderno não teria conseguido suportar o tamanho de seu feito ao eliminar a hipótese Deus, seu horizonte de valores teria se esvaído.

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? (Nietzsche, 2012, p. 137)

Ao “desatar a terra do Sol” não existe mais “em cima” e “embaixo”, isto é, não existem mais valores de referência e esta condição, além de ser condição para a era da técnica é, também, sua contradição suprema, pois o universo do desenvolvimento e do progresso, se verá depois, não pode carecer de uma referência de valores e o homem não consegue renovar suas formas de valoração sem os ideais antigos.

Há, então, uma conexão entre o problema da técnica, a crise do humanismo e o tema mais amplo do niilismo, uma vez que nas bases teóricas, de ambos os problemas cruciais da cultura filosófica contemporânea habitam as teses fundamentais do niilismo como delineadas por Nietzsche em suas caracterizações da tipologia e da psicologia niilista. Para esta classificação vale lembrar o trabalho de Deleuze em “Nietzsche a e filosofia”

Para Deleuze, na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser e sim, inicialmente, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada. A ideia de um outro mundo, de um mundo suprassensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores à vida não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo. E se não se separam desse efeito é porque têm por princípio uma vontade de negar, de depreciar. Abstenhamo-nos de acreditar que os valores superiores formam um limiar no qual a vontade para, como

se, em face do divino, estivéssemos liberados da coerção de querer. Não é a vontade que se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam com uma vontade de negar, de aniquilar a vida. “Nada de vontade”: esse conceito de Schopenhauer é apenas um sintoma: significa inicialmente uma vontade de aniquilamento, uma vontade de nada... “Mas pelo menos é e permanece sempre sendo uma vontade.” *Nihil*, em niilismo, significa a negação como qualidade da vontade de poder. Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa, portanto: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores.

Deleuze traça o diagnóstico efetuado por Nietzsche e pretende classificar em pelo menos quatro formas as interpretações do filósofo a partir dos exemplos ascéticos, cristãos, artísticos e religiosos. Dessa forma niilismo negativo, reativo, passivo e ativo se desenvolveriam em diversas formas culturais.

Ainda no capítulo sobre o niilismo, da mesma obra Deleuze conclui sua análise do niilismo em Nietzsche:

O niilismo tem um segundo sentido mais corrente. Não significa mais uma vontade e sim uma reação. Reage-se contra o mundo supra-sensível e contra os valores superiores, nega-se-lhes a existência, recusa-se-lhes qualquer validade. Não mais desvalorização da vida em nome de valores superiores, e sim desvalorização dos próprios valores superiores. Desvalorização não significa mais valor de nada assumido pela vida, mas sim nada dos valores, dos valores superiores. A grande nova se propaga: não há nada para ser visto atrás da cortina, “os sinais distintivos que se deram da verdadeira essência das coisas são os sinais característicos do não-ser, do nada. (DELEUZE, 1976, p. 69)

Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas do supra-sensível. Nada é verdadeiro, nada é bem, Deus está morto. Nada de vontade não é mais apenas um sintoma para uma vontade de nada, mas sim, ao limite, uma negação de toda a vontade, um *toedium vitae*. Não há mais vontade do homem nem da terra.

Em toda parte, há nele, a vida aqui está muda; as últimas gralhas, cujas vozes ouvimos grasnar: Para quê? Em vão! Nada! Nada mais brota ou cresce aqui⁴.” — Esse segundo sentido continuaria familiar, mas nem por isso deixaria de ser incompreensível, se não víssemos como decorre do primeiro e supõe o primeiro. Há pouco depreciasse a vida do

alto dos valores superiores, negava-se a vida em nome desses valores. Aqui, ao contrário, se está sozinho com a vida, mas essa vida ainda é a vida depreciada, que procede agora num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivo, rolando sempre para mais longe, em direção a seu próprio nada. Há pouco, opunha-se a essência à aparência, fazia-se da vida uma aparência. Agora, nega-se a essência, mas guarda-se a aparência. O primeiro sentido do niilismo encontrava seu princípio na vontade de negar como vontade de poder. O segundo sentido, “pessimismo da fraqueza”, encontra seu princípio na vida reativa nua e crua, nas forças reativas reduzidas a si mesmas. O primeiro sentido é um niilismo negativo; o segundo é um niilismo reativo. (DELEUZE, 1976, p. 69)

Essa necessária referência deleuzeana, esclarece vários aspectos do problema que é colocado a partir da ênfase na crise do humanismo e no problema da técnica.

Em suas bases a questão pode ser retomada a partir da proposição inicial dessa pesquisa, a saber aquela intrigante colocação de Schopenhauer sobre a perversidade e corrupção da razão que não encontra um fundamento moral à existência. Mais intrigante se pensarmos que o próprio Schopenhauer dará origem a uma “tradição” voluntarista que já em seu primeiro grande expoente nega a ordenação moral do mundo sob a forma da fórmula moral do “anticristo”. Vattimo confirma essa tese ao colocar o debate entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito” na passagem do século XIX ao século XX.

“A imposição das ciências da natureza é vista, aqui, na maioria das vezes, como uma ameaça contra a qual devemos procurar defender uma zona, uma área, de valores humanos peculiares, subtraídos à lógica quantitativa do saber positivo.” VATTIMO, 1996, p. 21)

Segundo Vattimo quem vai libertar o pensamento humanista dessa missão metodológica praticamente impossível de mensurar o quantitativo exato do humano é o Husserl da *Krisis* (Crise das ciências europeias).

No aspecto ensaístico e literário o “Declínio do ocidente” *Der Untergang des Abendlandes* de Spengler e “O Trabalhador” *Der Arbeiter* de Junger se situam na crise do humanismo como formas distintas da percepção e elaboração de Heidegger. A crise se pronuncia mais como crise do eurocentrismo. Assim as soluções estéticas e sociológicas de Junger e Spengler são relativas a forma de vida específica do europeu.

Essa constatação nos leva a pensar a crise do humanismo e consequentemente a crise da razão, na forma como é descrita e analisada por Husserl na crise das ciências europeias, o surgimento das filosofias voluntaristas e tudo e a importância que dão ao corpo, à vontade e ao componente irracional seja do indivíduo, seja da cultura, (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) representam uma crise propriamente europeia. Sendo assim poderia se afirmar que o niilismo é um problema apenas europeu?

Certamente que não, mas a forma como ele se desenvolveu na Europa se tornou a referência a partir da qual o termo no sentido filosófico foi conhecido e adaptado a outras áreas da cultura, sobretudo na literatura. Também é verdade que a forma como a literatura desenvolveu vários aspectos do problema acabaram por impulsionar os filósofos a sistematizar conceitualmente intuições artísticas fundamentais para a cultura do niilismo. Na vertente inicial do século XIX destacam-se os autores russos que serão objeto de nossa pesquisa. Mas é preciso aproveitar a menção de Vattimo a Junger para estabelecer uma diferença entre o problema do niilismo na literatura alemã em relação com a literatura russa. Junger, nota Vattimo, está interessado no aspecto da mobilização técnica que está por detrás de toda a armação de um modo de vida europeu que ficou caracterizado pelas grandes guerras e pela industrialização. Não mais o indivíduo, mas um momento orgânico no processo de produção.

O militarismo tanto de Junger como de Spengler e mesmo a introdução dessa perspectiva nos romances (Os sonâmbulos) de Hermann Broch apontam para o problema de maneira crítica. O militarismo é uma forma de assimilação da *Ge-Stell*, da imposição de uma estrutura que representa a própria essência histórico-destinal do mundo da técnica. Essa essência é, ela mesma, a substituição da metafísica. Ela não é, em certo sentido diferente da metafísica, sem a qual não se vivia e não se definia o humano.

A técnica é o substrato essencial, a própria armação estrutural que dá forma a realidade, é a consumação da própria metafísica. A técnica apresenta a capacidade de concatenar todas as coisas em nexos causais previsíveis e controláveis e, portanto, domináveis. Se pensarmos nas considerações de Heidegger em “A época da imagem de mundo”, texto de 1950, sobre a forma metafísica a partir da qual cada época se afirma e interpreta o mundo e, portanto, o domina, veremos que, para o pensador da floresta negra, a forma de dominação do real efetivado pela técnica representa um aspecto do próprio humanismo.

Vattimo vai apontar para o anti-humanismo de Heidegger e de Nietzsche. O anti-humanismo se impõe como uma negação da característica metafísica das antigas formas de interpretação do ser viciadas pela perspectiva da vontade de poder, agora aclarados e acusados, por assim dizer. O anti-humanismo não se apresenta como um outro princípio que substituiria e superaria a fase humanista e seus problemas. Mas, de fato, não se pode pensar o anti-humanismo desvinculado do niilismo. Por outro lado, essa crítica do humanismo exime, de certa forma o indivíduo, o sujeito ideal da ciência, puramente subjetivo de sua missão ascético-científica de conhecimento no sentido de uma objetividade que visa a verdade e a eficácia, a exatidão e a segurança do conhecimento enquanto tal. Essa forma foi o próprio ideal científico que verteu a técnica subjacente a sua manipulação do real. Não se quer, com isso recair no místico nem no religioso, observa Vattimo, em relação à Heidegger. Mas pode se observar claramente que esse ideal é uma função da razão metafísica do subjetivismo moderno iniciado pelo menos a partir de Descartes com o cogito e suas características de clareza e distinção.

“O humanismo é a doutrina que atribui ao homem o papel de sujeito, isto é, de autoconsciência como sede de evidência, no quadro do ser pensado como *Grund*, como presença plena.” VATTIMO, 1996, p.33)

Adorno seria o autor que incorporaria como tarefa do pensamento do século XX uma resistência aos atentados que a racionalização do trabalho, via técnica, perpetra contra a humanidade do homem.

O humanismo, da forma como ele se impôs, a partir e em termos de uma subjetividade de autoconsciência do sujeito, se colocou como uma forma de dominação sobre o próprio homem em várias vertentes operacionalizadas racionalmente. O que, sem dúvida, nos leva a certa perplexidade é a constatação, nesse contexto, que ele tem como pressuposto a ideia de que a racionalização tem aspectos desumanizantes, uma delas, cada vez mais evidente, é a liquidação do sujeito na existência social através da alienação e da incapacidade de emancipação e autonomia.

A racionalização criou as condições histórico-sociais da extinção do sujeito? Se essa tese pode ser sustentada, seja pela *Kulturkritik* de inspiração nietzscheana, seja pelas interferências frankfurtianas, pela fenomenologia de Husserl ou pela analítica do Dasein de Heidegger em conexão com as teses referentes ao problema da técnica, ela mesma se constitui, por si só, em um elemento central do niilismo no sentido mais geral. Exatamente

porque a crítica a eficácia da razão em estabelecer um sentido universalizante, ou mesmo, sentidos culturais específicos, é colocada em questão. Mais do que isso, ela é desmascarada.

Vattimo lembra que a literatura (Musil) também tem o seu papel nessa destituição da razão e Heidegger consegue fazer a grande síntese dessa crítica contundente ao apontar no nexo entre metafísica, humanismo e técnica enraizados exatamente nesse sujeito que deveria, de um outro ponto de vista, ser recuperado, re-apropriado por uma redenção externa, por assim dizer, ao princípio de razão. A subjetividade é a própria função do sujeito e sua forma de se efetivar. Assim como em Nietzsche, nos parece, é preciso viver em si mesmo as variações do niilismo, superar algumas de suas formas (psicológicas, históricas, culturais), para Heidegger:

Escutar o apelo do *Ge-Stell* como primeiro lampejar do *Ereignis* quer dizer, pois, dispor-se a viver radicalmente a crise do humanismo. A saída do humanismo, no entanto, não é uma superação propriamente, pois não é possível abandonar a subjetividade sob pena do sujeito desaparecer. Sujeito e objeto sempre nos acompanham, não há saída para esse aspecto. Mas, um aspecto importante deve ser notado, aqui, antes que prossigamos. Parece-nos que a crítica de Heidegger ao processo de “desumanização”, isto é, o apontamento do problema do humanismo como um problema inerente e inevitável do homem em sua forma de se apropriar do ser, coloca toda a crítica, ataque, combate e negação do aspecto alienante e heterônomo da técnica (na literatura, na filosofia, nas artes) em uma situação sem saída e até mesmo absurda. A antiga contradição se instala na perspectiva de uma crítica que se vale das mesmas armas do objeto da crítica, a razão crítica da razão. Talvez por isso Horkheimer tenha percebido a necessidade de forjar os conceitos de razão crítica e razão instrumental, isto é, de dividir a própria razão contra si mesma.

Se não faria sentido uma demonização da técnica? Seria uma contradição crítica atribuir à técnica uma crítica racional se é a própria razão, em uma de suas modalidades que dá origem à técnica? Toda a cultura da crítica da ideia de progresso técnico sob o viés de uma concepção de humanização incorreria em uma crítica *naive*.

A solução do problema em sua raiz metafísica só pode se dar no homem e em sua concepção e perspectiva de sujeito em relação ao objeto. No lugar de um fundamento como um *ontos on* platônico, um fundamento (*Grund*) de um espírito absoluto, um

enfraquecimento do sentido de fundamento último deve aparecer. A noção de essência tenderia a ser desfazer, o *ontos on* passaria a ser visto mais de maneira relacional do que como um fundamento último. Aspecto, sintoma e efeito inegáveis do niilismo a tendência à hermenêutica do enfraquecimento do ser enquanto fundamento proposta por Vattimo só pode vir a luz depois dos trabalhos pioneiros de Nietzsche e Heidegger. E é exatamente neste contexto e nesse ponto que se abre a possibilidade de aproximação da tematização niilista do ocidente com a tradição oriental, sobretudo aquela desenvolvida pela Escola de Kyoto e próprio trabalho produtivo dessa escola de pensamento em relação com o tema do niilismo.

Dessubstancialização do eu e imputação.

Retomando Vattimo, e inserindo-o nesse entrecruzamento intelectual ocidente-oriental acredito ser profícua a relação dessa abordagem denominada pelo próprio Vattimo como pensamento fraco que foi em linhas gerais, descrita nas linhas acima, das concepções relativas a originação interdependente do budismo, sobretudo em seu aspecto de des-essencialização, ou esvaziamento da noção de essência, dessubstancialização da noção de eu, característico e desenvolvido por aquela escola japonesa de filosofia.

Para tal aproximação é preciso introduzir o conceito, ou a noção de *Anatta*. Este princípio marca um dos conceitos básicos da doutrina budista. Significa, literalmente, "não eu". A referência direta está ligada a ideia de inexistência de um "eu" permanente e imutável. Essa mesma inexistência de um eu permanente se aplica aos elementos que compõe o universo. A *Anatta* descreve, em sentido mais amplo, descreveria a insubstancialidade de todos os fenômenos do universo. Em linhas gerais e de maneira bastante básica podemos associar a insubstancialidade a uma noção de falta de fundamento ou de substância fundadora para o ser. Na metafísica ocidental sempre que se tentou fixar uma essência, um fundamento para o ser, sua permanência, a permanência do ser, apelou-se para o tempo ou para uma transcendência. A transcendência foi desclassificada como suprassensível (ela não se mostra no espaço), restando o tempo para ela se manifestar (se esconder). A essência se esconde no tempo. Mas, se ela não é dada ou verificada no tempo, não pode ser sustentada como substância. A interdição das noções de substância, essência, substrato, fundamento, princípio, é um traço fundamental da passagem da metafísica a desconstrução crítica que leva ao niilismo e é, como anteciparemos aqui, um dos problemas da que a noção de imputação terá que encarar para continuar a ser um conceito legítimo. Por outro lado, pode-se afirmar que o movimento crítico, corrosivo das

perspectivas metafísicas já faz parte, é uma característica, do movimento histórico-filosófico denominado niilismo se nos valermos da própria definição heideggeriana.

A obra de Vattimo explora ainda uma possibilidade da crítica cultural, a partir das teses da condição niilista da cultura contemporânea, extremamente profícua. Se, como vimos, a metafísica nos constitui “destinalmente”, a questão da morte da arte, a partir do fim da metafísica, se torna uma questão extremamente problemática. Em linhas gerais, a pergunta que fundamenta o problema é simples. Qual o efeito do fim da metafísica sobre a arte? Uma vez que a metafísica sempre esteve na essência do que historicamente se aprimorou como o conceito de arte, o deslocamento da esfera do supracotidâneo, do transcendente e do divino, como ideais metafísicos posteriormente suplantados ou substituídos por ideais de perfeição, harmonia, adequação plástica e verossimilhança (representação) com a natureza no renascimento, a crítica da metafísica inevitavelmente levaria a uma crise na natureza da inspiração artística ou da esfera de referências estéticas. No centro desse problema está, apenas para ilustrar com uma referência mais objetiva, o conceito e ideal de beleza. Tudo o que se se pode dizer, e naturalmente não é pouco, sobre o desenvolvimento da arte moderna e pós-moderna está relacionado com uma distorção do que se compreendia e se compreende hoje como “belo artístico”. Não há como descolar a questão do niilismo da polêmica estética que se desenvolveu a partir e entre posições, por assim dizer, conservadoras e os defensores de uma nova concepção de beleza, arte e estética.

O belo referenciado pelo metafísico (perfeição, harmonia, divindade, retidão, pureza, encontro com a natureza, romantismo) passou a ser referenciado pela vida cotidiana, pela produção industrial, pela sexualidade natural e pela laicidade. Com essa secularização pós-metafísica de suposta superação de uma concepção de arte arcaica, ultrapassada, segundo os modernos, surge o dadaísmo e seu *nonsense* (apelo ao irracional), o surrealismo (apelo ao subconsciente e ao onírico), o cubismo (e suas inspirações iniciais na arte africana e não mais na beleza grega, e outros movimentos artísticos que vão levar a arte a fins totalmente distintos dos ideais metafísicos. Em suma, e, a partir dessa evidente simplificação de síntese de um processo longo e complexo de depuração e decupagem artística, se verifica que o niilismo, como processo de desvalorização dos valores considerados supremos até então, é mais evidente e penetrante no mundo da cultura do que podemos pensar a primeira vista.

Na verdade, o verdadeiro fator determinante do processo cultural que se verificou no século XX é em sua mais abrangente e penetrante interpretação a consecução dos novos ideias niilistas no processo de produção artística. Essa constatação, ou tese, traz consigo a inevitável questão sobre a morte da arte proposta por Hegel, vivida e denunciada por Nietzsche na *décadence* cultural europeia e registrada por Heidegger como assinala Vattimo.

Por essa característica extremamente contraditória da situação da arte e da estética no horizonte da filosofia e da cultura atuais é que se instala mais uma contradição na atualidade. A técnica que, como vimos, é hegemônica e, por ser nossa própria condição de efetivação como humanos, em outras palavras, uma de nossas essências, se impõe como natureza incontornável da cultura. A arte, nesse contexto, se torna algo distinto do que era no período metafísico, mas ainda não se define totalmente em suas próprias invenções e reapropriações.

A contradição se verifica na dúvida que se instala sobre a possibilidade efetiva da hegemonia da técnica em sustentar e dar condições para a produção de novas possibilidades artísticas ou se, ao contrário, ela própria, e por sua própria natureza, ela representa a morte da arte. Desse cruzamento de contradições e situações nascem as teorias de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural e as reflexões de Walter Benjamin sobre a obra de arte e sua reprodutibilidade técnica.

Vanguarda e niilismo.

Pela própria natureza de nossa reflexão e análise, o conceito de vanguarda, comumente interpretado a partir de uma aura de positividade, modernidade, inteligência e, conseqüentemente valor artístico, aqui não pode ser considerado, de saída, sob essa rubrica. Se nossa intenção é compreender o processo a partir do qual e durante o qual os efeitos do “niilismo teórico” foram incorporados na atividade artística do século XX, pelo menos em suas linhas gerais, sem almejar uma exaustão do problema que, obviamente, é de uma amplitude descomunal, não devemos partir de uma apreciação valorativa em relação ao conceito de vanguarda. Essa questão ilustra bem como a discussão sobre o niilismo não é uma questão meramente acadêmica. Hoje se discute, nos meios de comunicação e na sociedade em geral, questões de estética, muitas vezes sem essa nomeação, relacionadas ao estatuto da arte. Em outras palavras, discute-se o que é e o que não é a arte. Ora, essa discussão está diretamente relacionada com as questões aqui

desenvolvidas através da análise do niilismo como incidência e influência na produção cultural.

A reflexão de Vattimo é extremamente elucidativa de todo o processo aqui delineado e o ponto de inflexão é o conceito de vanguarda. As vanguardas estéticas vão buscar, sempre, os espaços de expressão exteriores aos consagrados interiores nos quais se realizava e se expunha a arte. Assim os museus, as igrejas, as academias e os conservatórios foram substituídos pela rua, pela tela do computador e, sobretudo pelo cinema. A obra de Benjamin, nesse contexto, é fundamental para se compreender a condição da arte no século XX. Com o advento da reprodutibilidade técnica, “não apenas as obras do passado perdem sua aura, o halo que as circunda e as isola do resto da existência, isolando, com elas, também a esfera estética de experiência, mas nascem formas de arte em que a reprodutibilidade é constitutiva, como o cinema e a fotografia.” (Vattimo, 1996, p. 43)

Se o tema nietzscheano da morte de Deus é fundamental para a compreensão do niilismo como movimento histórico-filosófico, ou mesmo, como querem alguns, para a compreensão do *Stimmung* europeu do final do século XIX, agora, a questão da morte da arte se torna fundamental para a compreensão das formas nas quais o niilismo se manifesta na cultura. Nesse sentido, três aspectos da morte da arte são relevantes para a constituição de uma compreensão estética da cultura, a saber: a morte da arte como utopia, como kitsch e como silêncio.

No intuito de compreender os movimentos que deram origem à atual situação da arte e da estética na contemporaneidade e de suas relações com o niilismo como movimento histórico-filosófico é preciso estar munido de uma perspectiva de abordagem do problema estético. Nesse sentido, Vattimo opta por uma perspectiva Khuniana. Thomas Khun aplicado à arte? Si, segundo Vattimo, “É possível construir com referência ao devir das artes um discurso análogo ao proposto por Thomas Khun na sua obra de 1962?” (Vattimo, 1996, p. 85). O problema das artes é a falta de uma referência como existe na ciência (verdade, valor base) e as interpretações vão além da possibilidade de uma predicação discursiva como na ética. Em outras palavras, não se tem uma estética deontológica, ou seja, uma estética do dever ser da arte. Assim, não se pensa em uma estética prescritiva. O problema da relativização dos valores que, na ética, aponta para o niilismo, na arte é mais acentuado. Essa característica se vê cotidianamente nas discussões sobre o que é arte e sobre qual seria o papel da arte na sociedade. Croce já atentava para a catalogação das artes como mera função didática, econômica, mnemônica e prática.

A arte parece estar livre dessa condição de validação, veracidade e verificabilidade em si mesma. Seria impossível uma teoria da falsificabilidade das teorias sobre a arte. Nesse sentido não existe a possibilidade de se aplicar o conceito de progresso como é possível na ciência, mesmo com os problemas apontados por Khun. Fica clara a distinção e necessidade de uma abordagem metodológica distinta sobretudo quando se pensa do ponto de vista do valor e do progresso. A ciência depende do novo e do moderno para se desenvolver e, portanto, sempre terá o conceito de novo bem próximo de uma valoração positiva. Essa lógica de valorização do moderno e do novo claramente é criticada no mundo das artes e estabelece uma distinção fundamental.

Na época em que as grandes narrativas, que eram fundamentadas pela metafísica, deixam de obter o crédito que fornecia um estofo para uma ordenação moral, o recurso ao antigo, ao pensamento clássico fica, também, fragilizado. A própria noção de progresso entra em crise e passa-se a pensar na crise do futuro e não no futuro como utopia e redenção. A crise do valor do novo aponta para a crise do futuro. Ao final pode-se concluir que o pós-moderno na arte, que se revela absolutamente distinto do clássico e do moderno aparece como, lembrando a expressão de Nietzsche, o modo de dar-se da arte na época do fim da metafísica (*Wille zur Macht als Kunst*- (Vontade de poder como arte). Para tanto é preciso que o niilismo se complete e a superação (*Ueberwindung*) ou a torção (*Verwindung*, como quer Heidegger) da metafísica - lembre-se aqui que, para Heidegger a tentativa de superação da metafísica proposta por Nietzsche se dá no terreno da própria metafísica, tese que é negada por Wolfgang Müller-Lauter em *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze um die Gegensätze seiner Philosophie*.- se efetive.

O que se vê na cultura contemporânea e na arte em geral é o convívio de duas referências de fundo para as manifestações artísticas e, portanto, o conflito entre duas visões de mundo ético-estéticas, a permanência da referência clássica moral e tributária de uma interpretação ordenadora e as tentativas de rompimento com essa visão pré-moderna. Ora, o pós-moderno nas artes se configura como o ponto de chegada extremo do processo de secularização delineado por Arnold Gehlen. A consciência moderna passa necessariamente por essas mutações, em maior ou menor medida de acordo com o desenvolvimento intelectual dos indivíduos na secularização.

A crise do futuro.

Dos conceitos mais ricos e assustadores o de crise do futuro representa a negação do vetor de progresso para a diante no tempo e, portanto, rompe com um dos mais antigos vícios morais do homem, a saber, o de depositar no futuro a esperança da solução, redenção ou mesmo de melhora (progresso). Essência das distopias, a ideia de crise do futuro é, talvez, o ápice do pessimismo metafísico. Não houve solução, (o passado construiu perigosos castelos metafísicos) não há no presente (vivemos a alienação do indivíduo, econômica e culturalmente) e o futuro tende a acentuar os problemas de ilegitimidade. A crítica da técnica e uma visão pessimista de natureza humana, extraída da negação de todo tipo de rousseaunismo, está por trás desse pessimismo de ares proféticos. O mais pesado dos fardos, enganou-se Nietzsche, não era o niilismo completo.

A projeção de futuro, sem os recursos atenuantes de metafísicas de advento sejam humanistas, tecnológicas (suprema contradição frente a crítica da técnica para a qual a técnica é o problema central), religiosas ou políticas, não deixa espaço para a última figura da caixa de pandora, a esperança. Nesse contexto os defensores de novas valorações laicas, humanas, de fidelidade à terra sem as ilusões da transcendência ou da esperança cega e entusiástica de progresso, como um Nietzsche e sua crença na possibilidade de uma transvaloração de todos os valores (*Umwertung alles Wertung*) são os únicos que apostam verdadeiramente no valor do novo. Para o conservador em ética e estética todo valor é antigo e “Todo valor ao antigo”. O conflito sobre o niilismo nas artes pode, então ser definido a partir de uma tensão entre a necessidade de valorizar o novo e negação de tal posição. Obras como “Finnegans Wake” de Joyce e “O homem sem qualidades” de Musil retratam claramente essa tendência para Vattimo. Essas obras são “epocais” e demonstram, por sua influência, que o niilismo é o problema central da cultura europeia desde o final do século XIX.

“Thomas Rentsch estabelece uma relação direta entre a categoria central da falta de qualidades e a temática principal da vida intelectual da modernidade vienense na virada do século, ou seja, a temática da dissolução do mundo, da erosão e do colapso de um mundo envelhecido com suas formas de organização. Essa dissolução da ordem antiga, circunscrita com os termos “decadência dos valores”, “vácuo dos valores” e “perda do sistema de valores centrais” (Zeidler, 1990: 78) cria uma consciência própria pela problemática do indivíduo numa sociedade em decadência. Essa crise e mudança da consciência europeia influencia os fenômenos da experiência do tempo e do espaço, da constituição da realidade e da autoimagem. Trata-se de uma mudança de consciência que,

desde a Idade Média, não tinha alcançado dimensões tão grandes e que se apoderou tanto da linguagem, quanto dos conteúdos e das formas da literatura.

Essa dissolução da ordem antiga, circunscrita com os termos “decadência dos valores”, “vácuo dos valores” e “perda do sistema de valores centrais” é o núcleo da análise de Nietzsche do processo de desvalorização dos valores supremos operado pela decadência da cultura europeia e caracterizada pelos ideais ascéticos e pela filosofia de Schopenhauer. A dissolução da ordem antiga, se não é uma característica do próprio vir a ser, se manifesta ciclicamente indicando direcionamentos positivos como em Gehlen e do ocaso como em Spengler (*A decadência do ocidente*).

5.3 Freud: Psicogênese e filogênese da culpa.

A fim de compreendermos os fundamentos a partir dos quais Freud desenvolve suas considerações sobre a culpa tanto nos textos de metapsicologia quanto nos textos de crítica da cultura, faz-se necessário, a meu ver, o esclarecimento sobre dois conceitos fundamentais para a estrutura interpretativa de Freud. A saber, o conceito de temor ou medo (*Angst*) e o conceito de desamparo (*Hilflosigkeit*), que são amplamente utilizados na teoria freudiana. O primeiro como base do comportamento humano em relação às forças tanto naturais com supostamente sobrenaturais e o segundo diz respeito à condição humana de absoluta dependência em relação a outro ser humano, a partir de seu nascimento e sobretudo em sua primeira infância. Somente a partir da compreensão das implicações que essa condição natural vaia determinar como destino das relações entre o eu e o mundo (alteridade) se poderá entender a gênese dos sentimentos de culpa apontados por Freud, pois, a meu ver, as ações que levam os homens ao sentimento de culpa nascem tanto de *Angst* como de *Hilflosigkeit* (*medo e desamparo*).

O fato de nascer prematuro, isto é, sem uma programação instintiva adequada à sobrevivência independente implica em uma relação com outro ser humano na satisfação de suas necessidades. Essas primeiras experiências de impulso e saciedade são determinantes para o desenvolvimento do psiquismo, segundo o raciocínio de Freud. Uma vez que o nascimento se dá em um círculo familiar e social inicia-se o embate entre as necessidades individuais e as demandas e exigências da família e da sociedade em relação a este ser no mundo e como exigências de renúncia a favor da convivência e da organização social. Assim, dois polos se anunciam em franca oposição, a necessidade de efetivação dos instintos individuais e a necessidade de controle social do indivíduo.

Será na análise da tensão entre esses dois polos (indivíduo e sociedade) que Freud vai desenvolver suas teorias sobre a cultura e é exatamente nesse foco que ele descobrirá a funcionalidade e a importância da culpa como sentimento formador da civilização. Assim, para Freud, a gênese e desenvolvimento do sentimento de culpa representa o mais importante problema do desenvolvimento da cultura. Em “Mal-estar na civilização”, Freud explica que, como a cultura é baseada na recusa da gratificação instintiva dos indivíduos, numa espécie de opção e troca entre sobrevivência e organização e auto inibição individual, os seres humanos acumulam uma tendência negativa em relação à

própria sociedade que origina e exige sua repressão. Esse impulso se volta contra o próprio eu gerando culpa em relação insatisfação de seus instintos.

Em “Totem e Tabu”, Freud analisa o papel da mítica horda primeva e de sua reação a figura do pai. É importante destacar o conceito de ambivalência atribuído aos sentimentos direcionados pela horda ao pai poderoso e arbitrário. Este pai é objeto de inveja por parte dos filhos pois exige a submissão e a posse das mulheres do clã. Ao mesmo tempo que é respeitado e querido como pai e como figura de poder é temido por centralizar o poder nesse contexto, sendo uma ameaça aos filhos (castração). Sendo assim, nessa relação, surgem os sentimentos ambivalentes entre seus filhos. Segundo Freud essa ambivalência será extensiva a toda relação filial posterior e constituirá um modelo psíquico.

Em momento de intensificação da tensão entre a figura de autoridade e a horda primeva, num arroubo de ódio, os filhos são levados a assassiná-lo e comê-lo na refeição totêmica. Prevalece o impulso à libertação do poder que os reprimia. No entanto, uma vez que foi satisfeito o ódio no ritual canibalesco, surge o outro lado do sentimento ambivalente e ocorre a identificação dos filhos com o pai, e a afeição que estava recalcada ressurgiu. Seria a partir desse momento (mítico), que surge um intenso sentimento de culpa entre os membros da horda primeva.

Freud conclui que através da retomada e de sua interpretação particular do mito da horda primeva, que a presença simultânea e conflitante desses sentimentos opostos que são direcionados ao mesmo objeto, geralmente aquele que é centralizador do poder de repressão, é uma característica essencial da experiência humana em sociedade. A culpa enquanto sentimento que se origina no contexto social tem seu surgimento nessa reação dos impulsos contra uma figura de ordem e poder.

A figura do Totem personifica a figura do pai. O poder imagético do pai se torna mais intenso e se apresenta, agora, na figura do totem. A substituição do pai pelo animal totêmico permite outros tipos de negociação da culpa e dos sentimentos. A relação que se instala então se desenvolve no sentido de reconciliar o homem com os antepassados. Freud afirma que esse sistema efetivou um pacto com o pai no sentido de ritualizar a economia da culpa.

É, portanto, através do sentimento de culpa filial que se fundamentam os dois tabus da sociedade primitiva. Esses dois tabus representam diretamente dois desejos

reprimidos da horda primeva. Em outro contexto Freud vai associar esses dois desejos ao que foi denominado como complexo de Édipo. É importante notar que o sentimento de culpa é fundamental para se compreender tanto a motivação da violência da horda como sua reação psíquica ao efetivar a morte do pai. Os desejos que motivaram os filhos foram os desejos classificados como agressivos (o parricídio) e os desejos classificados como sexuais (o incesto).

Se associarmos o desenvolvimento da civilização, concebido a partir do modelo proposto por Freud para análise da importância da culpa nesse contexto, com o processo de crescimento e amadurecimento da criança, chega-se a conclusão que a culpa ocupa, se de fato as hipóteses de Freud são plausíveis, um lugar determinante na constituição da estrutura da consciência moral humana.

Para Freud, as religiões possuem sua origem no sistema totêmico e, portanto, estão baseadas nessa origem violenta e geradora de culpa. Se a religião totêmica surge, de fato, do sentimento filial de culpa e representa uma tentativa cultural-ritualístico de dirimir esse sentimento, as religiões posteriores, conclui Freud, seriam outras, ainda mais complexas, tentativas de resolver o mesmo problema. O que Freud está afirmando, em outras palavras, é que a culpa é essencial e primitiva e faz parte da formação de nossa estrutura psíquica, estando presente em todas as civilizações que se originam a partir de estruturas sociais parecidas com o modelo exposto. De qualquer forma, encontramos na religião a tensão da ambivalência e o sistema só pode se sustentar na base de um “triunfo sobre o pai – remorso”

A questão que se pode acrescentar a essa análise diz respeito ao status ontológico dessa culpa primitiva. Se, de fato, ela pode ser interpretada como essencial ao homem posto que nasce necessariamente de condições naturais e sociais indissociáveis à experiência humana, ou se esse desenvolvimento pode ser considerado contingente, isto é, não determinado necessariamente. Essa pergunta, a meu ver, é a mesma que aquela que questiona se existe uma culpa existencial ou não.

O que se pergunta, nesse caso, no sentido de nossa investigação, é se o desenvolvimento de estruturas psíquicas baseadas nas relações expostas por Freud e que geram culpabilidade, como indicado na explicação sobre a ambivalência dos sentimentos em relação ao pai, devem ser interpretadas como inerentes ou adquiridas, isto é, se outras formas de formação da estrutura social e das relações entre os seres humanos evitariam

o surgimento desses sentimentos de culpa e auto-imputação. O que nos parece bastante plausível e que foi definido por Freud, e que deve ter ampla aceitabilidade entre inúmeros autores de áreas diferentes, é que a forma de estruturação das culturas e civilizações em núcleos baseados em células familiares, e que tem sua origem necessariamente biológica, parece ser uma estrutura inevitável no sentido de estabelecer relações de poder e tensão entre os instintos dos filhos em relação as normas impostas pelos pais. Assim, supostamente, em qualquer grupo e processo civilizatório humano haveria de ocorrer a tensão representada no mito, entre a horda primeva e a autoridade do pai. Ora, se essa estrutura gera uma consciência auto-imputativa, a culpa é um sentimento existencialmente inevitável para o homem, fazendo parte de sua constituição psíquica.

Se faz parte de sua constituição psíquica, mas é parte de um processo cultural formativo, é essencial ao indivíduo não como algo inato, mas como algo adquirido. A teologia e obviamente as religiões, possuem uma concepção de natureza humana baseada na ideia de criação e, portanto, operam com uma concepção de natureza humana mais orientada para noções de inatismo, isto é, o homem é definido como um ser com características específicas em sua relação com a divindade e, sobretudo, em sua constituição em relação às ações e comportamento em geral. Nessa concepção, a própria relação de Deus com o homem é definida pela natureza do homem e pelos atributos divinos, que definem a ideia de plano divino em relação ao homem.

Ora, a concepção de natureza humana na religião e na teologia está necessariamente atrelada a essa ideia de relação e antecedência. Nesse sentido não se concebe como na perspectiva da antropologia e mesmo na psicologia uma ideia de natureza adquirida. Este entrave metodológico e epistêmico não pode ser foco o de nossa investigação, uma vez que nosso objetivo está relacionado com o conceito de culpa e não de natureza humana propriamente.

Se retomarmos Freud, sobretudo em Totem e Tabu, fica claro que a base do raciocínio tanto da antropologia, disciplina a partir da qual Freud colhe todo o material de sua análise, quanto da sociologia, a origem da culpa é socialmente determinada, pois é, como vimos, na base das relações humanas (familiares e do clã) que surgem os problemas ligados a culpa. Opõem-se em toda forma de organização social, de um lado a necessidade do estabelecimento de normas e, de outro, o perigo da anomia. A própria estrutura de normalização do social vai produzir, portanto, um coeficiente de culpa nos indivíduos em geral. O trabalho de Freud está na base dos estudos sobre a relação entre

culpa e punição e se fosse possível, aqui, ampliar nossa investigação seria necessário identificar o papel das inclinações à crueldade característicos dos atos de julgamento. Nesse sentido, do ponto de vista sociológico (ou da disciplina que hoje leva o nome de biopolítica), as formas de pena e castigo, por exemplo, foram estudadas por sociólogos e filósofos de destaque. Talvez os casos mais célebres sejam Durkheim e Foucault.

Freud parece estar buscando o que causaria, como patologia, uma hipertrofia de um sentimento social de culpa e geraria neuroses específicas e a origem totêmica das religiões e do comportamento social é sua fonte e enigma. Por outro lado, representa o caminho para desvendar o fenômeno da culpa e suas implicações sobre a formação da mente religiosa e da religião como fenômeno social, a princípio, em pequenos grupos humanos.

A psicanálise nos revelou que o animal totêmico é de fato o sucedâneo do pai, e com isso harmoniza-se a contradição de que normalmente é proibido matá-lo, mas o assassinio torna-se ocasião de festa, de que o animal é morto e, no entanto, pranteado. A postura afetiva ambivalente, que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças e frequentemente prossegue na vida adulta, se estenderia também ao sucedâneo do pai, o animal totêmico. Se agora juntamos a concepção psicanalítica do totem com o fato do banquete totêmico e a hipótese darwiniana sobre o estado primevo da sociedade humana, há a possibilidade de uma compreensão mais profunda, a perspectiva de uma hipótese que talvez pareça fantástica, mas que oferece a vantagem de produzir uma insuspeitada unidade com séries de fenômenos até então separados. (Freud, 2011 p. 65)

A tentativa de Freud passa por identificar o modelo totêmico ao universo da psique infantil e este será seu desafio principal. Assim, as atitudes da horda primeva devem se assemelhar, em estrutura, ao que mais tarde será denominado como complexo de Édipo, um dos seus mais conhecidos conceitos psicanalíticos.

Para achar verossímeis estas consequências, fazendo abstração de suas premissas, basta supor que o bando de irmãos rebeldes era dominado, em relação ao pai, pelos mesmos sentimentos contraditórios que podemos discernir no conteúdo do complexo paterno de nossas crianças e nossos neuróticos. Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também

o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se.⁶⁴ Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da “obediência a posteriori”, tão conhecida nas psicanálises. Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem os infringia tornava-se culpado dos dois crimes que inquietavam a sociedade primitiva. (Freud 2012, p.65)

Se a teoria de Freud está correta, os tabus fundamentais ainda assombram a humanidade e a imputam em sentido existencial, pois a forma como a psique se apresenta na infância é uma forma marcada pela instintividade e, portanto, corresponde a um destino da espécie, a uma ideia de natureza humana. Se a culpa, seja ela patológica (neurótica) ou aquela que após a superação do complexo de Édipo é sublimada, tem origem na ambivalência do sentimento da criança em relação ao pai e aos tabus, a fonte de geração da culpa não cessa com as mudanças culturais externas ao modelo do ambiente biológico-familiar. A culpa, ou o sentimento de culpa, portanto, segundo essa leitura de Freud e enquanto elemento constitutivo da psique humana se perpetua independentemente do criticismo direcionado às tendências imputativas da cultura.

Culpa Universal e Culpa Individual

A partir do que foi visto até aqui sobre a obra de Freud percebe-se que ele apresenta o que já foi de nominado como:

“Um antagonismo irremediável entre as exigências da sociedade e a moção pulsional, considerando tal incompatibilidade como ameaça constante à sobrevivência da civilização, uma vez que os impulsos agressivos e hostis sempre procuram um meio para se expressar. É exatamente por isso que a civilização se beneficia

do agente interno que vigia o sujeito e o condena com a emergência da culpa. Após inúmeras reflexões e trabalhos, em 1929, em "O mal-estar na cultura" Freud conclui que a civilização consegue, de uma maneira ou de outra, dominar o perigoso desejo de agressão, enfraquecê-lo, desarmá-lo e estabelecer no interior do sujeito um agente para conter o desejo. Isso porque esse agente o supereu vigia o eu e está pronto a condená-lo, intensificando o sentimento de culpa que sustenta a civilização. Para chegar a essa conclusão Freud teve de percorrer um trajeto minucioso de pesquisas e investigações em que ora se destaca a universalidade da culpa, na tentativa de explicar o cerne da civilização, ora se atenta à neurose e à culpa que atormenta o sujeito. (GELLIS , HAMUD)²⁷

O que se tratou até aqui, sobretudo no que diz respeito à universalidade da culpa encontra respaldo na teoria freudiana da cultura. É certo que a fundamentação que dá Freud à sua teoria pode ser questionada epistemologicamente, pois figura numa zona cinzenta entre a ciência e a hermenêutica, mas tal crítica não exclui a validade especulativa e os *insights* freudianos relativos à formação de uma instância da consciente responsável pela vigilância auto-imposta e socialmente imposta, das ações do indivíduo. A associação direta ou indireta dessa vigilância da consciência à patologias prefigura um aspecto bastante complexo em relação à prova e constatação de tal relação causal, mas a realidade da instância culpabilizadora, ela mesma, é difícil de negar.

Se, também com Freud, pode-se afirmar que a culpabilização é universal, isso pode significar que a culpa seja algo que defini o ser humano da mesma forma que a racionalidade alguma vez já o definiu. Se pensarmos em racionalidade como um processo seja em perspectiva evolutiva, seja em perspectiva religiosa, pode se pensar a culpabilização como decorrente do desenvolvimento de níveis de consciência de si ao longo do processo de desenvolvimento filosófico humano. Conforme aumentou a consciência de si, isto é, conforme a humanidade foi desenvolvendo uma capacidade crítica de autoanálise de suas instâncias psíquicas e passou, de fato, a examiná-las a fundo e incansavelmente, aumentou a consciência de que a culpabilidade não se constitui como uma injustiça imposta ao indivíduo por instâncias de poder religioso, político e social.

²⁷ <https://www.scielo.br/j/jpusp/a/ZWDxQkLTpwyfVBdGQcQgH3q/?lang=pt>

Mas que, mesmo que, de fato, essas instâncias operacionalizem esse sentimento de culpa subjacente ao humano, nós, efetivamente temos razões para compreender que a constituição de nossa estrutura de ação e a consciência que carregamos atrelada a essa estrutura produz internamente um movimento de auto-culpabilização justificado em si mesmo e, portanto, legítimo e que não necessita de instâncias metafísicas, suprassensíveis, jurídicas e político-estatais para produzir um sentimento segundo o qual nossas ações são falhas e inadequadas.

Esta constatação, se é verdadeira, coloca em xeque todo discurso e prática que está baseado na liberação da culpabilidade. Isto é, se coloca na contracorrente da cultura atual, da contracultura, e de várias perspectivas características da pós-modernidade.

Culpa neurótica

A contribuição de Freud para o tema culpabilidade humana é inestimável. Não se pretende, aqui, contemplar todos os aspectos da crítica e da análise de Freud desse fenômeno, tampouco analisar todas as nuances das hipóteses freudianas sobre a gênese da culpa e de suas relações com a cultura e com a formação e desenvolvimento psíquico do indivíduo.

O que é fundamental, no entanto, em qualquer estudo sobre a culpa é destacar, dentre os diversos aspectos que as hipótese elaboradas por Freud sugerem, propõem e demonstram é apontar que, sem dúvida, antes das teorias freudianas sobre a culpa, não se pensava a partir da noção de ambivalência de sentimentos e, sobretudo, não tínhamos desenvolvidos mecanismos teóricos para a compreensão do surgimento do sentimento de culpa a partir de uma estrutura psíquica desvinculada, em seu aspecto constitutivo, essencial, da metafísica religiosa.

A culpa neurótica resulta de conflitos internos, da confluência de sentimentos que se opõem no psiquismo humano. Em um sentido específico ela não é uma culpa religiosa ou moral. Não é, também, uma culpa jurídica, apesar de que todos esses fatores e aspectos poderem constituir um complexo de culpabilidade sentido por um indivíduo. A ideia de uma culpa neurótica passa pela possibilidade de provar para si mesmo a possibilidade de inocência. Além disso, ela pressupõe o desconhecimento sobre o que verdadeiramente causou a própria culpa.

A ideia segundo a qual a culpa neurótica só vai aparecer depois de Freud, na verdade, é bastante razoável porque se dá pela ideia segundo a qual a culpa neurótica tem origem no inconsciente e estabelece uma lógica de inculpação de origem oculta, isto é, o indivíduo se sente culpado, mas não sabe, ao certo, qual o ato de origem de sua culpa. Ora, essa “modalidade” de culpa, esse tipo de sentimento, parece bastante ligado àquilo que será, posteriormente, e até mesmo anteriormente à Freud designado como culpa existencial. Dessa forma, Freud é o autor que, pela primeira vez, tenta localizar a origem da culpa, não em uma divindade, um legislador externo oculto, mas no próprio indivíduo, ou seja, nas regiões escondidas de si mesmo.

Os sentimentos ambivalentes, como o desejo da morte do pai ou da autoridade externa e ao mesmo tempo o apreço e amor pela mesma figura para qual se deseja a anulação das interdições ao próprio desejo, parecem configurar bem claramente essa lógica de inculpação.

Para Freud, a culpa é o resultado da própria civilização. Há uma tentativa de inibir a agressividade instintiva em todo movimento civilizatório, obviamente no sentido de proporcionar maior sociabilidade. Segundo Freud, existe uma tensão entre o superego e o ego. Essa tensão dá origem, ou é o próprio sentimento de culpa e se manifesta como necessidade de punição.

Esse mecanismo se dá, segundo Freud, no cenário do inconsciente e acontece porque o surgimento da própria consciência moral está intimamente ligada ao complexo de Édipo, que não é conscientemente assimilado, antes habita, também no inconsciente. Não aflora à mente, diretamente, a atração pela mãe e à agressão em relação ao pai. Esses movimentos de sentimentos são muito primitivos, assim como o inconsciente.

Como vimos, a partir de Totem e Tabu, o parricídio representa o crime principal e primevo da humanidade. E, da mesma forma, o parricídio individual, ou seja, os sentimentos de agressão e oposição ao pai são primários no indivíduo dando assim, campo e conteúdo para seu sentimento de culpa.

Já em “O mal-estar na civilização”, Freud se detém em uma afirmação que ele considera espantosa:

Ela diz que boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas. A

asserção me parece espantosa porque é fato estabelecido — como quer que se defina o conceito de civilização — que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização. (Freud, 2010, p. 30)

Isso quer dizer que o sofrimento provocado pelo aspecto social de nossa existência, em outras palavras, as próprias medidas, ações e interditos civilizatórios, aspectos da cultura com os quais nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer, fomos nós mesmos que criamos e nos impomos. Há, então, um sentimento de hostilidade em relação à civilização. Nas palavras de Freud “uma profunda e duradoura insatisfação com o estado civilizacional existente preparou o solo no qual, em determinadas ocasiões históricas, formou-se uma condenação.” (Freud, 2010). A condenação sugerida por Freud seria aquela que nos faz pensar que o homem que viveu sem os tantos recursos tecnológicos advindos do progresso civilizacional teria sido mais feliz que o homem atual. Essa condenação, portanto, só poderia partir de um indivíduo que pudesse fazer um balanço abrangente das condições de ambas as épocas, aquela imaginada do passado e a atual em sua complexidade. Nesse sentido, seria uma avaliação complexa, característica de adultos bem-informados. Se a ideia de uma hostilidade em relação à civilização dará origem a algum tipo de culpabilidade, a partir do que Freud está nos apresentando, só poderíamos pensar em uma culpabilidade a partir de uma consciência adulta, logo não estaríamos falando de uma culpa primordial, calcada já na infância.

Mas, por outro lado, Freud, um pouco mais adiante em seu texto, afirma que a ideia de uma hostilidade em relação à civilização está ligada a necessidade de deslocamento instintual. Situar em outras vias as condições de sua satisfação, o que coincide com a ideia de sublimação das metas instintuais, afirma Freud.

Toda essa reflexão dependerá de um ponto crucial na perspectiva de Freud. A cultura se vê constantemente defrontada com a agressividade latente naquele que teve seus instintos desviados ou reprimidos. Freud se pergunta de que meio a cultura se vale para inibir e tornar inofensiva, ou mesmo eliminar a agressividade que a defronta? Haverá, segundo Freud, um mecanismo interno ao indivíduo que torna inofensivo o seu gosto por agredir seja o que for que impeça sua satisfação instintual.

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se

contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como “consciência”,** dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. À tensão entre o rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada. (Freud, 2010, p. 59)

Nesse ponto, Freud chega a uma das questões que são fundamentais para nosso trabalho de pesquisa, a questão da origem da culpa, e nesse ponto, como em outros de sua obra, deixa claro que haverá um rompimento com tradições imputativas tradicionais, mesmo reconhecendo a dificuldade de pensar de maneira diferente. “Quanto à origem do sentimento de culpa, o psicanalista pensa diferentemente dos psicólogos; mas também para ele não é fácil prestar contas sobre isso.” (Freud, 2010, p. 59)

Quando alguém sente culpa, admite-se em geral que essa pessoa fez alguma coisa que é reconhecido como algo mau. Mas, sabemos que essa resposta não é suficiente e deixa de lado a consideração sobre o que é mau para alguém e o que é mau para outros. De fato, essa relativização do que é mau já foi pensada inúmeras vezes. Se não temos uma capacidade inata e natural para distinguir entre bem e mal, o problema está lançado. O que se acrescenta a isso e que eleva a questão a uma complexidade ainda maior, é o fato de que com frequência o que é considerado mal para uma cultura em vários sentidos, é algo que o indivíduo deseja e que lhe dá prazer.

A influência externa, alheia, do social e da cultura, determina o que será tido por bom ou mau. O que nos leva a agir de acordo com essas determinações se vivemos atormentados pelos desejos e instintos? Freud localiza no desamparo, na dependência dos outros e no medo da perda do amor o motivo de nos curvamos diante do que é determinado pelo que é externo a nós, mesmo tencionando contra essas interdições o nosso próprio desejo pelo que pode ser considerado mau em um contexto cultural determinado. As formas de castigo e a própria figura de autoridade também exercem esse poder de repressão sobre os impulsos do eu no sentido da satisfação instintual. O mal é algo que pode nos levar à perda do amor. Esse perigo, da perda do amor, no entanto, só passa a existir se o que é externo à minha consciência descobre minha transgressão. E esse ponto é importante: Freud afirma que não importa se já fizemos o mal ou se ainda o faremos. Para ele em ambos os casos a autoridade se comportaria da mesma forma. Vemos isso claramente em preceitos morais religiosos, o pensamento do pecado já é um pecado em si.

Dessa forma, Freud está fazendo o que moralistas, teólogos, sacerdotes e legisladores fizeram ao longo do desenvolvimento da cultura: espiritualizando a culpa. Ou, no caso de Freud, demonstrando como o mecanismo de inculpação se dá na consciência antes mesmo de se fazer a partir de um ato ou de uma prática.

O estado de consciência inculpada já foi designado como “má consciência”. Mesmo discordando do uso geral desse termo, Freud reconhece que ele pode ser aplicado em relação ao medo da perda do amor em relação aos pais e que depois acaba se tornando o medo de perda da confiabilidade social e mesmo da punição social em suas várias formas. Por outro lado, de fato, como vimos, realizamos o mal que nos for agradável, se tivermos certeza de que a autoridade não saberá de nossos atos.

A internalização da autoridade acusatória.

Freud aponta como a grande mudança o surgimento do que ele vai denominar o superego. Quando a autoridade é internalizada os fenômenos da consciência (*Gewissen*) chegam a um novo estágio. Freud chega a afirmar que somente a partir desse estágio se pode falar de consciência e sentimento de culpa. Pois desaparece totalmente a diferença entre o fazer o mal e desejar o mal, exatamente porque diante do superego nada pode se esconder, nem mesmo os pensamentos.

O que Freud aponta a seguir é também o conteúdo que encontramos nas obras de alguns escritores que tiveram o tema da culpa como elemento determinante de suas reflexões. Freud afirma que no estágio de internalização da acusação, a consciência mostra uma peculiaridade que não havia no primeiro e que já não é fácil de explicar. “Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ela se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade.” (Freud, 2010). O exemplo mais expressivo dessa coincidência de posições, no campo da literatura, é Dostoiévski. Veremos no último capítulo como a ideia de maior virtude e maior consciência de culpa é um traço fundamental da obra de Dostoiévski. No romance "Os Irmãos Karamazov" esse princípio espiritual fica claro precisamente no fato de que um dos irmãos, Dimitri Karamazov, se rende ao tribunal e aceita a condenação, mesmo que se possa provar que ele é o culpado. Ele aceita a condenação, embora esteja provado que ele não cometeu o assassinato de seu pai. Tendo em vista o fato de que a culpa existe, mas não pode mais ser legalmente esclarecida, há apenas uma única saída e esta seria a aceitação voluntária da culpa por parte dos inocentes.

Voltando à Freud e continuando em o “Mal-estar na civilização”. O que será determinante para a compreensão do mecanismo de inculpação efetivado pelo superego e que vai ditar o ritmo e a lógica das inúmeras ocasiões de escrutínio da consciência no sentido de uma autoacusação

permanente, será a substituição das figuras paternas pelo próprio superego e este ponto também não é de fácil explicação, afirma Freud. Na medida em que eu sou castigado pelos pais ao agir de maneira contrária à normas familiares e sociais e internalizo essa lógica do infortúnio associado ao ato transgressor, de certa forma isso se sedimenta em meu raciocínio psicológico e no meu modo de conceber o funcionamento do real e de minha relação com o externo. Freud nota que essa lógica de funcionamento baseada na dualidade transgressão-punição extrapola, na consciência, a esfera da relação pais e filhos, família e indivíduo, e até indivíduo e sociedade. Na medida em que se sofre algum tipo de infortúnio, do destino por exemplo, o destino é visto como substituto da instância parental.

O destino é visto como substituto da instância parental; quando uma pessoa tem infortúnio, significa que não mais é amada por esse poder supremo, e, ameaçada por essa perda de amor, inclina-se novamente ante a representação dos pais no Super-eu, que no momento da fortuna tendia a negligenciar. Isso é particularmente claro quando, em sentido estritamente religioso, vemos no destino somente a expressão da vontade divina. (Freud, 2010, p. 62)

A ideia segundo a qual os infortúnios aos quais uma vida estaria suscetível estão relacionados com o agir do indivíduo perpassa a cultura religiosa em inúmeras variações. Nossa noção comum de destino, invariavelmente contém um elemento relacionado com uma espécie de julgamento dos atos de cada um. Mesmo em contextos sociais, as ações e o “caráter” de um povo esteve e está associado a seus destinos políticos e sociais. No caso dos judeus, por exemplo, a figura dos profetas é associada por Freud ao superego, no sentido em que aponta ao povo seus erros e legitima uma punição. Fica claro a partir do que vai afirmar Freud logo a seguir que ele considera que a introjeção na consciência de uma instância imputativa se deu em um processo cultural e não é algo inato na humanidade. Freud aponta para o curioso fato segundo o qual os primitivos não atribuíam o infortúnio a seus atos, mas aos atos do fetiche e batiam nele como castigo. O fetiche não cumpriu suas obrigações, por isso deve sofrer um castigo.

A origem do sentimento de culpa.

Duas são, segundo Freud, as origens para o sentimento de culpa. “O medo da autoridade e, depois, o medo ante o superego.” (Freud, 2012, p. 62). O primeiro nos obriga a renunciar a satisfações instintuais, o segundo nos leva também ao castigo, dado que não se pode ocultar ao Superego a continuação dos desejos proibidos. É exatamente a partir

dessa constatação, mesmo que hipotética de Freud, que repousa o que podemos apontar como uma característica existencial de culpabilidade humana. A consciência que se tem de si mesmo a partir da perspectiva do superego é a de permanência dos desejos proibidos no indivíduo. Esta consciência pecaminosa leva a um juízo negativo sobre a possibilidade de inocência do ser humano como espécie e como agente individual. Ao passo que eu tenho em mim a experiência de uma culpabilidade permanente, atestada pelo superego, que faz a constatação da permanência dos desejos proibidos, eu deixo de me pensar a partir de uma referência de inocência. Poucas pessoas recusariam ou recusam a denominação de pecador atribuída ao ser humano pela tradição religiosa cristã, por exemplo. O que geralmente testemunhamos são tentativas de escusas em relação a punições e condenações sociais, não a recusa da caracterização humana como essencialmente pecaminosa. Cada um sabe, em seu âmago, que a acusação procede, que a imputação encontra em seu próprio interior o conteúdo que a justifica e a torna legítima. Em outras palavras, e propriamente nas palavras de Freud, essa constatação se dá diante da “supervisão” do superego. O superego garante que somos essencialmente culpados. O superego não aceita desculpas. O superego conhece as mentiras da própria consciência, pois é, também, ela mesma. A descoberta do mecanismo de interiorização da supervisão dos desejos efetivado pelo superego talvez seja uma das maiores contribuições para a compreensão do fenômeno da culpabilidade humana. Em outras palavras, pode-se afirmar que o superego conhece aquilo que sempre foi escondido de qualquer outro juiz. O superego conhece a intenção do agente, ele conhece as intenções do eu, por isso é o maior de todos os juizes.

E Freud ainda tem inúmeras conclusões a extrair dessa constatação delimitativa do superego como instância de autoacusação. O que Freud assinala, então, é o papel do arrependimento como uma predisposição para a consciência que, pós ato, se sente culpada. Seria plausível que um pressuposto de arrependimento estivesse no contexto da consciência que vai se sentir culpada. E esse pressuposto Freud o encontra na ambivalência do sentimento em relação ao pai por parte da horda primeva que comete o parricídio.

Esse arrependimento era resultado da primordial ambivalência afetiva perante o pai, os filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio se satisfazia com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu

por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. E como o pendor agressivo contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, também o sentimento de culpa persistiu e fortaleceu-se de novo com cada agressão suprimida e transferida para o Super-eu. (Freud, 2012, p. 66)

Com essa conclusão, Freud acredita que aprendemos duas coisas fundamentais. A participação do amor na gênese da consciência e a fatídica inevitabilidade do sentimento de culpa.

Não é preciso que tenhamos matado nosso pai para nos sentirmos culpados. A culpa surge mesmo do conflito de ambivalência de sentimentos em relação ao pai. Essa ambivalência, lembremos, é testemunhada pelo superego, instância da qual nada escapa. O problema da culpabilidade humana está ligado, para Freud, com a eterna luta de Eros e o instinto de destruição e morte. Obrigados a viver juntos, os seres humanos se veem como que atirados por esse conflito. Quando ainda vivemos no contexto da família, esse conflito se dá pelo complexo de Édipo, e é exatamente nesse momento que se configura uma consciência que será preparada para a culpa. O complexo de Édipo forja o que será um mecanismo de inculpação que se estende, posteriormente, a outras instâncias e contextos humanos. Nosso primeiro sentimento de culpa, segundo a hipótese freudiana, se dá muito cedo em nossas vidas e se intensifica na medida em que vivenciamos novos contextos de tensão entre desejo e normatividade, instinto e interdição.

A lógica da cultura leva ao sentimento de culpa.

O que Freud enxergou na necessidade de ampliação da comunidade humana, talvez jamais tenha sido imaginado na história do pensamento europeu. O necessário aumento do sentimento de culpa como resultado da ampliação das comunidades. “O que teve início com o pai se completa na massa.” (Freud, 2010). A ambivalência do sentimento em relação ao todo social, à família, ao contexto cultural, leva o indivíduo a uma situação que ele pode sentir como difícil de tolerar.

O propósito de Freud nas páginas finais desse ensaio fundamental corresponde ao propósito de “situar o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural e de mostrar que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa.” (Freud, 2010). Esse propósito deve incluir uma

constatação que é importante para nossa investigação. Freud vai afirmar que o sentimento de culpa em sua relação com a consciência passa a ser um tema de capital importância, pois deveria acarretar no que ele denomina consciência da culpa (*Schuldbewusstsein*). A questão é se temos ou não consciência da culpa. Ter consciência da culpa seria um ponto determinante para a teoria psicanalítica, pois o processo de cura passa pela consciência da causa de determinadas patologias. Não entraremos em detalhes dessa natureza, mas indicamos aqui que um dos problemas metodológicos inerentes a relação de escuta psicanalítica está relacionado com a possibilidade de trazer à tona algo que está oculto para o paciente.

O que nos interessa mais diretamente nesse processo é saber se, de fato, temos consciência da origem daquela culpa que foi até aqui explicada por Freud. E teremos que usar um exemplo de uma patologia para compreendermos esse processo. Na neurose obsessiva segundo Freud, o sentimento de culpa se impõe de modo ostensivo à consciência, dominando o quadro patológico e a vida dos doentes. O que Freud notou é que na maioria das outras patologias e neuroses ele permanece totalmente inconsciente, mas causa os mesmos efeitos. Isso acarreta que os pacientes não acreditam que a causa possa estar ligada a culpa. Freud cria, então, o termo “sentimento de culpa inconsciente”. Para os pacientes se fala, nesses casos de uma inconsciente necessidade de castigo.

Para Freud, depois de tentar explicar com mais precisão esses casos relacionados com a culpa como causa da patologia, o sentimento de culpa, a seu ver, se manifesta como uma espécie de angústia. E chega a sugerir que o sentimento de culpa é, no fundo, uma variedade topográfica da angústia, ligado ao medo em relação ao superego.

Se a culpa se faz sentir de várias formas e de formas inconscientes, o que parece, a princípio contraditório, ela pode ser consciente e inconsciente. Se a culpa é um território na topografia da angústia, esse sentimento de ampla definição e cobertura, ela está sempre em contextos de aparecimento e ocultamento de diferentes sentimentos conscientes, mas difusos.

Como, então, falar de culpa causada pela cultura ou pela civilização?

E por isso é fácil conceber que também a consciência de culpa produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permaneça inconsciente ou venha à luz como um mal-estar, uma insatisfação para a qual se busca outras motivações. Pelo menos as religiões

não desconhecera jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem — algo que não considere em outro lugar — redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. (Freud, 2010, p.69)

O exemplo da religião vem ao auxílio de Freud e de sua tese. A consciência de culpa existe na cultura, as próprias religiões não desconhecera jamais o papel desse sentimento de culpa na cultura. Afinal elas pretendem redimir a humanidade de uma culpa primordial, originária, como no caso do cristianismo. O modo como se atinge a redenção no cristianismo, segundo Freud, atesta que o sentimento de culpa é comum a todos os seres humanos. Freud vai além, se a redenção é promovida pelo sacrifício de alguém que assume a culpa de todos e rendemos graças a esse salvador, de fato, devemos ter a culpa bastante consciente dentro de nós. Além disso no mito fundador da própria cultura encontramos um ato de culpabilidade, uma queda, um pecado original. Ora, o mito fundador da cultura é um mito de culpabilidade.

A partir do modo como se atinge essa redenção no cristianismo, com a morte sacrificial de um indivíduo que toma a si a culpa comum a todos, inferimos qual poderia ter sido a primeira ocasião em que se adquiriu essa culpa original, com a qual também a cultura teve início. (Freud, 2010, p. 69)

Ao final de “O mal-estar na civilização” a questão não é mais propriamente provar a existência de uma culpa existencial, mas sim tentar indicar como essa culpa, ou esse sentimento de culpa, surgiu na cultura. Para Freud, essa culpa original, como vimos em “Totem e Tabu” se expressa no parricídio e na ambivalência de sentimentos que se desenvolve em relação ao pai e a consequente acusação do superego, acusação que dará origem ao sentimento de culpa. Para a tradição cristã e judaica a origem está na desobediência, como vimos com Santo Agostinho. Desobediência que acarretará uma culpabilidade ligada à concepção de natureza humana. Esta, por sua vez será questionada por Schopenhauer a fim de saber qual foi o malabarismo teórico que fez a teologia para exculpa a divindade da culpa pelo mal.

Freud não entra nessa discussão específica, mas nos deu uma boa noção de como essa culpabilidade inerente ao ser humano acarreta comportamentos no macro contexto social e no microuniverso das personalidades individuais.

Não é incorreto afirmar que um dos temas centrais que orientam a obra de Freud é o tema da culpa. A universalidade da culpa e a possibilidade de se pensar uma culpa inconsciente foram, de fato, temas para os quais Freud dedicou muito de suas reflexões e escritos. A questão da universalidade da culpa, atestada pelas religiões, como vimos acima, na análise de “O mal-estar na civilização”, não parece ser um tema tão controverso, apesar de difícil. Mas a questão sobre como um sentimento de culpa pode ser inconsciente, isto é, como pode ser inconsciente se é um sentimento, nos parece um pouco mais complexa.

No que diz respeito, no entanto, ao desenvolvimento que pretendemos acompanhar nessa investigação, a obra de Freud, sem dúvida figura como um dos momentos mais importantes, sobretudo, a meu ver, pela descoberta do mecanismo de auto imputação caracterizado a partir do surgimento do superego como um juiz interno que conhece as intenções do agente e percebe a permanência do desejo contrário ao interdito. O superego, como afirmamos acima, com base no que escreve Freud, instaura uma nova perspectiva para a constatação daquilo que viemos denominando como culpa existencial até agora. A constatação de que existe, de fato, um mecanismo psíquico que pode ser considerado como universal e que dá mostras de seu surgimento já na infância do indivíduo, no contexto familiar, mesmo que em contextos culturais diferentes, corrobora a tese segundo a qual existe fundamento para uma concepção de culpabilidade existencial.

Freud, com grande poder de síntese, resume nessa passagem o mecanismo essencial do processo de auto atribuição de culpa e da reação psíquica que isso acarreta.

O Super-eu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma atividade censória. O sentimento de culpa, a dureza do Super-eu, é então o mesmo que a severidade da consciência, é a percepção que tem o Eu de ser vigiado assim, a apreciação da tensão entre os seus esforços e as exigências do Super-eu, e o medo ante essa instância crítica (subjacente à relação inteira), a necessidade de castigo, é uma expressão instintual do Eu, que por influência do Super-eu sádico tornou-se masoquista, ou seja, emprega uma parte do instinto para destruição interna nele presente para formar uma ligação erótica com o Super-eu. (Freud, 2010, p. 70)

Neste breve trecho está, de certa forma, toda a teoria psicanalítica da culpabilidade. Vale destacar que Freud afirma que a necessidade de castigo é expressão instintual do Eu. E outra afirmação que vai ao encontro do que perseguimos aqui aquela que diz que “quando uma tendência instintual sucumbe à repressão, seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpa.” (Freud, 2010).

Toda a questão está relacionada com a própria cultura, segundo Freud, exatamente porque o processo cultural da humanidade e o desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais e, portanto, participam da característica mais ampla da vida, estando uma dimensão diretamente relacionada com a outra. A ideia segundo a qual vivemos em uma cultura permeada pela presença da culpa em vários de suas manifestações artísticas, culturais, de costume, não é exatamente uma afirmação surpreendente se seguimos o caminho investigativo que propusemos até aqui, mas, por outro lado, e de certa forma, contrasta com vários aspectos de nossa cultura atual baseados na ideia de uma autonomia racional e de uma exploração insistente de concepções de liberdade e afirmação sem precedentes. O retorno, mesmo à Freud, que não está tão distante no horizonte das influências contemporâneas, indica que essas tendências otimistas e supostamente libertadoras, apontam para uma equívoca compreensão da própria cultura, de seu desenvolvimento e constituição. Afinal pensar autonomia e liberdade sem ter no horizonte qualquer resolução sobre a culpabilidade, parece ser equivocado.

Ao final, Freud aponta para a luta entre Eros e o instinto de morte. O processo cultural que se desenrola na humanidade seria caracterizado por essa tensão e esta é a mesma tensão que se encontra no desenvolvimento do indivíduo e mesmo da vida orgânica em geral. Freud parece nos alertar para esse fato, de o homem pertencer a uma esfera vital da natureza e isto parece fazer com que seja forçoso retirar o homem do cenário da filosofia moral tradicional, que o colocou no centro de um problema ético cósmico polarizado por noções de bem e mal e que lhe atribuiu o papel de solucionar o conflito no qual foi inserido atribuindo-lhe culpa e responsabilidade pelo mal.

A teoria psicanalítica de Freud é um divisor de águas, (esse termo desgastado), na história da moral, porque retira o homem desse contexto teológico, mas não nega e nem escamoteia nem a existência nem a importância da compreensão da culpa como elemento constitutivo do fenômeno humano e, como vimos, talvez aí sim com total originalidade, como elemento essencial do fenômeno cultural como um todo, elegendo a culpa como o problema central e mais importante da cultura.

Mas Freud ainda tem uma carga de hipóteses para contribuir com esse debate e o faz introduzindo a ideia segundo a qual a própria cultura desenvolve um superego. E o que ele vai denominar “O Super-eu de uma época cultural”, tem origem semelhante ao de um indivíduo, baseia-se na impressão que grandes personalidades-líderes deixaram, homens de avassaladora energia espiritual, ou nos quais uma das tendências humanas achou a expressão mais forte e mais pura, e por isso também, com frequência, a mais unilateral. Não é fácil refutar tal contribuição, pois vemos em todos os tempos os efeitos dessas personalidades, de fato, como grandes influências para as ações das massas. A fim de ser por demais convincente, Freud cita o caso de Jesus Cristo. E este ponto, aparentemente retórico vai, na verdade, abrir uma perspectiva bastante atual.

O que Freud parece querer ressaltar com a ideia de um superego cultural é, também a ideia de uma pressão moral e cultural sobre o indivíduo baseada nos ideais de perfeição e excelência de uma época, incorporadas por um líder espiritual ou mesmo por instituições que preconizam objetivos morais e de vida. Ideais aos quais nos vemos compelidos, mas que nem sempre, ou muito raramente e por um número limitado de pessoas, são realizados. Ideais muitas vezes impostos às massas como objetivos de realização (moral, econômica, social) e que causam sentimento de culpa no indivíduo. Esse aspecto da hipótese de Freud foi recuperado pelos autores contemporâneos que fazem a crítica da moderna sociedade capitalista e mesmo a crítica da modernidade burguesa. A angústia de consciência causada pela dificuldade de ascender a padrões de comportamento, de status social e de estabilidade econômica é, sem sobra de dúvida, os elementos da culpa do homem de hoje. Assim o conceito de superego cultural se mostra um grande elemento da própria crítica cultural. As associações do conceito em questão com a crítica da indústria cultural, com a crítica do marketing característico das formas de vida impulsionadas por interesses de mercado parecem ser bastante produtivas no sentido de apontar alguma ajuda para a compreensão para o sentimento de culpa moderno. “A linha de abordagem que procura estudar nos fenômenos da evolução cultural o papel de um Super-eu, me parece prometer ainda outros esclarecimentos” ... “Apesar de todas essas dificuldades, pode-se esperar que um dia alguém ouse empreender semelhante patologia das comunidades culturais.” (Freud, 2010, p. 77).

A conclusão de Freud não pode ser mais alarmante. Se a evolução cultural tem tamanha similitude com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificado o

diagnóstico de que muitas culturas — ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade — tornaram-se “neuróticas” por influência dos esforços culturais?

O problema para a efetivação do diagnóstico das neuroses culturais está na ausência de referências do que poderia ser tomado ou aceito, geralmente, como um “normal”, assim como geralmente se considera ao determinarmos um estado patológico em relação ao que consideramos um indivíduo normal. O que se comprova, também, é que frequentemente somos obrigados a combater o superego no sentido de baixar suas exigências. Em diversas culturas, por exemplo, existe o afrouxamento de regras sociais em determinadas épocas do ano, o que promove uma espécie de alívio das tensões sociais de repressividade do superego social. No Brasil o exemplo direto desse afrouxamento são as festividades do carnaval.

As exigências, muitas vezes, impossíveis do superego social produzem um efeito inegável de culpa nos indivíduos. O mandamento “Ama a teu próximo como a ti mesmo” é um exemplo. Esse mandamento é inexecutável e leva-nos a pensar em nossas insuficiências éticas e em nossos defeitos de personalidade. Nesse sentido temos um claro exemplo de como alguns ideais morais ou éticos são o motivo de um sentimento de culpa permanente e difuso em todo um grupo social. Segundo essa perspectiva, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição

5.4 Martin Buber: A insuficiência da psicoterapia e a culpa existencial.

Conhecido sobretudo por sua obra “Eu e Tu”, Martin Buber foi responsável por uma obra que não pode ser ignorada tanto pela filosofia quanto pela teologia. Com formação em psicologia e psiquiatria o filósofo participou intensamente do debate da filosofia com a psicanálise tanto no período que antecedeu a segunda guerra, quanto no pós-guerra.

O que Martin Buber afirma, em sua intervenção no “*International Congress on Mental Health* de 1948, texto publicado posteriormente sob o título “*Schuld und Schuldgefühl*” (Culpa e Sentimento de Culpa), é que a diferença fundamental entre sua abordagem do problema da culpa, baseada em pressupostos teológicos, é radicalmente diferente das abordagens de Freud e de Jung sobretudo porque ambos os psicanalistas concebem a culpa como um sentimento gerado na consciência pela transgressão de um tabu social ou familiar.

A concepção que Buber pretende demonstrar está baseada na ideia de uma culpa existencial. O que o Buber pretende, segundo suas próprias palavras no texto, é conferir um enraizamento ontológico para a culpa. Essa perspectiva mudaria radicalmente a concepção de cura ou de solução para o problema da culpa. Se, para a psicanálise e seu método, o problema está relacionado com o ato de tomar consciência da origem da culpa, o que levaria o paciente ou a pessoa a repensar o sentimento de culpa ou mesmo eliminar o sintoma que está associado a esse sentimento, para Buber somente com um método muito mais complexo surgiria a solução para o problema da culpa em si. Buber aponta para a necessidade de expiação, enquanto a psicanálise se limita a ideia de conscientização. Ora, a ideia de expiação, natural da cultura religiosa, também envolve um movimento de conscientização, mas não gira em torno apenas de um núcleo de consciência, isto é, não representa apenas uma inflexão sobre si mesmo e sobre o ato originário da culpa, mas implica no reconhecimento de uma condição existencial, isto é, de uma natureza humana definida e não aberta.

Martin Buber faz uma classificação sobre a culpa que nos ajuda a esclarecer este ponto. Para Buber há três esferas distintas nas quais podem realizar-se expiações da culpa:

A primeira esfera é a do direito. Aqui, a ação começa com a exigência – acionada ou latente – feita ao indivíduo pela sociedade de acordo com suas leis; o processo de realização se chama confissão, cumprimento da pena e reparação. Mas também a terceira e mais elevada esfera, a da fé, não pode ser

causa sua. Aqui a ação começa no espaço entre o culpado e seu Deus e ali se detém. Se cumpre igualmente em três passos, que correspondem àqueles outros três, mas sua conexão recíproca é totalmente diversa; são eles, o reconhecimento do pecado, a penitência e o sacrifício de expiação em suas diversas formas... A esfera mediana, para cuja visão – como foi dito, até ela e não além – o terapeuta poderá conduzir, a esfera para a qual ele tem de saber para esse propósito, pode ser chamada de esfera da consciência moral (*Gewissen*). (Buber, 1962, p. 63)

Segundo Buber, a psicologia, especificamente sua corrente psicanalítica de orientação freudiana, pensa a “culpa como um sentimento gerado na consciência por transgredir um tabu social ou familiar...para Jung, mesmo que esteja radicada no inconsciente coletivo, não ultrapassa o âmbito da psique”. (Buber, 2014, p. 1). Para Buber, quando a psicologia se ocupa da culpa pessoal ela não encara o problema da culpa originária do gênero humano. Mas, a despeito da diferença de abordagem entre a psicologia e a teologia, não podemos negar que ambas as áreas estão diretamente ligadas a processos de relações humanas que se moldam a partir de modelos terapêuticos.

Na psicanálise o processo de recepção, escuta e decifração e interpretação do discurso que o inconsciente, supostamente, oculta na linguagem do paciente. No caso da teologia a ideia de terapêutica está relacionada com a ideia segundo a qual existe a possibilidade de compreensão do processo de expiação de culpa e essa possibilidade envolve tanto o conhecimento teórico doutrinário quanto a relação pastoral-sacerdotal. Enquanto na psicanálise se decifra um discurso de um corpo e de uma mente que sofre, na teologia se procura conscientizar sobre o processo de expiação e de possibilidade de perdão.

A questão que Buber sugere, a princípio, está relacionada com a característica terapêutica das disciplinas. A psicologia possui um aspecto terapêutica evidente. Buber se pergunta se tal característica pode ser, em algum aspecto, atribuída à teologia. Se sim, qual a noção de cura que as duas disciplinas podem oferecer.

Outra distinção importante destacada por Buber, como vimos, está na constatação segundo a qual o psicoterapeuta se ocupa da interpretação do sentimento de culpa do paciente, na esperança de descobrir, no nível e no universo da experiência das ações do paciente. Ora, o sentimento de culpa não indica necessariamente uma culpa real,

fundamentada. Um diagnóstico específico pode apontar uma causa imaginária para a culpa ou ainda uma intensificação da relevância de regras e normas gerando uma patologia.

A classificação de Buber nos dá, além de critérios para distinguir a abordagem da psicologia da abordagem da teologia, um indicativo de como será a perspectiva filosófica para o problema. Karl Jaspers também faz uma classificação de perspectivas da culpa que merece menção, sobretudo por acrescentar uma perspectiva metafísica que se aproxima da perspectiva teológica. Na obra *Die Schuldfrage* (A questão da culpa), no contexto das discussões sobre o complexo problema da culpabilização coletiva que surgiu no pós-guerra na Alemanha, Jaspers elenca as possibilidades de sentido do conceito de culpa (culpa criminal, culpa política, culpa moral e culpa metafísica).

A concepção apresentada por Buber parte do pressuposto de que o princípio da responsabilidade deve ser visto como um pathos desejável de consciência e que esta perspectiva não está apenas preocupada com a ideia da eliminação do sintoma. Para tal ele propõe um processo baseada em três passos principais, a saber, a auto-clarificação que seria a tomada de consciência de sua responsabilidade enquanto agente, a perseverança, que se configura como um processo longo de mudança de atitude perante o agir que causou a falta e a expiação que seria uma atitude de reparação dos danos e prejuízos causados pela ação culposa a outro.

A ação culposa, para Buber, não tem o mesmo significado de um sentimento de culpa. Nessa distinção repousa uma diferença fundamental entre o psicanalista e o teólogo. Os atos relacionados a auto-imputação por transgressões de normas que dizem respeito a padrões de sexualidade, por exemplo, figuram para uma área como origem do sentimento de culpa (psicanálise) e para outra área (teologia) como pecado, isto é, uma ação para a qual não se discute a legitimidade da imputação.

Buber se interessa pela ideia de “culpa originária do gênero humano”, os psicólogos se ocupam com o sentimento de culpa, que podem ter origens legítimas ou não. Legítimas no sentido de constituírem, de fato um ato que deve ser julgado pela comunidade, como um assassinato, por exemplo. O que a rica literatura de relatos psicanalíticos revela é que existem inúmeras maneiras de a consciência se auto imputar uma culpa e delas derivam inúmeras patologias psíquicas e físicas e que muitas delas não representam delitos em relação às normas sociais. Essas últimas, portanto, são tratadas como culpas irreais ou culpas imaginárias. Mas o fato é que se existe o sintoma, existe o

sentimento de culpa. Nesse intervalo de diferenciação reside, em muitos casos, o trabalho interpretativo do psicanalista e do psicoterapeuta.

Com respeito à diferença entre as disciplinas psicanalíticas ou psicológicas e a teologia ainda é possível afirmar, a fim de se desfazer do problema da abordagem distinta, que uma área do conhecimento (psicologia) não se preocupa apenas com o conhecimento ou com o aspecto empírico, no sentido de constituir uma ciência ou um saber, mas que está diretamente envolvida na perspectiva de uma terapêutica. Ora, a teologia, por sua vez, se não está diretamente ligada a uma perspectiva terapêutica, está relacionada com ela no sentido de que a prática pastoral, sacerdotal, independentemente de orientação doutrinária está implicada em atendimento e orientação de pessoas que se dizem culpadas e enfermas a todo momento da vida religiosa e, muitas vezes, como os próprios relatos indicam, estão enfermas por razões de auto-imputação, remorso, culpa, sejam elas legítimas ou não. A interpretação de Buber do papel do psicoterapeuta é de limitação em relação ao que ele denomina culpa existencial.

Dentro de sua metodologia, o psicoterapeuta está às voltas apenas com sentimentos de culpa, conscientes e “inconscientes” (o próprio Freud já sabia da contradição que se encontra no conceito de sentimentos inconscientes). Mas dentro de um serviço abrangente em prol do conhecimento e da ajuda, ele tem de afrontar a própria culpa como algo caracterizado onticamente, cujo lugar não é a alma mas o ser. Fará isso com o perigo de que por meio do novo conhecimento se modifique também a ajuda que compete a ele, de tal modo que ele tem de requerer o inabitual de seu método e inclusive sair das normas seguras de sua escola. Mas um “médico de almas” que seja real, isto é, que não vai meramente executando a obra da cura, mas nela adentra a cada vez como parceiro, é propriamente alguém que tem ousadia. (Buber, 1962 p. 56)

A análise que Buber assinala e que tem, a meu ver, a maior relevância para a compreensão da profundidade da distinção entre abordagem psicológica e abordagem teológica reside na ideia segundo a qual Freud é tributário da perspectiva do “naturalismo iluminista” que empreende de diferentes formas um combate à metafísica, sobretudo aquela que é tributária da ideia de um ser absoluto como fundamento último das normas impostas às ações humanas. Se não se admite essa origem transcendente, metafísica, para as normas

de conduta humana, ou mesmo uma concepção de natureza humana definida, fechada, não se pode admitir uma origem para a culpa fora do homem e da sua consciência.

Como tornou conhecido com muita clareza o próprio Freud iluminista tardio, que deu um sistema científico e assim uma segunda vertente ao naturalismo iluminista, um grande, o combate de todas as teorias metafísicas e religiosas do ser de um absoluto e da possibilidade de uma relação real da pessoa humana com este teve grande participação no devir da teoria psicanalítica. A partir dessa base, resulta que a culpa como tal não poderia advir nenhum caráter ôntico; dever-se-ia fazê-la remontar a erros frente ao tabu primitivo e moderno, frente a instâncias familiares (pais) e sociais. Essencialmente, o sentimento de culpa deveria ser compreendido ainda apenas como efeito do medo de punição e repreensão por essas instâncias, como efeito do medo infantil frente “a decepção amorosa” ou ainda, sobretudo onde se trata de culpa imaginária, como uma “necessidade de punição” com teor libidinoso, como “masoquismo moral”, ao que se acrescenta a complementação do sadismo do “superego”. (Buber, 1962, p. 57)

Jung dá mais valor à tradições e concepções místico-religiosas, afirma Buber, e as considera meramente como projeções da psique e não como instâncias que poderiam justificar ou legitimar um quadro de normas que, de fato, e de direito, poderiam dar razão aos sentimentos de culpa e torná-los algo além do que obstáculos a realização do indivíduo no sentido de uma vida autêntica, saudável.

A posição de Freud é uma posição materialista e a de Jung corresponde a um pansiquismo. Nas duas perspectivas, afirma Buber, não há lugar para uma culpa no sentido ontológico. O aprofundamento da reflexão leva Buber a uma constatação que está relacionada tanto com a maneira que tanto a teologia como a filosofia encaram o problema da culpa, isto é, do ponto de vista ontológico ou mesmo existencial. Segundo Buber, ao analisarmos a própria história desse sujeito que se submete à terapêutica psicanalítica, e que é o próprio modelo do indivíduo da modernidade, que efetivou a crítica às instâncias de julgamento, verificamos que esse indivíduo se vê cada vez mais livre de censura familiar, social e religiosa, e que não crê numa represália celeste e não está, portanto, mais passível de uma represália terrena. Ora, esse sujeito, que sente o retorno à condição de seu ser-culpado ao verificar que sua ação é sempre motivada por uma essência e que esta

essência é sempre afirmativa de sua vontade no tempo e, ao se deparar com a irreversibilidade do próprio tempo, que tem sua culminância na morte, reconhece que, ao tentar ser um outro ser acaba por ser ele mesmo.

O sujeito da culpa, afirma Buber, “é assombrado pelo susto de ser idêntico consigo mesmo. Ele alcança saber: eu, que me tornei um outro, sou o mesmo.” (Buber, 1962, p. 58)

Para Buber, portanto, não é possível fugir de uma ideia de natureza humana. Somente uma concepção de culpa existencial pode ser propedêutica no enfrentamento de tal fenômeno psíquico humano. A terapia existencial pressupõe um reconhecimento tanto da natureza como da responsabilidade, passagens e etapas que vão levar a ideia de expiação. Esta exige mais do que um reconhecimento da natureza humana, exige uma atitude movimento em relação a esta natureza, o que Buber denominou de clarificação. É preciso notar que a perspectiva da psicanálise, se não elimina, pelo menos atenua a noção de responsabilidade, pois, em última instância, atribui à esfera inconsciente a origem da culpa. Mesmo que a negação da responsabilidade não tenha sido a intenção de Freud na formulação de uma terapia para culpa, a ideia de inconsciente esvazia, de certa forma, o sentimento de responsabilidade pelo ato.

Outra diferença importante na concepção de Buber em relação à Freud e Jung diz respeito a concepção de Buber segundo a qual “é uma disposição natural da consciência moral do homem poder elevar-se.” (Buber, p.64) A origem ou a inspiração científica do método freudiano, mesmo considerando que a psicanálise não seja apresentada como um discurso científico, mas antes de tudo interpretativo, direcionou a investigação freudiana para uma zona de neutralidade moral, a fim de evitar o próprio moralismo interpretativo. Nesse sentido, o psicoterapeuta não pode avançar em um terreno de julgamento moral, portanto não aconselha com vistas a uma ideia de elevação moral. Esta diferença parece-nos fundamental.

O psicoterapeuta não é capaz de avançar na solução do problema, segundo Buber, a partir de um momento no qual entra em cena um sentimento de culpa existencial, caracterizado por uma situação pessoal que não pode ser apreendida por categorias da ciência analítica como repressão e conscientização. Mas do que isso, para Buber, os sentimentos de culpa ligados desejos reprimidos da infância e a prazeres juvenis podem encobrir o sentimento de culpa existencial ou retardar o surgimento de uma consciência mais grave e ligada a questões existenciais e mesmo de culpas relacionadas a atos de gravidade flagrantemente maiores. O perigo que representa a relativização da culpa é

atrair a vontade do indivíduo a se fazer vítima do sentimento de culpa quando ele, de fato, se mostra legítimo, como no caso de traições de códigos morais pactuados entre indivíduos e grupos. Se a culpa for tratada como univocamente neurótica, estabelece-se (ou estabeleceu-se) um terreno cultural de extremo perigo onde pode crescer (ou cresceu) a negação de toda imputação. O nome mais apropriado para tal condição é caos. O ônus que tal perspectiva apresenta é a banalização do conceito de responsabilidade.

Para Buber, o problema é crucial pois “a culpa pessoal, cuja realidade é contestada por algumas escolas psicanalíticas e ignorada por outras, não pode ser reduzida a uma falha frente a um tabu poderoso.” (Buber, p. 62). A partir, então, dessa conclusão parcial, Buber estabelece sua tese sobre a culpa existencial de maneira mais complexa e, a meu ver, mais contundente. Essa tese depende do conceito de consciência moral que deve ser entendida como multiplamente determinada.

A consciência moral é multiplamente determinada ali, quanto ao conteúdo, pelos mandamentos e proibições da sociedade a qual pertence o sujeito, ou por aquelas da tradição a qual ele está ligado pela crença; mas ela própria não pode ser concebida como uma introjeção de uma autoridade nem de outra, e quiçá nem ontogenética nem filogeneticamente. As tábuas do dever e do que não se deve fazer, entre as quais cresceu e vive essa pessoa, determinam apenas concepções que vigem no âmbito da consciência moral mas não sua própria consistência (Bestand), formada propriamente naquele distanciamento e naquela separação, qualidades originárias do gênero humano. Os critérios, mais ou menos ocultos, que emprega a consciência moral em sua aceitação ou rejeição, raramente coincidem perfeitamente com um padrão provindo da sociedade ou da comunidade. Ligado a isso temos o fato de que o sentimento de culpa dificilmente pode ser deduzido da falta cometida contra um tabu familiar ou social. A totalidade da ordem que um homem sente ter ferido ou pode ferir transcende nalguma medida a totalidade do tabu que o liga aos pais e à sociedade. Não é raro a profundidade do sentimento de culpa estar ligada precisamente com essa parcela do ser culpado não imputável ao delito tabuizado, portanto com a culpa existencial. (Buber, 1962, p. 64)

O conflito de interpretações proposto por Buber atinge diretamente o âmago do problema ontológico da culpa. Se, de fato, pode existir algo que fundamente a culpa e que está para

além da sintomatologia da coersão social e paternal, geradora da culpa filial, o método e a investigação psicanalítica seriam insuficientes para abordar o problema, pelo menos do ponto de vista teórico.

O objeto de reflexão de Buber é propriamente a relação da consciência moral com a culpa existencial. A consciência moral a que Buber se refere é aquela instância na qual o sujeito não pode arcar com a responsabilidade sem se responsabilizar por sua relação com a própria essência, isto é, com o todo de suas ações, sua forma própria de agir (sua natureza).

Essa concepção de consciência moral, indica Buber, é muito mais dinâmica do que a noção de superego pois considera a ação total, ou modo de agir do indivíduo.

A partir do que foi dito, já se depreende suficientemente que o conceito vetusto de consciência moral, na medida em que é compreendida como dinâmica e não como autoritariamente estática é muito mais real do que o conceito estrutural moderno do superego, ao qual só convém um significado orientador além disso um significado que facilmente orienta o novato de forma equivocada. (Buber, 1962, p. 64)

Somente a partir de uma consciência desse tipo se pode pensar nas etapas propostas por Buber. Para o filósofo, exige-se muito mais da natureza dessa consciência moral (Gewissen). A consciência moral vulgar é incapaz de alcançar a culpa no sentido existencial.

Se, de fato, a culpa é essencial ao ser humano o estado natural do homem deve ser um permanente estado de confissão. A esse estado, porém, o homem se entrega somente em momentos nos quais o tempo é pesado diante de si e algum balanço de suas ações é verificado. Como vimos, Buber afirma que: “Em nenhum lugar o tempo é sentido tão fortemente como uma precipitação do que na visão que tem de si o culpado.” (Buber, p.). O momento da precipitação do tempo é o momento no qual o pensamento considera a culpa e o ser se reconhece não como o outro que fingiu ser durante a maior parte do tempo, mas reconhece-se como si mesmo. Reconhecer-se como si mesmo, sem máscaras, é reconhecer a própria culpa.

Vige aqui a visão única penetrante ou capaz de penetrar no caráter irrecuperável da situação inicial e a irreparabilidade da atuação,

e isso quer dizer, a visão real da irreversibilidade do tempo vivido, um estado de coisas que se documenta claramente na mais pregnante das perspectivas humanas, a da própria morte. Em nenhum lugar o tempo é sentido tão fortemente como uma precipitação do que na visão que tem de si o culpado. Precipitando-se junto com essa precipitação, o sujeito da culpa é assombrado pelo susto do ser idêntico consigo mesmo. (Buber, 1962, p. 65)

Ele alcança saber: eu, que me tornei um outro, sou o mesmo. O simbolismo mais significativo que está associado à ideia de culpa é a imagem de um tribunal. A transposição da imagem de uma instituição pública para um fórum interno dá origem ao que designamos consciência moral. A psicanálise, por princípio e método, não pode se mover nesse cenário de tribunal por força da necessidade de um livre fluxo do pensamento a fim de revelar a linguagem do inconsciente. A linguagem que o psicanalista vai interpretar deve ser uma linguagem sem os filtros dos acusadores tradicionais. Nesse sentido, a psicanálise é totalmente contrária à teologia.

O conflito entre psicologia e teologia.

Como vimos, a perspectiva da psicologia no tratamento do problema da culpa pode ser caracterizada totalmente na esfera da individualidade e da sintomatologia. Por essa razão trata-se de uma abordagem do sentimento de culpa e não propriamente do problema da culpa existencial ou mesmo de seu aspecto ontológico ou teológico. O sentimento de culpa não se universaliza pelo fato de cada indivíduo apresentar uma origem-causa para tal sentimento e o tratamento (a terapia) do problema deve ser desenvolvido nas particularidades e não no que é universal. Do ponto de vista teológico o tema da culpa se inicia com uma universalização. A culpa de que trata a teologia e a religião é uma culpa da humanidade e não uma culpa particular. Nesse sentido, na teologia, entram em cena necessariamente os conceitos de natureza humana e liberdade e saem de cena todo particular e o todo psicologismo relacionado à história do indivíduo.

Paira sobre a psicologia, segundo Buber, se não uma acusação pelo menos uma questão referente aos motivos pelos quais a disciplina se furtou durante tanto tempo a considerar a culpa do ponto de vista de existencial ou mesmo da perspectiva ôntica.

Talvez a maior influência para dessa atitude negativa e mesmo da indiferença em relação ao aprofundamento do problema tenha sido, de fato, como aponta Buber, as influentes posições de Freud e Jung, mas sobretudo de Freud uma vez que Jung se inclina a considerações muito mais abertas ao universo da religião e da teologia.

Mas não se pode deixar de considerar o método como determinante desse distanciamento, como explica de maneira exemplar Martin Buber em um trecho já citado acima: “...o sentimento de culpa deveria ser compreendido ainda apenas como efeito do medo de punição e repreensão por essas instâncias, como efeito do medo infantil frente “a decepção amorosa” ou ainda, sobretudo onde se trata de culpa imaginária...” (Buber, 1962, p. 57)

Jung, ao contrário de Freud, vê no universo da religião, tanto das experiências místicas quanto a própria ideia de divindade são como indicações de algo, como projeções da psique, com qual o aparelho psíquico se relaciona e se projeta. Mas, mesmo nessa abertura para considerações místicas, Jung parece não reconhecer nenhuma relação essencial entre a alma individual e qualquer outro ente que esteja além dos limites do psiquismo. Desse modo, qualquer consideração sobre a culpa se refere à experiência psíquica com o si mesmo e com os outros seres humanos, não como uma relação entre um eu e um legislador supremo, ou uma ordem moral transcendente.

As doutrinas psicanalíticas, de modo geral, abordam o problema da culpa, como vimos, a partir de uma perspectiva de investigação de inspiração científica, isto é, no sentido de localizar uma causa oculta e classificá-la corretamente. Elas procedem no intuito de deduzir os sentimentos de culpa encontrados previamente no discurso do paciente e interpretá-los a fim de revelar seus âmbitos ocultos. Esse processo, esse método, seria suficiente para reconduzi-los à origem e desmascará-los como causas ilegítimas para o sentimento de culpa. A consciência da falha de legitimidade deveria conduzir o paciente à cura.

O que se pode concluir a respeito da perspectiva da psicologia é que, além de adotar uma metodologia distinta daquelas que vão considerar a culpa de maneira existencial ou ontológica, sobretudo na abordagem psicanalítica, tal abordagem é motivada pela tentativa de negação e refutação da culpa como algo essencial ao homem.

O pressuposto dessa postura é uma concepção específica de patologia. O sentimento de culpa é interpretado no sentido de um sintoma que indica um estado patológico, ou que causa este estado. Logo, o sentir-se culpado faz é visto como não essencial ou não normal. A figura da oposição entre o inato como normal e o adquirido

como patológico pode nos ajudar a entender este ponto. Mas mesmo neste modelo explicativo podemos nos perguntar o que significa afirmar que o inato é normal e o adquirido patológico. Seria o mesmo que afirmar que o que é um componente biológico seria normal e o que seria um componente cultural seria responsável pela patologia. Tal discussão remonta a ideia dogmática segundo a qual a natureza representa uma esfera imaculada e de princípio benigno, concepção que, aplicada ao ser humano não pode ser sustentada nestes termos. A acusação de Buber nos faz pensar que a psicanálise pretende negar qualquer caráter inato para a culpa e esclarecer que o sentimento de culpa aflora por força da cultura, isto é, no ambiente no qual o paciente se desenvolveu e assimilou as normas da família e da sociedade. Para Buber, esse método não investiga os nexos vitais que poderiam nos conduzir a origens ainda mais recônditas da culpa e isso se dá por um pressuposto.

Tournier e o espírito de julgamento.

Quem nos traz uma abrangente discussão sobre o problema da culpa do ponto de vista do paralelo entre a psicologia e a teologia é Paul Tournier na obra *Guilt and Grace*, de 1962. O que se revela mais representativo no livro de Tournier é, a meu ver, a abordagem do que ele denominou como “espírito de julgamento” e a coincidência de suas teses com a posição de Buber. Tournier chama a atenção para a tendência ao julgamento dos atos outros como um aspecto que, estando presente no comportamento humano, determina vários problemas no sentido que se pode atribuir aos conceitos de culpa verdadeira e culpa falsa. Tournier aponta para o ensinamento de Cristo sobre o julgamento que fazemos dos outros sem repararmos na trave em nossos olhos (Mateus, cap. 7).

O sentido atribuído a necessidade de abstenção de julgamento está diretamente ligado a ideia de universalidade de comportamento. A culpa legítima só pode ser atribuída por uma universalização do comportamento e esta universalização não diz respeito ao que é particular, antes repousa numa ideia de natureza essencial.

Se até agora tratamos da culpa como legítima ou não, como patológica ou justificada, nos referimos sempre ao pressuposto de um código de normas que deve ser tomado como um padrão regular para uma sociedade. Ao expormos todos os nossos atos, no entanto, ao julgamento dos outros, cada um com seu código de valores, nos vemos suscetíveis a inúmeras formas de imputação. Este problema está relacionado com o problema maior do relativismo ético. Na medida em que não se reconhece uma posição ética, ou uma moralidade como absoluta, não se pode dar crédito às imputações que não correspondem ao código ético por mim adotado. Este aspecto, bastante real em nosso

tempo, leva a uma situação de inaceitabilidade de imputação e, portanto, de responsabilidade. Os impulsos do ego procuram lugares de pouca imputabilidade, códigos mais frouxos e situações de negação do julgamento. Mas mesmo esta perspectiva de negação de julgamento gera novas formas de julgar. Aqueles que negam o julgamento de gerações passadas erigem novas formas de julgamento e dirigem esse olhar persecutório à própria geração que os julgou. O problema dos julgamentos indiscriminados gera a necessidade de reconhecer o que pode ser uma culpa legítima ou não.

A investigação de Tournier possui muitos pontos de contato com a proposta de Buber. Para Tournier, o sentido de culpa verdadeira e culpa falsa deve ficar claro pois essa distinção deve indicar

As expressões "verdadeira culpa " e "falsa culpa" surgiram espontaneamente desde o início deste nosso estudo. Que significam estes termos, exatamente? Quem pode se sentir culpado sem o ser? Ou sê-lo sem sentir, sem mesmo saber? Mas, então, que relação há entre a realidade da falta e o sentimento de culpa? Como definir a realidade da falta? Que critério podemos adotar para dizer se é realmente culpado, ou não, aquele que é acusado de culpa? (Tournier, 1985, p. 29)

Segundo Freud, o sentimento de culpa surge de um constrangimento relacionado a uma intervenção paterna e esse julgamento gera o desconforto da culpa, explica Tournier. Seria a culpa angustiada dos tabus. Mas esse mecanismo de constrangimento social explicaria todos os casos de sentimento de culpa? Tournier sugere a contraposição com a sugestão de Odier que propôs os conceitos de funções e valores. “Um sentimento de culpa funcional seria aquele que resulta da sugestão social, do medo dos tabus, do medo da perda do amor de outro (pais).” (Tournier, 1985, p. 29).

Odier opõe ao sentimento de culpa funcional o que ele vai denominar de sentimento de culpa-valor, que seria de valores próprios e da consciência clara de ter violado um padrão original de conduta baseada em valores aceitos por uma comunidade de normas. Este sentimento seria um autojulgamento feito com liberdade, com autonomia. Haveria uma oposição real e completa entre esses dois tipos de geradores de culpa, afirma Tournier. O primeiro deles opera pela lógica da sugestão social e o segundo por uma convicção e esclarecimento interior (autonomia). A culpa funcional, adverte Tournier, que

é considerada normal nas crianças, persiste intensamente nos neuróticos e, de certa, forma em todos os adultos considerados normais.

Na medida em que as manifestações psíquicas e de comportamento geradas por essa culpa permanecem no adulto elas indicam uma fixação e uma dependência infantil em relação aos pais ou a autoridades sociais (professores, cuidadores). Esse tipo de culpa pode ser chamado de falsa culpa, pois não está relacionada com uma transgressão autônoma. Odier associa a culpa funcional a falsa culpa ou culpa neurótica e culpa – valor será associada a uma ideia de culpa verdadeira. Tournier, no entanto, não via concordar com Odier totalmente. Para o primeiro, é preciso considerar outras formas de interpretar a culpa e é nesse contexto que ele cita tanto a interpretação de Jung como a de Buber. Já na perspectiva de Jung, afirma Tournier, existe uma noção de culpa que, para Jung, “surge de uma recusa de aceitar a si próprio, na sua totalidade, a integrar na própria consciência esta parte desagradável de si mesmo que Jung chama de "sombra". Tournier, 1985, p. 30).

Segundo Tournier, neste ponto estamos ainda no terreno das funções, e operamos em uma descrição puramente psicológica e esta descrição se refere à realidade do fenômeno, mas não propriamente aos valores. O que Jung sugere, segundo Tournier, é que com Jung aparece uma noção de culpa verdadeira no sentido de uma violação de si mesmo e que necessariamente implica em uma relação com o outro. Buber considera a necessidade do reconhecimento de uma culpa autêntica ao lado da culpa neurótica e irreal (falsa).

Ora, a posição de Jung em relação a existência de uma culpa que envolve a totalidade do ser humano e não apenas o fenômeno social de constrangimento paterno na infância e suas consequências, se aproxima da concepção de Buber exatamente por considerar tanto uma ideia de autonomia e liberdade quanto de relação. Para Buber, o que caracteriza uma culpa autêntica é a violação de uma relação humana e que essa culpa caracteriza uma ferida na relação “Eu e Tu”, tema e título de sua obra mais conhecida.

Parece bastante plausível caracterizar uma culpa em direção ao outro, sobretudo quando se trata de seres que podem ser considerados autônomos, como uma culpa diferente daquela gerada pela relação entre a criança em sua fase de desenvolvimento social e familiar. Assim, conclui Tournier, “os freudianos nos mostram a frequência da culpa-inferioridade; os jungianos, a recusa da aceitação integral de si mesmo; e Martin Buber, a da recusa de aceitação do outro.” (Tournier, 1985 p. 30).

As considerações de Tournier encaminham uma temática relevante, a meu ver, no sentido da afirmação de uma culpa existencial que estaria além da perspectiva de

julgamento que é efetuado pelos outros. O homem possui um impulso imputativo que é reforçado pelo discurso religioso. Este impulso o leva a esquecer que um dos preceitos da própria religião é a abstenção do próprio julgamento. Ora, o preceito parece indicar que a culpa do outro não pode ser determinada por minha perspectiva judicativa e esta proibição tem uma razão óbvia, somos da mesma espécie, possuímos a mesma natureza. Toda a argumentação que encaminha uma negação da legitimidade do julgamento pelo outro nos direciona a ideia segundo a qual, se existe uma culpa autêntica ela deve ser baseada em uma instância essencial e não circunstancial como um fenômeno ou um costume específico.

Nesse sentido, as tradições que apresentam algum traço de universalidade, como as cerimônias sacrificiais e os ritos de purificação (expição da culpa) figuram como um caminho para a compreensão do significado mítico da culpa no sentido existencial e não particular.

Como vimos, existem distinções fundamentais nas abordagens da teologia, da psicologia e da filosofia no que diz respeito ao problema da culpa. Os pressupostos básicos de tais distinções são, sobretudo, metodológicos, principalmente no caso da psicologia que, geralmente, pretende tratar não da culpa em si, mas do sentimento de culpa a partir de uma sintomatologia ou de uma etiologia. Esta característica tanto da psicologia em geral, mas sobretudo da psicanálise as afastam da perspectiva das pesquisas que tentam encontrar uma gênese existencial para culpa tratando-a como fenômeno universal e cultural. A ênfase no problema individual está, de fato, nos fundamentos do método psicanalítico e na perspectiva terapêutica desse domínio do conhecimento. Enquanto a teologia trata do tema da culpa a partir de um arcabouço teórico e doutrinário baseado em uma dogmática estabelecida e permanentemente revisitada e reinterpretada, mas sempre determinante de seus resultados por ser baseada em um fundamento legislador transcendente, a filosofia, por sua vez, tende, conforme podemos acompanhar sobretudo no último século, a se distanciar de fundamentos metafísicos e buscar em perspectivas fenomenológicas uma gênese para a culpa no sentido existencial.

Pode-se delimitar os campos teóricos e práticos, de maneira geral, e se quisermos utilizar uma linguagem menos técnica, na afirmação segundo a qual a psicologia e a teologia se ocupam dos problemas da alma e a filosofia dos problemas do ser. Se o objeto muda, o método também deve mudar? É fato que a metodologia é distinta nas três áreas,

mas também é facilmente comprovável, como vimos, que as perspectivas de pesquisa se conectam em diversas teorias e autores.

Sendo assim, apesar de todas as divergências de método e intencionalidade é possível identificar traços e pontos de vista comuns em boa parte das teorias das três áreas do saber e, a meu ver, tais aproximações nos dão muito mais, do ponto de vista mais amplo, uma visão, ao mesmo tempo, tanto da importância do tema quanto da perplexidade que diversos autores fundamentais demonstraram diante do fenômeno tanto da tendência imputativa nas chamadas altas esferas da cultura, como do permanente sentimento existencial de culpabilidade e necessidade de imputação identificável na cultura popular.

O homem moderno continua a lidar com a culpa, e mesmo com sua intensificação em diversos sintomas culturais contemporâneos, mesmo depois da laicização da vida moderna e da exaltação supostamente redentora da ideia de autonomia. Esta ideia, além de fundamental para qualquer cálculo ético, pois um campo ético válido é determinado necessariamente por liberdade e racionalidade, adquire consistência e importância teórica privilegiada no século XX sobretudo a partir da problematização deflagrada pelos conceitos de alienação e emancipação. Toda a escola marxista trabalhou intensamente sobre o problema da alienação causada pelas formas da produção da riqueza e do trabalho na sociedade industrializada.

Outro aspecto da alienação, porém, aquela que ocorre na esfera cultural foi amplamente examinada pelos filósofos da Escola de Frankfurt e estabeleceu uma perspectiva explicativa da realidade da vida nas modernas sociedades que, de alguma forma, se tornou um modelo de interpretação. O papel da ideia de autonomia no contexto da sociedade culturalmente alienada foi, a partir dessa época, central para o que se compreendia como emancipação política e cultural.

Em boa medida, nesse contexto, sempre que se pensava em autonomia pensava-se mais em política do que em ética, porém como esta é constituinte essencial daquela, o problema retorna para o campo da filosofia moral. Mas o problema da autonomia é sobretudo um problema ético de grande envergadura, um problema com fortes traços de insolubilidade, do ponto de vista filosófico.

O pressuposto da ideia de autonomia é a possibilidade de legislar por si mesmo, ou de, no limite, decidir com independência sem influências opressoras determinantes, possibilidade que tantas vezes foi traduzida pela expressão “ser senhor de si”. A moderna consciência filosófica parece ser consciente de que este talvez seja o maior problema da ética e da jornada humana. Quando observado com acuidade o ser humano parece não ter

sido capacitado para tal tarefa e a questão se desloca para outro ponto de vista. A pergunta deve ser reformulada para a fórmula: Teria o homem, de fato, uma vontade direcionada para a condição de ser e se sentir “senhor de si”, isto é, de ser autônomo? A servidão voluntária não representaria um impulso mais pungente que a própria autonomia. De La Botie (Discurso da servidão voluntária) à Nietzsche (Moral do rebanho) encontramos argumentos sobre as tendências de negação da autonomia na história e na cultura. O que parece estar nos distanciando do problema da culpa encontra exatamente aqui um de seus pontos fundamentais para sua compreensão.

Na lógica interna e particular da disciplina ética a ideia de autonomia leva diretamente e necessariamente, à ideia de responsabilidade e esta, por sua vez, a uma noção de imputação, pois assumir uma responsabilidade pode ser o mesmo que aceitar uma possível culpabilidade. O que se teme, nos parece óbvio, é a responsabilidade pelo ato valorativo em um horizonte esvaziado de sentido pela própria atividade crítica da razão. Para agir (decidir por si mesmo, ter autonomia) o homem necessita de valores em seu horizonte de orientação. Esses valores foram corroídos pela razão crítica e a crítica foi assimilada pela cultura. No momento e no espaço de seu protagonismo, conquistado pela prerrogativa da racionalidade e da suposta liberdade ele hesita por tentar evitar a imputação.

Ao final de um processo de libertação constata-se que a autonomia implica sempre em imputação e o próprio homem anulou a imputação de origem transcendente. Logo, somente ele próprio pode julgá-lo, mas ele mesmo não o reconhece como juiz, pois fez a crítica dos valores absolutos que o orientavam sob a persona de juiz.

Pelo menos até o século XIX, sobretudo na figura de Schopenhauer, na edificação da lógica da imputabilidade o homem pensa que o sofrimento tem origem em uma culpa e que o sofrimento seria uma compensação para a culpa, para a dívida e para o erro cometido no passado e que, portanto, o sentido dado ao sofrimento seria o da expiação da culpa. Assim, a interpretação do sofrimento pelo homem sempre conteve o elemento de culpa e dívida em relação a uma instância legisladora, seja ela personificada na figura de uma divindade, na presença do estado ou mesmo nas formas de autoridade social ou familiar. O sofrimento, muito cedo na história da cultura, foi encarado como um verdadeiro purificador da culpa. Assim deu-se sentido para o sofrimento. O que foi incorporado por diversas culturas parece ter sido uma ideia ou uma espécie de regra cósmica segundo a qual uma culpa pode e deve ser encontrada em algum ponto causal da história do sofrimento. O ascetismo, essa espécie de sofrimento auto-imposto, é, então,

eleito como o fator de equilíbrio para uma consciência culpada daí, talvez, a possível origem de seu prazer implícito e perverso.

Capítulo 6. A permanência da culpa. Novas faces da culpabilidade humana.

6.1 O capitalismo como religião da culpa: Walter Benjamin.

Hermann Schweppenhäuser, filósofo ligado ao círculo mais próximo de Adorno e Horkheimer publicou, em 1985, uma edição crítica dos “escritos” completos de Walter Benjamin (*Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag). No sexto volume dessa coleção de escritos encontramos um texto de 1921 intitulado “O capitalismo como religião” (*Kapitalismus als Religion [Fragment]*). Vale notar que o texto é anterior ao contato de Benjamin com o marxismo. A inspiração direta do texto é a obra de Max Weber, sobretudo “A ética protestante e o espírito do capitalismo”.

A natureza do texto, curto e enigmático, por vezes truncado e cifrado, com anotações que remetem o leitor a possibilidade de desenvolvimento futuro de certos trechos, conceitos e termos, não esconde uma tese que, ainda que pouco desenvolvida, possui originalidade, contundência e atualidade inegáveis.

Há uma religião a divisar no capitalismo, isto é, o capitalismo serve essencialmente à satisfação das mesmas preocupações, tormentos e inquietudes aos quais outrora davam resposta as chamadas religiões. A prova desta estrutura religiosa do capitalismo, não apenas, como pensa Weber, como formação condicionada pela religião, mas sim como um fenômeno religioso essencial, conduzir-nos-ia hoje aos meandros de uma polêmica universal desmedida. (Benjamin, 2011, p. 1)

A ideia desenvolvida no texto diz respeito à natureza do capitalismo como uma religião da culpa, o que, a princípio, não traz uma grande novidade em termos teológicos se pensarmos na relação intrínseca entre religião e culpabilidade. O que surpreende no texto e que se caracteriza como sua ideia original, de fato, é a afirmação segundo a qual o capitalismo se configura como um culto não expiatório.

Aprofundando uma tese conhecida de Weber e citando-o nominalmente, Benjamin, a princípio, pretende tratar não das raízes do capitalismo em uma ética religiosa como o fez de maneira brilhante Max Weber, mas de apontar o capitalismo como uma religião em si mesma, isto é, em sua própria estrutura de troca e recompensa psíquica em relação ao fiel. Benjamin aponta para os três traços da estrutura religiosa do capitalismo:

O Primeiro aspecto diz respeito ao capitalismo como uma religião puramente cultural. Para o filósofo, o capitalismo seja talvez a mais extrema forma de culto que jamais tenha existido. Há, no capitalismo, afirma, uma “relação imediata com o significado do culto; ele não conhece nenhum dogma especial nem teologia” (Benjamin, 2011, p. 1).

O que caracteriza o capitalismo seria seu utilitarismo. Sob essa característica marcante e definidora ele ganha uma coloração religiosa.

O segundo traço do capitalismo diz respeito à duração permanente do culto que ele funda. Para Benjamin, o capitalismo seria a própria celebração de um culto sem uma esfera de sonho e definitivamente sem a ideia de piedade. Sendo assim os dias da semana não podem ser definidos como um dia especial para tal ofício religioso, outro para o descanso, etc. Não há, segundo Benjamin, nenhum dia de semana diferente, especial, todos os dias são celebrados ao utilitarismo do culto capitalista.

O terceiro aspecto é o que nos interessa mais de perto. Para Benjamin o capitalismo é um culto culpabilizador (*verschuldend*). A lógica intrínseca das religiões guarda, como vimos neste estudo, em suas intencionalidades últimas, um princípio culpabilizador. Em todas as religiões, no entanto, há também um princípio de redenção, mesmo que ele seja, no final das contas, ainda mais culpabilizante. Por mais que haja um princípio de culpabilidade inerente ao homem em religiões como o cristianismo, bramanismo e budismo, há, por outro lado, um princípio expiatório fundamental.

Para Benjamin, no entanto, o capitalismo “é provavelmente o primeiro caso de um culto não expiatório, mas sim culpabilizador”. (Benjamin, 2011, p. 2). A consciência de uma culpa que não encontrou de nenhuma maneira sua expiação se agarra a este culto utilitarista. O capitalismo seria um culto que proporcionaria uma maneira de universalizar a culpa e insistir com ela na consciência humana. Não haveria a necessidade de uma divindade para nos sentirmos culpados. Benjamin reivindica a crítica nietzscheana para fundamentar sua tese: “A transcendência de Deus decaiu. Mas ele não está morto, está envolvido no destino do homem. Esta transição do homem planetário pela casa do desespero é, na solidão absoluta de sua órbita, o *ethos* que Nietzsche define.” (Benjamin, 2011, p. 2).

O texto de Benjamin aponta para uma universalização da culpa em vários sentidos. Já na perspectiva de Weber era possível divisar que o papel do tempo no processo de culpabilização. A noção de temporalidade em função do acúmulo e do trabalho insere uma prerrogativa da obrigação do uso das capacidades no sentido de um *ethos* claramente culpabilizador.

Na “A ética protestante...” Weber demonstrava que a religião do tempo e da disciplina gera uma lógica de culpabilização e julgamento do tempo livre e da má administração dos bens e do próprio dinheiro. Essa lógica é perfeitamente incorporada nos séculos posteriores aos estudos de Weber e até hoje é um dos fatores culturais que regem nossos comportamentos.

A citação de Benjamin Franklin por Weber é ilustrativa da consciência econômico-moral que surge através da associação de uma ideia de dever e empenho no sentido de um acúmulo e da culpa própria por qualquer indício de fracasso na atividade econômica e na gestão da própria vida.

Lembra-te de que tempo é dinheiro; aquele que, com seu trabalho, pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis *pence* para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade, gastou, ou melhor, jogou fora, cinco *xelins* a mais. Lembra-te de que crédito é dinheiro. Se alguém me deixa ficar com seu dinheiro depois da data do vencimento, está me entregando os juros ou tudo quanto nesse intervalo de tempo ele tiver rendido para mim. Isso atinge uma soma considerável se a pessoa tem bom crédito e dele faz bom uso. Lembra-te de que o dinheiro é procriador por natureza e fértil. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seus rebentos podem gerar ainda mais, e assim por diante. Cinco xelins investidos são seis, reinvestidos são sete xelins e três *pence*, e assim por diante, até se tornarem cem libras esterlinas. Quanto mais dinheiro houver, mais produzirá ao ser investido, de sorte que os lucros crescem cada vez mais rápido. Quem mata uma porca prenhe destrói sua prole até a milésima geração. Quem estraga uma moeda de cinco xelins, assassina (!) tudo o que com ela poderia ser produzido: pilhas inteiras de libras esterlinas. [...] (FRANKLIN, 1748, p. 87, apud WEBER, 2004, p. 42-44).

A mercantilização do tempo implica em uma moralização do gerenciamento da vida econômica. A espiritualização do trabalho como uma forma de glorificação de Deus e a aplicação de uma efetiva importância aos dias da semana como dias sagrados do trabalho confere à religião um aspecto de controle sobre vida laboral e espiritual que vai resultar no juízo sobre o sucesso ou insucesso econômico do fiel. Weber deixa bastante clara essa relação ao examinar o calvinismo e sua doutrina da predestinação.

A lógica do trabalho como gerador do sucesso econômico e a ideia de prosperidade como sinal de redenção traz, como sua contraparte necessária, a ideia contrária de punição e reprovação da pobreza e, portanto, uma forte carga de culpabilidade para o seio das sociedades. A associação da pobreza com a vergonha e a culpa é uma das formas de

autopercepção culpabilizada do homem moderno e contemporâneo. A secularização da sociedade não representa, nesse sentido, uma diminuição da culpabilização individual, o que respondia pela imputação nas formas da religião é substituído pelas formas de culpabilização econômica.

Como o capitalismo não exige uma adesão a um credo, a uma doutrina, a uma teologia e sim a uma pragmática utilitarista, a sua ritualização se integra naturalmente no cotidiano das ações, direciona e dá sentido para o mundo ético e moral do indivíduo. Não obstante essa liberdade anunciada, aparentemente sem dogmas e livre de compromissos transcendentais, ele institui uma cobrança implícita ao ritmo e ao significado e sentido geral do trabalho, o indivíduo deve prosperar. Mais do que isso, o indivíduo é inserido em um círculo cultural de responsabilização por seu destino econômico terreno. A culpa ronda todas as esferas dessas avaliações econômicas e sociais. A vergonha pela pobreza e o seu contrário, a imagem de sucesso e prosperidade estão na base das relações avaliativas do tecido social e determinam quem é quem, de fato, nas relações de poder cotidianas. Nesse contexto surge a figura expressiva da dívida econômica. Das mais variadas formas, as porções majoritárias das modernas sociedades contraem dívidas ou estão em alguma relação de dívida com instituições econômicas ou governamentais. A própria adesão ao mundo do consumo e à sua lógica implica em alguma forma de dívida. O que Benjamin percebeu é que a promessa que a estrutura religiosa fazia era a possibilidade de saldar a dívida perpetuada pela culpa primordial do homem, sua redenção (expição). Essa promessa não é possível no capitalismo pois não existe transcendência no horizonte no qual ele se fundamenta. Assim, um dos motores e objetivos da atividade econômica é a expansão da produção e a inclusão de um número maior de consumidores na roda do consumo, o acesso à felicidade e à uma espécie de redenção terrena, pois o indivíduo passa a ser valorizado em vida, no aqui e agora, no seu cotidiano.

A ampliação da produção, um dos objetivos centrais do capitalismo, está ligada, obviamente, ao aumento do lucro. Essa tendência natural da economia de mercado entra em conflito com a própria vida do planeta. Talvez tenha sido nesse sentido que Benjamin tenha afirmado que o capitalismo é, em sua essência, uma tendência de destruição.

Tem-se na essência deste movimento religioso, que é o capitalismo, a persistência até o final, até a completa culpabilização [*Verschuldung*] final de Deus, até o atingido estado de mundo do desespero ao qual ainda é confiado a esperança. Nisso reside o inaudito histórico do capitalismo, em que a religião não é mais reforma do ser, mas sim sua destruição. (Benjamin, 2011, p. 2)

Uma religião que não é mais “uma reforma do ser” seria uma religião que não atribui mais a culpa a uma esfera transcendente de redenção, mas que efetivamente determina que o problema da culpa é terreno e deve ser resolvido aqui mesmo nas relações de troca, no aspecto material da vida. A única abstração possível aqui é a passagem do aspecto material para o aspecto financeiro.

6.2 Stephen Gratzel: *Dasein Ohne Schuld*. (Existência sem culpa).

Stephan Grätzel, catedrático da Johannes Gutenberg Universität-Mainz, é um dos autores contemporâneos que se ocupa do problema da culpa na cultura contemporânea. Na obra “*Dasein ohne Schuld*”, Grätzel afirma que a racionalização do princípio da culpa atua como causa até mesmo do fanatismo de tendências nacionalistas e religioso-fundamentalistas no mundo atual. Para Gratzel, chegar ao fundo desse problema e analisar as raízes imputativas da cultura como geradoras de interpretações fundamentalistas e mesmo do acirramento das tensões políticas no horizonte da polarização entre direita e esquerda é o maior desafio das chamadas ciências humanas hoje.

Este estudo não pretende ter um alcance tão abrangente, limita-se apenas a tentar acompanhar os momentos teóricos a partir dos quais a noção e posteriormente o conceito de culpa foi determinante para a concepção de humanidade, mas, de uma forma ou de outra, os autores que ampliam esta questão para além da filosofia e da tradição hermenêutica, nos interessam diretamente, pois, representam a extensão do problema para áreas que aproximam um problema de origem teológico-filosófico de nosso cotidiano.

Para Gratzel a falta de compromisso da tradição liberal, em seu sentido filosófico de origem iluminista, que vê no homem um ser vocacionado à diversas expressões da liberdade individual (liberdade religiosa, de expressão, política, econômica etc.) com a noção de culpabilidade acabou dando origem a uma crise ética no sentido da má compreensão e assimilação do princípio de responsabilidade. Gratzel afirma que esta tradição, vitoriosa em vários aspectos, ignora a conexão entre culpa e liberdade e, portanto, gera um imenso complexo de culpa difuso em diferentes manifestações humanas. Para ele isso se deu na esteira de uma incompreensão do conceito de liberdade na sequência do iluminismo. O sentido de liberdade deveria ser entendido não como uma característica inata nem dada, como uma gratuidade natural, ela não deve ser constituída, caracterizada, como uma liberdade livre de culpa ou de uma dívida. Gratzel propõe que a culpa seja entendida em seu significado existencial como uma consciência da dívida que devemos tanto aos nossos antepassados como aos nossos descendentes. Essa dívida, acréscito, não deve ser tratada como uma matriz de inculpação patológica e paralisadora, mas com o sentido de uma responsabilidade pelos atos próprios em relação a toda alteridade.

Como a ideia de liberdade se tornou, ao longo da história da dogmática cristã, uma boa nova de perdão universalmente abrangente e posteriormente foi absorvida pela cultura de direitos aberta pelo iluminismo, a racionalidade atual só permite pensar a culpa na forma de uma causalidade formal. A liberdade passou a ser absoluta, em certo sentido, no que diz respeito ao pensamento e à concepção de si que o homem contemporâneo desenvolveu. Podemos ser culpados a penas no sentido jurídico, isto é, por transgredir uma regra, uma norma, uma lei positiva.

A ideia de ser culpado por natureza tende a desaparecer no horizonte da autoimagem humana. Se isto, de fato, é verdadeiro a culpa se tornou culpada, isto é, declarar que alguém é culpado, fora da formalidade da lei, se tornou uma ofensa. Essa ideia que, a princípio, parece simples, guarda em si uma indeterminação supostamente perigosa, a ideia segundo a qual o homem é por natureza, inocente, isto é, guarda em si um princípio de inocência natural que é se não logicamente, pelo menos comumente seguido do juízo segundo o qual o homem é “bom” por natureza, possui um princípio benéfico como tendência de suas ações.

No encerramento do século XX, depois de eventos históricos tão marcantes como Auschwitz, as duas grandes guerras, o neocolonialismo e o crescimento das desigualdades econômicas, não é preciso resgatar a oposição Hobbes – Rousseau para nos certificarmos da refutabilidade da concepção do filósofo francês.

A culpa é moralizada e se torna um pecado, uma ofensa. Para a cultura ocidental, a inocência inata ou fundamental do indivíduo, desde que ele não cometa má conduta pessoal, é um dogma, afirma Gratzel. De acordo com essa ética moderna a ideia do pecado original é um ultrage. O mito é desclassificado como estória da cultura judaica de auto imputação perante um ideal de divindade baseado na figura de um pai castrador e poderoso, como a definiu um dos mais influentes dissidentes da teologia da culpa.

Mas, talvez, a mais interessante conclusão que essa ética da inocência inata do homem carrega e perpetua através de um de suas mais poderosas instituições sociais é a convicção de que a culpa é expiada pela punição. Ou, ainda de que ela é interrompida pelo tempo e que desaparece como que por um passe de mágica através de processos legais. A questão é polêmica mesmo no contexto jurídico, no qual se discute a razoabilidade dos conceitos de dosimetria em relação aos delitos. Qual seria a dose de punição para cada crime, para

cada culpa. Nesse caso, o princípio da equivalência entra em contradição com a suposta racionalidade do conceito.

A lógica da compensação e da retribuição não é nova, a ideia segundo a qual ela é eficaz e resolve o problema da culpa, no entanto, não se sustenta de um ponto de vista crítico.

Se ela resolve os ímpetos de vingança e ressentimento a que são submetidos os seres humanos diante da violência não significa que ela seja eficaz na solução do problema de uma culpa existencial, sem início em um evento determinado no tempo e sem um autor definido.

Essa ideia de culpa, como uma característica existencial humana foi pouco desenvolvida e, por isso mesmo, vivemos uma escassez bibliográfica, crítica, sobre o tema.

O questionamento de Gratzel continua até o campo histórico-social e ele questiona qual seria a eficácia de tal concepção de expiação baseada na punição quando temos fenômenos de culpa coletiva, por exemplo. Quando uma culpa ilimitada entra em cena o princípio da equivalência não tem mais valor.

A expiação através de punição, afirma Gratzel, não é mais possível em uma culpa ilimitada como o Holocausto. Para os descendentes de hoje de autores e vítimas condenados e punidos, essa culpa se tornou histórica, metafísica, existencial. Tal culpa só pode ser transmitida aos descendentes de autores e vítimas como uma tarefa de reconciliação, e só é extinta depois que essa reconciliação for concluída.

A transposição de um problema caracterizado, a princípio e por princípio, como um problema individual, para a esfera social e coletiva, nos insere em um horizonte de desdobramento que enfocaremos aqui a partir das teses de Karl Jaspers em “*Die Schuldfrage*” (O problema da culpa) de 1946.

A perspectiva história nos mostra que a existência, hoje, de uma “liberdade sem remorso” como efeito da própria crítica que foi efetivada pelo pensamento contemporâneo em relação às instituições que eram encarregadas de portarem as formas da punição para a culpa humana, sobretudo as críticas de Nietzsche e Foucault às culturas da culpa e da punição, convive com uma paralela “consciência de culpa” ou com um “sentimento de culpa” renovados em suas formas de expressão e sofrimento. Nesse sentido a culpa se revela como a própria consciência de responsabilidade em relação ao passado, ao futuro e ao presente. A certeza da culpa foi, de certa forma, suplantada pela ética da

absolutização da ideia de liberdade individual e pela consequente supervalorização da subjetividade.

A ética do eu, da presença fática e do desejo suplanta a ideia de culpa e pretende eliminá-la do horizonte da cultura. Através dessas análises se chega aos verdadeiros inimigos da culpa como força cultural e, seu maior inimigo se localiza, obviamente fora da cultura, na esfera da natureza. O desejo é o inimigo natural da culpa. Do ponto de vista dopensamento político conservador, em sua luta contra as implicações da culpa (patológicas, políticas, culturais e jurídicas) as barricadas do desejo perdem o sentido deresponsabilidade e transgridem os limites da liberdade individual. Do ponto de vista do pensamento libertário, crítico do establishment punitivo, a culpabilização é o foco de seuataque ao poder constituído socialmente. Esse não será o aspecto desenvolvido neste trabalho, a saber o desdobramento teórico-social do problema da culpa, mas vale lembrar as reverberações que tema central incita.

Gratzel lembra que essa ética descompromissada com a ideia de culpa como responsabilidade, isenta da ideia de dívida em relação ao passado e compromisso em relação ao futuro tornou fácil para os ideólogos projetar uma religião baseada na concepção de sangue e solo, (*Blut und Boden* - slogan do *Nazionalsozialistische Partei*).

O “estar-aí sem culpa” (*Dasein ohne Schuld*), segundo Gratzel, é uma ilusão do atual racionalismo. Paradoxalmente essa condição propagada e forçada em perspectiva cultural, portanto sempre em tensão com as primitivas pulsões e inclinações humanas, criou um complexo fardo de culpa. Para usar uma imagem distorcida da obra de Nietzsche, o último homem, aquele que criou a felicidade, traduz em ações de troca a esperança de alívio de uma culpa para a qual não vê justificativa ou legitimação no horizonte da cultura atual.

Se concordarmos com as teses de Gratzel, nos veremos como seres à procura de um sentido para a culpa. Sentimos culpa e na tentativa de legitimá-la procuramos um processo expiatório que seja equivalente para nossa dose de culpabilidade e que dê um sentido para a culpa em si.

A chamada ciência do direito pensa poder fazer um cálculo da dimensão da culpa pela ideia de uma medida, de uma dosimetria da punição. O raciocínio do cálculo emperra quando se tenta pensar, por exemplo, qual seria a dose de punição para um genocídio. A lógica do equilíbrio e da retribuição e da compensação indicaria o extermínio de outro

povo, aquele supostamente responsável pelo primeiro ato de genocídio. Assim, como sugere Rene Girard em “A violência e o Sagrado” uma espiral lógica vingativa atingiria a toda a humanidade até que um sacrifício seja feito em nome de todas as injustiças anteriores.

Ao atualizarmos as ideias seminais de Gratzel, verificamos que os sentidos historicamente relevantes já se basearam em sacrifícios, ascetismo, castração, moralidade, repressão, entre outros. Quando o horizonte de poder das instituições que guardam a prerrogativa da punição se atenua, ficamos sem mecanismo punitivos eficazes. Nesse momento, introjetamos ainda mais a culpa e sentimos culpa por não nos adequarmos aos padrões que nós próprios nos impomos através de uma nova instituição punitiva, o mercado e a indústria da cultura: culpa em relação à natureza, culpa em relação à alimentação, culpa em relação à imagem, culpa em relação à cultura, culpa em relação a noção de sucesso pessoal.

A reflexão de Gratzel nos leva a um questionamento radical. Se é inevitável que vivamos sem culpa existiria, ainda, uma maneira de justificar essa existência endividada e viver uma existência, com a consciência da culpa, mas sem as patologias que ela tem nos causado ao longo dos séculos de imputação metafísica?

Para que essa existência seja possível e para que o efeito esperado dessa nova consciência seja efetivo devemos empreender um esforço no sentido de rastrear essa culpa até seu significado existencial como consciência, como conhecimento da história de nossa dívida e das formas como ela foi manipulada nas altas esferas da cultura (religião, filosofia, arte).

As religiões e os mitos, afirma Gratzel, em seus emaranhados metafísicos formulam a ideia de uma “comunalidade atemporal” e a concepção de “solidariedade da vida”, que mitologicamente teria emergido de um crime (a morte de um ser primitivo) ao mesmo tempo em que fornece os meios e mecanismo para se transmitir e transferir a culpa. Contudo, assumir e repassar a culpa da existência no estilo de vida individual pode ser um ato que assume uma forma patológica. As formas que criamos para transferir a culpa original em um sentido individual estão na base da gênese das patologias imputativas (religião, sistema jurídico, punição como retribuição, vingança). Na transmissão da culpa ocorre uma espécie de corrupção de si mesmo, pois adota-se falsa concepção de si mesmo, uma falsa consciência, uma alienação.

A oportunidade criada pelos crimes cometidos em grande escala de responsabilização, tanto por sua gravidade, como pelo número de perpetradores responsáveis por sua execução, proporciona a sombria oportunidade de se pensar as dimensões de uma culpa inexpiável.

A inexpiabilidade dessa culpa maior, incalculável, nos levou a pensar na culpa como característica existencial uma vez que ela é absolutamente repetitiva no processo histórico. Ora, se os atos que a humanidade sempre repete deflagram séries de imputação inevitáveis essa repetição está relacionada a sua própria existência acusada por seus atos. Seria como se o caráter empírico da humanidade nos desse o caminho mais seguro para conhecermos seu caráter inteligível e seu caráter foi declarado culpado.

Este estudo nos levou, ao final, a uma reflexão que é ambivalente. Se por um lado apresentamos, do ponto de vista crítico, as tentativas de fundamentar a culpa que foram historicamente mais influentes no horizonte da filosofia ocidental e apresentamos os problemas e apontamos seu dogmatismo, por outro lado, tentamos sustentar a tese desenvolvida por Gratzel segundo a qual o reconhecimento de uma culpa existencial e de formas alternativas aos usuais mecanismos de transferência da culpa na forma de patologias psíquicas e culturais, coletivas ou individuais, é a única forma de pensar uma existência autêntica e legítima para o homem, sem o escamoteamento da culpa que é constitutiva de sua existência.

Por essa razão, a meu ver, a acusação que autores como Nietzsche e Schopenhauer fazem em relação às concepções de culpabilização essencial do homem devem ser interpretadas no primeiro caso (Nietzsche) mais como uma crítica às instituições culturais e sociais que incorporaram a função de estabelecimento das punições pela culpa, exatamente por serem lugares de exercício de poder (cultural, político), do que à própria ideia de culpa existencial em si, e no segundo caso (Schopenhauer) como uma forma de atribuir um sentido metafórico à noção de culpa a sua tese da responsabilização da vontade pela natureza e dos desdobramentos do sofrimento humano, no espírito de sua apropriação e alinhamento com as tradições religiosas do cristianismo, do bramanismo e do budismo.

Esta conclusão, parcial, impõe-nos uma nova questão. Seria, de fato coerente a tese de Schopenhauer segundo a qual as noções de culpabilidade humana são idênticas nas tradições Brâmane, Budista e Cristã? Esta questão será respondida no capítulo: “Culpa no Bramanismo e no Budismo, paralelos com a tradição cristã”.

6.3 Culpa e literatura: Dostoievski, Kafka e Camus.

Anteriormente nesse trabalho mencionei a intenção de examinar alguns elementos das obras de três autores determinantes para a história da literatura moderna e contemporânea a fim de relacioná-las com o tema da culpa, a saber, Kafka, Dostoievski e Camus. Na medida em que o trabalho foi se mostrando bastante extenso apenas nas considerações relativas à história da filosofia esse périplo literário foi sendo deixado de lado. Optei, por fim, apenas por mencionar alguns problemas suscitados pelas obras desses autores a fim de demonstrar, pelo menos de maneira indicativa que o tema extrapola as referências clássicas a ele atribuídas nas já tradicionais citações à Édipo, Prometeu acorrentado, Macbeth, entre outros. Estes também foram objetos de minha pesquisa ao longo dos últimos cinco ou seis anos, mas a extensão do trabalho aponta para a urgência em finalizá-lo a fim de que não extrapole a dimensão razoável dos trabalhos acadêmicos. Nesse sentido apresento a seguir algumas observações sobre as obras dos autores acima citados.

Kafka e Dostoievski e a culpa existencial.

A expressão culpa existencial figura em diversos momentos desse trabalho, mas não recebeu propriamente de nenhum autor uma definição mais significativa, extensa ou definitiva. A ideia, no entanto, parece ser bastante clara na medida em que se sugere, não somente nesse trabalho, que o ser humano possui, dependendo da época em que se tentou definir essa característica, uma essência, um componente, uma natureza ou mesmo uma constituição psíquica formativa essencial, baseada numa lógica de culpabilidade inata. Se o termo “inata” parece ser muito forte ou exagerado, podemos substituí-lo por algo como “naturalmente desenvolvido desde a infância”. Sabemos que o termo naturalmente também pode apontar para dogmatismos, portanto podemos substituí-lo por “necessariamente”. Se a ideia de necessidade ainda nos incomoda seria o caso desubstituí-la por “socialmente”. Seria, nesse caso, inegável que em ambientes sociais desenvolvemos um modo de comportamento e um modo de raciocínio moral baseado em algum tipo de lógica que envolve alguma noção de responsabilidade e, conseqüentemente, de culpabilidade.

Mas, o que se verifica nas aparências do tecido social e o que, de alguma maneira, sustenta as instituições que velam por nossa ideia mais imediata de justiça, é que a culpa que sentimos possui legitimidade, isto é, estão baseadas em algum instituto racionalmente legítimo instituído pelo próprio corpo social, ou, ainda, por alguma esfera transcendente

a ele e que merece consideração, respeito e reverência. A ideia de legitimidade seria baseada na concepção segundo a qual as culpas que sentimos nas diversas esferas da consciência encontram um correspondente jurídico positivo, um preceito religioso justo ou uma lei justificada pela vontade geral e pela ideia de bem comum. Portanto, seria plenamente justificável sentir culpa por nossas ações e o sentimento funcionaria como um regulador do comportamento do ser social, passível de desregramento e punição.

Tal sentimento de ordem moral do mundo, de organização jurídica legítima do social estaria baseado tanto na persistência da tradição religiosa na cultura como na confiança que depositamos na racionalidade no sentido de organizar a sociedade e criar mecanismo de defesa de uma ideia de justiça e equidade. Essa seria uma característica das sociedades modernas, nas quais o ideal de um estado regulador do social e mantenedor da ordem e do progresso coletivo fosse garantido inclusive pelo uso da violência na relação estado-indivíduo.

Por mais que a fundamentação de uma concepção de ordem moral instituída seja, na modernidade, baseada numa ideia de razão reguladora e na pressuposição de autonomia do indivíduo, culturalmente e, portanto, socialmente, ela sempre esteve atrelada a uma concepção religiosa e nessa concepção a culpabilidade humana sempre esteve representada em um horizonte que pressupõe a presença divina como último e, para alguns, mais eficaz, argumento, instância e figura, de uma garantia de justiça e legitimidade para uma ação correta, dita justa, e reconhecida como legítima.

Se o que costumamos denominar modernidade e mesmo modernidade tardia, significa um processo a partir do qual se estabelecem os elementos culturais, filosóficos, econômicos e sociais que caracterizam nosso tempo e se o movimento de desencantamento do mundo, descrito pela primeira vez de maneira sistemática por Max Weber em “Ciência como Vocação” e posteriormente amplamente desenvolvido por inúmeros teóricos, aponta para a constatação de que as formas modernas de vida passama ser desprovidas de fundamento religioso e metafísico, percebe-se um abalo na legitimação acima descrita, de um fundamento transcendente para a noção de justiça e deculpabilidade.

No horizonte dessa crise, que já mereceu nomes distintos como crise da razão, aurora do nihilismo, ascensão do ateísmo, crise da modernidade, entre outros, dois escritores

conseguiram representar os dilemas modernos de maneira exemplar e, em vários sentidos, de maneira radicalmente distinta ou mesmo oposta.

Dostoiévski

Dostoiévski coloca na boca do monge (Stáriets Zósima) no capítulo “Um monge russo”, da obra “Os irmãos Karamazov”, uma ideia “doutrinária” que posiciona sua visão sobre a culpabilidade humana que será, como veremos ao final do romance e em outras obras, um elemento fundamental de sua concepção de redenção humana que por sua radicalidade se coloca em direto confronto com o espírito de seu tempo, anunciado como o espírito do homem moderno, isento de uma referência que lhe impute uma culpa de fato legítima, uma vez que o horizonte do teísmo sofreu o efeito de corrosão pelo trabalho do pensamento crítico.

“Meus amigos, pedi a Deus a alegria. Sede alegres como as crianças, como as aves dos céus. No vosso apostolado não vos deixeis perturbar pelo pecado, não temais que ele macule vossa obra e vos impeça de realizá-la, não digais: "o pecado, a impiedade, o mau exemplo são poderosos, ao passo que nós somos fracos, isolados; o mal triunfará, sufocará o bem". Não vos deixeis abater assim, meus filhos! Só há um meio de salvação: toma a teu cargo todos os pecados dos homens. Com efeito, meu amigo, desde que responderes sinceramente por todos e por tudo, verás logo que é verdadeiramente assim, que és culpado por todos e por tudo. Mas atirando tua preguiça e tua fraqueza sobre os outros, tornar-te-ás finalmente cheio de um orgulho satânico e murmurarás contra Deus.” (Dostoiévski, 2 p.)

Como afirmam Urs Bauman e Karl-Josef Kuschel em “*Wie kann denn ein Mensch schuldig werden?*”, Dostoiévski fez do tema da culpa o centro de suas obras e, portanto, o centro de um dos maiores romances da literatura mundial. Os momentos da compreensão clássica e cristã da culpa estão presentes aqui pela última vez em uma grande síntese da forma literária e da fé cristã e, ao mesmo tempo, são elevados a uma radicalidade final: a culpa é, antes de tudo, baseada no pecado. Para Dostoiévski, porém, o pecado é mais do que uma violação deliberada das normas e mandamentos de Deus; o pecado é também um poder que dispõe do indivíduo e de sua liberdade. Esta experiência de poder supra-individual, no entanto, exige alívio, desculpas: A impotência pode se

tornar um álibi, a condicionalidade através do "ambiente" uma desculpa; tal alívio como Dostoevsky vê claramente leva à arrogância, até mesmo à rebelião contra Deus. A alternativa? Reconhecer a responsabilidade, aceitar a culpa! Especialmente quando não há nenhuma infração individual ou quando a culpa não pode ser legalmente provada. Isto é, aceitá-la apesar da inocuidade: este é o tema de Dostoevski, que assim já mina todas as tendências privatizantes na compreensão cristã tradicional da culpa e do pecado. Para ele o reconhecimento da culpa e a aceitação da responsabilidade formam uma unidade indissolúvel, que, naturalmente, só pode ser justificada na atitude de seguir o Crucificado, no horizonte do Deus misericordioso. Aceitação da culpa seria como um programa de verdadeira humanização. Dostoevski se torna, assim, o profeta da culpa na época posterior ao desencantamento do mundo. O processo de laicização da cultura não teria sido eficiente e nunca será, a ponto de alterar uma natureza humana marcada eternamente pela culpabilidade.

Ora, a visão oposta a essa concepção de culpabilidade universal em dois sentidos (todos são culpados e nossa culpa é a culpa, somada, de todos) Dostoevski coloca na boca de Ivan Karamazov, assinalando nesse romance o palco de uma das maiores querelas da filosofia moral de seu tempo, já mencionada aqui como a tensão entre a tese que afirma uma ordem moral do mundo e a posição niilista em relação ao ordenamento moral.

Há cinco dias, numa reunião em que se achavam sobretudo senhoras, declarou ele solenemente, no curso duma discussão, que nada no mundo obrigava as pessoas a amar seus semelhantes, que não existia nenhuma lei natural ordenando ao homem que amasse a humanidade; que se o amor havia reinado até o presente sobre a terra, era isto devido não à lei natural, mas unicamente à crença das pessoas em sua imortalidade. Ivan Karamazov acrescentou entre parênteses que nisto está toda a lei natural, de sorte que se destruíss no homem a fé em sua imortalidade, não somente o amor secará nele, mas também a força de continuar a vida no mundo. Mais ainda, não haverá então nada de imoral, tudo será autorizado, até mesmo a antropofagia. Não é tudo: terminou afirmando que para cada indivíduo — nós agora, por exemplo — que não acredita nem em Deus, nem em sua imortalidade, a lei moral da natureza devia imediatamente tornar-

se o inverso absoluto da precedente lei religiosa; que o egoísmo, mesmo levado até a perversidade, devia não somente ser autorizado, mas reconhecido como a saída necessária, a mais razoável e quase a mais nobre. De acordo com tal paradoxo, julguem o resto, senhores, julguem o que o nosso querido e excêntrico Ivan Karamazov acha bom proclamar e suas intenções eventuais. (Dostoievski, 1970, p. 68)

A posição de Ivan será colocada à prova e ele mesmo, enquanto personagem dará mostras de que não conseguirá sustentar seu discurso niilista em atos e atitude psicológica. Assim como Raskolnikov, Ivan envereda, ao final, por um caminho de alucinações e loucura.

Dostoevski é movido por uma compreensão cristã da culpa e está completamente imbuído da ideia particularmente difundida pelo Stárets da citação acima. Aponta para um radicalismo inaudito: a palavra-chave é "culpa de todos", a percepção de que "todos são culpados de tudo". Isto incluiria uma abertura para a possibilidade de os inocentes poderem assumir voluntariamente a culpa de outros, a fim de pagarem a excessiva carga de dívida da humanidade. Segundo Bauman e Kuschel, o romance "Os Irmãos Karamazov" tem seu ponto espiritual precisamente no fato de que um dos irmãos, Dimitri Karamazov, se rende ao tribunal e aceita a condenação, mesmo que se possa provar que ele é o culpado. Ele aceita a condenação, embora esteja provado que ele não cometeu o assassinato de seu pai. Tendo em vista o fato de que a culpa existe, mas não pode mais ser legalmente esclarecida, há apenas uma única saída e esta seria a aceitação voluntária da culpa por parte dos inocentes. Assim Dimitri Karamazov declara na corte, de acordo com o "pai espiritual" citado no início: "Todos são culpados por todos... e por tudo o que eu quero ir, porque isso deve ser que alguém vá para todos. Eu não matei nosso pai nosso pai, mas tenho que ir. Eu me encarrego disso"!

Kafka

No início do século XX, (1914), Kafka inicia um romance que terá como protagonista Joseph K, que em uma manhã se encontra detido em sua pensão. "Alguém devia ter caluniado a Josef K., pois sem que ele tivesse feito qualquer mal foi detido certa manhã". O elemento de absurdidade que perpassa todo o texto se acentua por toda a narrativa na medida em que Joseph K, apesar de empreender uma intensa e vã jornada investigativa a fim de saber quem e porque estava sendo acusado. Na medida em que o absurdo se intensifica, o leitor percebe que se trata de uma fábula *nonsense* sobre a justiça e a

burocracia, o sistema jurídico e as instâncias de legitimação da lei e da ordem social e, por fim, da violência que se impõe ao indivíduo. A negação de sua culpa leva Joseph K a labirintos de confrontação com diversas personificações de instâncias judicativas caracterizadas por uma lógica retórica permeada de absurdos, recuos, silogismos, sofismas e falácias.

De uma forma radicalmente diferente de Dostoievsky, Kafka eleva a culpa, com sua ficção, a um misterioso, ameaçador e assustador fenômeno primordial da existência humana. O que os heróis de Dostoievski pelo menos conseguem reconhecer e até mesmo aceitar no final, a culpa como fato, não é possível para Kafka. Assumir a culpa não é mais uma tarefa humanizante. A culpa, em si, se torna um enigma, um mistério sombrio e ameaçador da existência humana. A necessidade de reconhecimento e aceitação da culpa como aparece na obra de Dostoievski é substituída, na obra de Kafka, pelo emaranhado de uma culpabilidade existencial e por uma impotência e cegueira do homem em enxergar uma racionalização para a imputação. Com a obra de Kafka encara-se a culpa no horizonte do eclipse de Deus. A característica de dissolução do teísmo, assimilada pelo homem moderno impõe um elemento enigmático para a culpabilidade humana, mas não permite que ela mesma seja explicada e legitimada pela própria racionalidade, pelas instituições e pelo que se tornou a própria cultura.

Para Kafka, assinalam Bauman e Kuschel, assim como para Dostoievski, não há vida sem culpa, um estado de inocência. Mas Kafka perdeu a confiança de que a percepção do contexto de culpa ainda pode ser alcançada e que a aceitação voluntária da culpa é uma possibilidade de libertação. E de fato, o problema do herói do Processo, Joseph K, reside precisamente em sua incapacidade de admitir a culpa e de aceitá-la. Paradoxalmente, sua culpa vem exatamente do fato que ele se acredita inocente. É por isso que todas as suas tentativas de justificação não dão em nada, porque K. está procurando racionalmente por causas racionalmente compreensíveis, psicologicamente plausíveis, de sua culpa.

Para Kafka, dentro do mundo de "O processo", "a culpa não tem uma referência legal nem suficientemente psicológica. A culpa do personagem é uma verdade que não deve passar por provas lógicas, institucionais, a racionalização da culpabilidade é que se torna absurda, uma vez que se parte do princípio de uma culpa existencial. A culpa não precisem de uma referência legal nem de razões lógicas ou psicológicas suficientes". Para Kafka, ela pertence à "anatomia da alma". Essa verdade implícita do texto leva, na maiorias das vezes, a interpretações equivocadas. Aqueles que interpretam a obra como a descrição

absurda de uma injustiça imposta a Joseph K. e o acompanham em sua recusa da culpabilidade, acabam perdendo o verdadeiro sentido pretendido por Kafka para o romance. Na verdade, todo o movimento dessa fábula se dá no sentido da conscientização de Joseph K. de sua culpa existencial, que não será em momento algum, porque não precisa, demonstrada a moto nenhum, seja lógico, psicológico, jurídico ou mesmo religioso.

Camus

Em 1956 Albert Camus lança seu último romance. Influenciado por Kafka e Dosotievski, o escritor argelino nos apresenta *La Chute* (A culpa), texto que já no seu título sugere ambiguidade e referência ao pecado original. O verbo "cair" é amplamente utilizado nas tentativas de compreensão da culpa, pois, em matriz cristã se refere a "cair da graça", a queda do Éden, a natureza decaída e, mesmo em Heidegger, como vimos a experiência de cair em um mundo da facticidade. Camus, ao mesmo tempo, ataca com um de pathos e ironia, de melancolia e sarcasmo, e mesmo de sermão penitencial e auto-acusação, a maneira do personagem doente e que não quer se tratar, de memórias do subsolo de Dostoievski. Assim como em Dosotievski, o *topos* da literatura é o subterrâneo, a confissão, o rebaixamento e o auto-julgamento. Essa consciência, que fala a partir de uma culpa latente, mas reconhecida, parece doente ao burguês ocupado com suas razões estéticas, sociais e políticas, mas, por outra perspectiva é, de fato, a má consciência de sua época. Camus ataca os mecanismos de exculpação da sociedade burguesa, sua ilusão de inocência, seu verdadeiro complexo de inocência. O texto como um todo é o discurso/testemunho de um juiz penitente de nome Clamence, que se via como um fracasso em ajudar a qualquer outro ser humano até uma radical mudança de vida. Clamence se torna conselheiro jurídico do submundo de Amsterdam, cidade escolhida por Camus por se assemelhar, por seus canais circulares, ao inferno de Dante.

“Já reparou que os canais de Amsterdam fazem lembrar os círculos do inferno? O inferno burguês naturalmente, povoado de maus sonhos. Quando se chega de fora, à medida que vamos passando estes círculos, a vida e, portanto, os seus crimes, torna-se mais compacta, mas obscura. Estamos, aqui no último círculo. O círculo dos... Ah! Sabe disso? Diabo, o senhor torna-se mais difícil de classificar” (2020, p. 29)

Clamence coloca-se a si mesmo e à sociedade burguesa em uma franca análise crítica de sua presunção de inocência. A queda da graça desta sociedade, de acordo com Clamence, reside em sua indiferença à situação de todos os outros aos perigos e ameaças. Sim, a ilusão de inocência sugere às pessoas, mesmo na cena de crimes monstruosos, que elas são inocentemente não afetadas, que elas podem desviar o olhar daquilo que não os afeta pessoalmente. A arte de não ter feito anda de mãos dadas com a arte de deixar que outros o façam. O ambiente do pós-guerra europeu teria sido um campo de máxima contundência para um discurso acusatório em relação à suposta culpa do outro e inocência do não-agir. E como na obra de Kafka, nenhum dos cidadãos de Camus suspeita que essa mesma existência, que é meramente burguesa, seja a verdadeira culpa. Bauman e Kuschel apontoam que o valor perspicaz deste romance vai muito além de mecanismos fatais de justificação e de exculpação na sociedade, vai além da des-mascaração da culpa com o pretexto de inocência. Sua validade e exemplaridade até os dias de hoje se dá por duas outras dimensões. Em primeiro lugar: “Como é possível, sob as condições de um mundo sem Deus, no qual não há perdão nem absolvição, como uma existência culpada pode ser justificada? Como justificar que uma existência que se tenha tornado culpada sem uma instância judicativa legítima?

O juiz autônomo penitente do romance de Camus é uma espécie de Elias sem um messias, uma espécie de profeta sem Deus, um pregador sem um púlpito. Camus parece concluir que erramos desde o momento em que pregamos uma moral e atiramos mandamentos aos outros e que, ao final, nenhum Deus é necessário para criar culpa ou para nos punir. Nossos semelhantes, valorosamente apoiados por nós mesmos, fazem isso o suficiente. Muito pior que o Juízo Final, afirma o juiz penitente solicitando permissão para uma risada respeitosa, é o julgamento dos homens.

Mesmo se Deus não mais existe, a culpa é uma dimensão ainda mais perdurável da existência humana, de fato agora é tarefa do homem assumir a justificativa da existência na qual ele se tornou culpado por si mesmo, sem a necessidade de uma transcendência imputativa, judicatória. A chamada ordem moral do mundo pode mesmo existir, mas ela se dá em ambiente demasiado humano, terreno e horizonte teórico-ético suficientemente legítimo para o julgamento de nós mesmos. O alvo, agora, do juiz penitente, é o burguês com presunção de inocência, em outras palavras, nós mesmo, homens modernos.

Um segundo fator é adicionado, o que torna o romance de Camus único em termos de história do tema da culpa. Camus introduz de maneira mais explícita o que seus

predecessores, sobretudo Dostoiévski aventaram, mas que com Camus toma uma forma radical, a questão sobre como se pode falar adequadamente sobre a culpa dos outros sem se entregar à sua própria auto retidão. Como seria impossível condenar os outros sem condenar também a si mesmo ao mesmo tempo. Qualquer pessoa teria que amontoar acusações sobre si mesmo para a fim de obter o direito de julgar os outros. Por isso mesmo, a partir de um dia determinado, o juiz se tornará um penitente. Para ser coerente, bastaria tomar o lado oposto, o contrário, e assumir a profissão de penitente, a fim de um dia se tornar um juiz”. Este, então, é o problema de Camus neste romance: como se tornar um “penitente por profissão”, sem se tornar culpado de auto retidão e, portanto, de auto-exculpação em relação à massa de “outros” culpados? Como se desmascara a cumplicidade geral do cúmplice sem sucumbir à autossugestão da própria

justificativa? Como ser juiz e réu ao mesmo tempo? Camus tenta este mecanismo de purificação do juiz penitente Clamence através de seu irônico e sarcástico depoimento. Com ele Clamence deixa claro que a humildade da autoacusação deve preceder a capacidade de falar da culpa dos outros. Assim, Camus revela o mecanismo psicológico sutil por trás da atitude secular de arrependimento, segundo o qual uma confissão de culpa é feita ostensivamente, mas a culpa é reprimida e deslocada no final. Camus expõe, assim, um mecanismo de mudança de culpa de um tipo sofisticado, que sabe como ocultar o próprio emaranhado de culpa com potencial de reflexão crítica. Só é possível lidar com isso apontando para a síndrome do juiz-penitente.

O estudo de Urs Bauman e Karl-Josef Kuschel em *“Wie kann denn ein Mensch schuldig werden?”* aponta pelo menos três grandes contribuições dos três autores para a filosofia moral. A contribuição da literatura passa a ser considerada na Europa como uma abertura para novas e inusitadas possibilidades para se pensar a culpa através da sensibilidade artística, não necessariamente se distanciando do universo da teoria.

Dostoiévski, Kafka, Camus representam marcos literários em relação ao tema da culpa e conseguem, com suas obras estabelecer padrões de qualidade pelos quais também serão medidos os contextos literário-filosóficos dos séculos vindouros. Os marcos, em relação ao tema da culpa, estabelecidos por eles são:

Dostoiévski: Culpa Universal e a possibilidade de expiação voluntária da culpa. Neste espírito de “culpa e expiação”, Dostoiévski quis renovar a sociedade russa e chamá-la à

reflexão no espírito da humildade cristã, representada pela figura do cristo que assumiu voluntariamente o sofrimento de todos. Dostoievski pensa a culpa no horizonte do Deus misericordioso!

Kafka: A culpa como um “fenômeno primordial” da existência humana foi o problema da literatura de Kafka. Em constante repetição em torno deste tema básico, ele conjurou fantasmas e indicou no limite da literatura fantástica e do *nonsense* a vacuidade das tentativas de explicação da culpa a partir de parâmetros racionalistas e de pretensões científicas, jurídicas e culturais. Kafka pensa a culpa no horizonte do “eclipse de Deus”.

Camus: A tentativa de Camus passa pela tentativa de descortinar o tema da culpa como uma crítica à sociedade burguesa. Mas essa tentativa implica, ele aponta, equivale a uma autocrítica da sociedade burguesa e, conseqüentemente do homem moderno. Através, então, de uma confissão autocrítica de culpa como uma possibilidade de arrependimento secular, Camus elabora uma fábula de escrutínio da culpabilidade contemporânea no limite da falta de uma referência transcendente de acusação, não mais necessária, segundo ele próprio. Camus pensa a culpa no horizonte da impiedade e o termo impiedade deve ser compreendido aqui como o contexto da falta de fé no juiz transcendente.

6.4 O Bode Expiatório

A última instância que visitaremos nesse trabalho de reconstituição dos marcos teóricos que podem nos conduzir a uma compreensão mais adequada da culpa diz respeito à obra de Rene Girard. Esta última abordagem será, a princípio, incompleta e não totalmente delineada, pois trata-se de uma etapa da pesquisa que ainda está em curso. No entanto, acredito que as linhas que seguem podem deixar claro que a contribuição dessa vertente antropológica é extremamente promissora para a elucidação do problema da culpa.

A contribuição de Girard para a compreensão dos mecanismos de inculpação e expiação presentes em nossa cultura abriu inúmeras possibilidades interpretativas para fenômenos que até então não estavam diretamente relacionados com esse tema primordial. Para essa abordagem iniciaremos com alguns aspectos da obra “*Le bouc émissaire*” (O bode expiatório) de 1982.

Em busca de compreensão do fenômeno cultural da culpa e da permanência da culpabilidade em formas distintas, nos deparamos necessariamente com o fenômeno da violência como um universal evidente e diretamente relacionado com a expiação.

Ao constatarmos que a violência é universal e advém de uma crise de culpabilidade instalada no seio social, pensa-se imediatamente em seus correlatos de expiação. As vítimas para a expiação, os bodes expiatórios, aponta René Girard, são vítimas escolhidas “não por causa de crimes que lhe são atribuídos, mas de suas marcas vitimárias, de tudo aquilo que sugere sua afinidade culpável com a crise” (Girard, 2004, p. 33). O sentido dessa imputação, afirma Girard, é o de lançar sobre essas vítimas a responsabilidade sobre a crise que se instalou naquela comunidade. A ação supostamente necessária, então, é a de purificação, o que resulta na expulsão ou na destruição de tais vítimas. A imputação, isto é, a responsabilidade pela crise é atribuída ao estrangeiro, ao portador de uma marca física, ao enfermo, ao transgressor de uma tradição, à outra raça, nas palavras de Girard, àqueles possuidores de marcas vitimárias. Édipo é um estereótipo bastante rico dessas marcas vitimárias. Desposou a mãe, matou o pai, é coxo, era desconhecido quando chegou à Tebas, estrangeiro, é rei e filho de rei.

Se alguém nos interpelasse em relação à utilidade do mito nesse contexto, bastaria indicar os exemplos históricos a partir dos quais se pode compreender o que diz o mito em sentido amplo. A atribuição de culpa ao estrangeiro e à sua alteridade pela crise social (pela peste/pelo sofrimento/pelo atraso) e a justificação de extermínio a partir de uma ideia de

purificação em relação às características do outro que seria, supostamente, culpado pelo mal, não é somente uma marca dos genocídios eugenistas do século XX. A própria antropologia se serviu de inúmeros exemplos de violência xenófoba. Obviamente o antisemitismo pode nos ensinar muito sobre isso. A culpabilização dos judeus por parricídio/deicídio faz parte dos primórdios da história da formação da mente antisemita. Antes mesmo de acusações baseadas em questões raciais a acusação de deicídio pairava sobre os judeus, e essa é uma culpa político-religiosa que depois toma acentos racialistas.

O fato de podermos enquadrar tanto “Os protocolos dos Sábios de Sião”, literatura sabidamente racista, apócrifa, panfletária e espúria, como uma literatura de perseguição como também o “*Maleus Maleficarum*” nessa mesma classificação nos indica que a literatura persecutória se faz de estereótipos identificáveis. Girard estabelece critérios para o que ele denomina “representações e estereótipos persecutórios”. Na questão dos judeus, claramente temos vários elementos para o estabelecimento de um estereótipo persecutório. O judeu foi acusado, perseguido e exterminado por uma culpa essencial de sua constituição como povo, “raça”, cultura, costumes, índole, caráter e destinação. O judeu é o culpado histórico mais estigmatizado, ele carrega a culpa pelo próprio deicídio. A ânsia de imputação, que no fundo é uma ânsia por dar sentido ao sofrimento, como veremos, descarrega nos judeus boa parte de sua energia destrutiva, de sua violência sagrada e de sua satisfação pela possibilidade de expiação. Nessa lógica, magnificamente descoberta por Girard, o sofrimento reestabelece a ordem e atenua a culpa. Mais do que indicar fatos históricos que comprovem essa tendência cultural, vale lembrar que a fim de amenizar a violência é preciso redirecionar essa energia persecutória para outro foco, pois ela mesma não deixa de existir sob pena de colapsar a própria interpretação da realidade. Nesse sentido, legisladores em várias épocas tiveram que lidar com o ímpeto vingativo das massas redirecionando a culpa para entes inatingíveis e abstratos.

Durante a Peste Negra, o papa Clemente VI baixou um édito dizendo que os judeus não eram culpados pela peste. Tampouco a culpa era dos pecados da humanidade —isso teria confortado os Flagelantes, uma seita que era o verdadeiro alvo da bula papal; eles costumavam comandar ataques de multidões aos judeus e à hierarquia corrupta da Igreja. Levaria 500 anos até que a “teoria dos germes” explicasse a doença. O papa atribuiu a culpa a um alvo que dificilmente revidaria as acusações: a um mau alinhamento entre Marte, Júpiter e Saturno. A medida papal, mesmo que não tenha apontado para uma causa

real, nos deixa entrever aspectos significativos. Apontar um culpado para os males que se abatem sobre a humanidade sempre foi uma necessidade de atribuição de sentido ao todo.

Nesse sentido, o trabalho teórico de Girard, sobretudo sua tentativa de decifração das representações persecutórias, se insere de maneira fundamental em qualquer estudo sobre a culpa. Mas o que é, exatamente, a decifração de representações persecutórias?

Girard trabalha com os estereótipos da perseguição, principalmente perseguições coletivas que levaram a violências cometidas diretamente por multidões assassinas, como o massacre dos judeus durante a peste negra. Obviamente o holocausto também é um exemplo que pode ser elencado. Como vimos, a imputação, isto é, a responsabilidade pela crise é atribuída ao estrangeiro, ao portador de uma marca física, ao enfermo, ao transgressor de uma tradição, à outra raça, nas palavras de Girard, àqueles possuidores de marcas vitimárias. O que nos chama a atenção é que a procura desesperada e irracional por um culpado nasce de uma profunda dúvida, de um questionamento dilacerante por parte do agressor e do acusador. Na verdade, a atitude de busca se torna irracional exatamente porque a dúvida não conseguiu ficar no terreno da razão, isto é, não há, na realidade e na apreciação digamos, razoável, científica, da realidade uma resposta para o problema do sofrimento. Quando o sofrimento toma dimensões maiores, a reação e a busca por um bode expiatório se tornam mais irracionais ainda.

Mas não é possível compreender tais fenômenos de inculpação recorrendo apenas a fatos e fenômenos de relações sociais. O estudo dos mitos se faz necessário para a compreensão da caracterização vitimária. Não encontrando no real a causa do mal e da calamidade que se abate sobre ele e sobre a sociedade o agente persecutório tem a sua disposição, por um conservatório mitológico que anuncia algumas saídas e expiações. O culpado pelo mal toma diferentes formas e origens e é, em muitos casos, condenado de antemão. Em alguns casos ele é consubstancial com sua falta. Esta falta, assinala Girard, aparece como uma essência fantástica, um atributo ontológico. E é nesse sentido que o estudo e as intuições de Girard nos permitem compreender como o fenômeno da inculpação faz parte de nossa cultura em geral. Os destinos políticos de diversos povos, grupos e tipos humanos são decididos violentamente sob a influência da necessidade de inculpação e atribuição de sentido ao sofrimento e às calamidades. A culpabilização dos bodes expiatórios dá um sentido ao absurdo do sofrimento, por isso é um modelo recorrente nas culturas. Desde o sacrifício ritual religioso até a condenação dos judeus pela peste, a lógica da necessidade

de alívio do absurdo diante da possibilidade da continuidade do sofrimento determina a psicologia social da imputação.

A culpa aponta um sentido e um alvo de projeção de violência. Com esse motivo se pode chegar muito longe na crítica da cultura, na antropologia e nas ciências de religião.

Mas é nos mitos que se esconde um dos maiores segredos dessa perspectiva judicativa. Os mitos e a própria fabulação relacionada com os deuses, no fundo, estão em busca de um culpado. Se Paul Ricoeur mostrou que a associação que se estabelece entre o sofrimento e a culpa é mítica e que essa associação opera uma inversão nos termos da relação. Girard é consciente que, para a humanidade onde há sofrimento tem de haver culpa e por isso o homem fabula no sentido penitencialista, como se, de fato, a culpa pudesse ser a causa do sofrimento. O que se deve pensar, invertendo para compreender é que o sofrimento é que pressupõe a culpa. O sofrimento suscita a culpa como uma explicação ao absurdo. A culpa não antecede o mal da transgressão, antes a sucede. A culpa é produto do sofrimento e não sua causa.

A fabulação mitológica procura no oculto as causas para o sofrimento. Cria entidades e seres como deformações do real a fim de espelhar o mal do sofrimento. Daí as monstruosidades que provocam males e também as que punem os mortais. A caracterização de bestas, monstros, aberrações, divindades menores, inimigos em geral dos homens, estão relacionadas com o fundo metafísico punitivo que tenta legitimar o sofrimento humano pela culpabilidade, inata ou adquirida.

A interpretação de Girard se torna central porque ele localiza no desejo mimético a origem tanto da violência que está no centro da manifestação religiosa e eu dá origem ao sacrifício e o ritual, como a própria lógica da inculpação e da projeção sobre o modelo vitimário.

“O desejo é matriz do fenômeno religioso. O homem girardiano age sempre desejando ser outro, que é ao mesmo tempo o seu modelo e o seu rival: eis o foco da inveja, do ódio, da vingança e de todas as formas de exclusão. O desejo é a matriz da violência que alimentada pelo ódio progressivo dos rivais, numa relação de reciprocidade negativa, envolve toda a comunidade, ameaçando a ordem social e a própria sobrevivência do grupo. Somente o sacrifício de uma vítima inocente: o bode expiatório pode aplacar os sentimentos de ódio e rivalidade disseminados em toda a comunidade. O sacrifício do bode expiatório reporta-se ao “paraíso perdido” e daí, a mesma comunidade, que assassinou a vítima, anteriormente considerada culpada por todas as mazelas da sociedade, é misteriosamente divinizada pelos seus próprios assassinos. (Godoy, 2012, p. 127)

Se a religião primitiva está ligada à violência, os mitos em muitos casos escondem a violência do assassinato fundador como purificação da comunidade. O ritual tem a função de atualizar os mitos. Já as religiões nascem diretamente dos sacrifícios violentos das vítimas que pagam por sua culpabilidade, aliviando o castigo, a pena, o sofrimento. A vítima propicia a expiação. As sociedades primitivas sacrificavam vítimas inocentes para restaurar a ordem social. Girard descobre que o desejo mimético, culmina no linchamento coletivo do bode expiatório. Isso porque ele gera a rivalidade extrema entre as pessoas gerando ódio, inveja, rancor, vingança e, sobretudo, um insaciável desejo de violência, cujo ciclo só pode terminar no sacrifício de uma vítima, seja ela culpada ou não.

Como afirma Girard em *Vedo Satana Cadere come La Folgore*²⁸ “O efeito do processo mimético é a gênese do sagrado violento. A comunidade pacificada pelo sacrifício da vítima vê o nascimento de uma nova ordem, um tempo de harmonia e de paz na vida da comunidade.” Essa novidade histórica é interpretada como um dom da vítima sacrificada. Essa é divinizada. Aí está o surgimento da religião primitiva, consequência direta da violência unânime do processo mimético.

A vítima e a possibilidade de seu sacrifício representam a possibilidade do fim da violência e a volta de um período de ordem. Quando, porém, o desejo mimético alcança o nível de uma forte convergência ele acaba criando uma rede de antagonistas. Nesse momento ocorre um maior estágio de maior violência. Depois de um período de indiferenciação dos rivais e antagonistas um pelo objeto de desejo do outro, haverá, nessa etapa, a unanimidade dos antagonistas contra um só indivíduo. Nesse sentido a vítima, ou as vítimas, (gênero) tornam-se uma espécie de inimigo comum da multidão enfurecida pela violência recíproca.

Esse modelo interpretativo da cultura fornece, além da riqueza de possibilidades diretas direcionadas a fenômenos particulares, a evidência segundo a qual a imputação é, do ponto de vista antropológico, necessária e universal. Daí podermos, aqui, apontar a obra de Girard como uma das mais provocativas abordagens do problema da culpa na tradição ocidental.

O efeito do processo mimético é a gênese do sagrado violento. A comunidade pacificada pelo sacrifício da vítima vê o nascimento de uma nova ordem, um tempo de harmonia e de paz na vida da comunidade. Essa novidade histórica é interpretada

²⁸ GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come La Folgore*. Milano: Adelphi, 2001, p. 76.

como um dom da vítima sacrificada. Essa é divinizada. Aí está o surgimento da religião primitiva, consequência direta da violência unânime do processo mimético. Um exemplo conhecido é o horrível milagre de Apollonnio de Tiana, um célebre guru do II século a.C., quando a cidade de Éfeso não conseguia libertarse da epidemia e da fome. Depois de diversas tentativas, os efésios vão até Apollonnio para que esse resolvesse a crise. O guru conduz a população até o teatro onde se encontra um velho mendigo, maltrapilho e aparentemente cego. Ordena aos efésios que o apedrejassem; ao levar as primeiras pedradas, o mendigo, regalou seus olhos vermelhos, os efésios entenderam que se tratava do demônio e o apedrejaram até a morte. Com isso ocorre a purificação da cidade de Éfeso (Girard, 2001, P. 76)

Referências

- AGOSTINHO, Comentário sobre o Gênesis, Paulus, São Paulo, 2005.
- ARISTÓTELES. Poética. Tradução: Eudoro de Souza. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- ANAXIMANDRO, Pré socráticos. Tradução José Cavalcanti de Souza, 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- BASSOLI, S. A negação da vontade como um efeito da graça. Tese de doutorado, Unicamp, 2015.
- BENEDICT, R. O crisântemo e a espada, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1972.
- BENJAMIN, W. Capitalismo como religião, Boitempo editorial, São Paulo, 2013.
- BERNUCCI, L. Justiça poética na épica latino-americana moderna. Revista USP, São Paulo, nº 50, pp. 238-246, junho/agosto, 2001.
- BÍBLIA, Tradução: de João Ferreira de Almeida, Ed. Vida, 1983.
- BRUCKNER, P. A tirania da Penitência, Difel, Rio de Janeiro, 2008.
- BUBER. M., Schriften zur Philosophie. [Schuld und Schuldgefühle]. In: Buber Werke. München: Kösel, 1962. p. 475-502.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. SP: Edusp, 1994.
- CAMUS. A. *La chute (A queda)*, Editor Gallimard, Coleção Folio, 1972.
- CASORETTI, Origem da alma, do orfismo à Platão. Revista Pandora Brasil, Edição especial, n.5 fevereiro de 2011.
- CHARDIN, Teilhard. Commente je crois, French & European Pubns (1 Octobre 2000)
- DEBONA, V. Schopenhauer. Editora Ideias e Letras, São Paulo, 2019.
- DELEUZE, G. Nietzsche e a Filosofia. Trad: Antônio M. Magalhães. Porto: RésEditora, 1976.
- DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. Crime e Castigo. São Paulo: 34, 2001.

_____. Os Demônios. São Paulo: 34, 2004.

_____. O Idiota. São Paulo: 34, 2002.

_____. Os Irmãos Karamázov, São Paulo: 34, 2008.

_____. Memórias do Subsolo. São Paulo: 34, 2000.

EMPÉDOCLES, Pré socráticos. Tradução José Cavalcanti de Souza, 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

E. R. Dodds, na obra “Os gregos e o Irracional, Editora Escuta; 1ª edição (1 junho 2002)

ESPINOZA, B. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*, Autêntica Editora, 2015.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. Revista Cogito, Salvador, v. 4, p. 75-79, 2002.

FLORENTINO NETO, A. Recepção e Diálogo: Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea. *Nat. hum.* [online]. 2008, vol.10, n.1.

FREUD, S. Dostoiévski e o parricídio (1928). In: FREUD, S. Arte, literatura e os artistas: obras incompletas de Sigmund Freud Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. O futuro de uma ilusão (1928). Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). In: FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923) São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas, 15).

_____. Totem e tabu (1913). In: FREUD, S. Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914) São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obras completas, 11).

_____. O mal-estar na civilização, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIRARD, René. Vedo Satana Cadere come La Folgore. Milano: Adelphi, 2001, p. 76.

GIACOIA JUNIOR, O. O Monge Impossível. REVISTA DE FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, v. 5, p. 77-106, 2017.

_____. O Paradoxo do Sofrimento. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, v. 7, p. 04-26, 2016.

_____. Metafísica de Carrascos. ESTUDOS NIETZSCHE, v. 9, p. 77-101, 2017.

GRÄTZEL, Stephan, *Dasein ohne Schuld: Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*. Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

GREENBLATT, S. *How St. Augustine Invented Sex*. New Yorker Review, Nova York, jul, 2017.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo, Editora da Unicamp, Campinas, 2012.

_____. Ser e tempo (I, II). Trad. Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Ser e tempo. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes,

1997.HOMERO, *Iliada*, Clássicos Penguin; 1ª edição, São Paulo, 2013.

_____. *Odisseia*, Clássicos Penguin; 1ª edição, São Paulo, 2013.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KANT, Immanuel, *Escritos pré-críticos*, editora da Unesp, São Paulo, 2005

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. "*Gesammelte Schriften*". Vol. I-XXI, Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (later DeGruyter), 1910.

KELSEN, H. *Society and Nature*, Kegan-Trench-Trubner e CO. LTD. London, 1946.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KOSSELECK, Reinhart. *História de conceitos*, Ed. Contraponto, 2020.

LEIBNIZ, Gottfried, W. *Philosophical Essays* Hackett Publishing Company; UK, 1989

LEIBNIZ, G. *Monadologia*. Hedra, São Paulo, 2015.

LOPARIC, Z. Heidegger réu, um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Papirus, Campinas, 1990.

_____. Ética e finitude. In B. Nunes (org.), A crise do pensamento (pp. 37-122). Belém do Pará: Editora da UFPA.

MINOIS, G. As Origens do Mal, Editora da Unesp, São Paulo, 2021.

NIETZSCHE, F. *Samtliche Werke*, De Gruyter; 2. durchges. Aufl. Neuausgabe, 1999.

_____. A Genealogia da Moral. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia Das Letras, 2009

_____. Além do Bem e do Mal. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005

_____. *Ecce Homo*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006

_____. *O Anticristo*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

Genealogia da Moral (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner* (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo, Companhia das Letras, 1999

REALE, G. *História da Filosofia, Antiguidade e Idade média Vol. I*, Ed. Paulus, 2007.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Tome I: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950.

_____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988. 487p.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, 7 Bände. Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972.

_____. *Sämtliche Werke – Band II*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Sobre a vontade na natureza*, Editor LPM, São Paulo, 2014.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Segundo tomo: Suplementos. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Parerga und Paralipomena* (PP), SW IV. [*Fragmentos sobre a História da Filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. – São Paulo: Iluminuras, 2003].

_____. *Parerga und Paralipomena* (PP), SW V [*Sobre a Religião, Sobre a Ética*. Tradução de Flamarion C. Ramos. – São Paulo: Hedra, 2012b].

_____. *Sobre a liberdade da vontade*, São Paulo, Editora da UNESP, 2021.

PLATÃO, República. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. A República. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Oeuvres complètes*. 14t. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1920 – 1924.

_____. *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Et. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900 – 1909.

_____. "*Vernünfftige Gedancken Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alle Dingen Überhaupt*". Hildesheim: Ed. Charles A, 1983.

_____. "*Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit*". Halle, 1720.

RODRIGUES, E.V.F. *A Caracterização Niilista da Filosofia de Schopenhauer a partir da Crítica de Nietzsche*. Tese de doutorado, Unicamp, 2008.

SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hrsg.

von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

_____. *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß*. Philosophische

Vorlesungen - Metaphysik der Sitten. In: SCHOPENHAUER, A. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Hrsg. von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942. v. 10, p. 367-584.

_____. The world as will and representation. Tradução de E.F.J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966. 2º tomo.

_____. Arthur Schopenhauer Gespräche: Neue, stark erweiterte Ausgabe Herausgegeben von Arthur Hübscher. Stuttgart Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1971.

_____. De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Tradução de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 1981. (Biblioteca Hispánica de Filosofía – Clásicos de La Filosofía 1).

_____. Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans, 1988.

_____. Manuscript remains in four volumes. Editado por Arthur Hübscher, traduzido por E.F.J. Payne. Oxford: Berg, 1988-1990.

_____. Parerga and paralipomena: short philosophical essays. Traduzido do alemão por E.F.J. Payne. Oxford: Claredon Press, 2000. v. 2.

_____. Metafísica de las costumbres. Introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madri: Editorial Trotta SA, 2001. (Coleção Clássicos de la Cultura).

_____. Sobre o fundamento da moral. Tradução Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. Sobre a filosofia universitária. Tradução, introdução e notas Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Sobre a visão e as cores. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. Introdução, tradução e notas de Pilar López de Santa Maria. Madri: Editorial Trotta SA, 2005. 2º tomo, (Coleção Clássicos de la Cultura)

_____. O mundo como vontade e como representação. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005. (1ºtomo).

_____. Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de esboço de uma história da doutrina do ideal e do real. Tradução de Karina Jannini, prefácio de Jair Lopes Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. Los dos problemas fundamentales de la ética. Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007.

_____. A arte de ser feliz. Org. de Franco Volpi; tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Der Briefwechsel. In: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke 14., 15. und 16. Band Ergänzungen um neu Aufgefundenes aus den Jahrbüchern der Schopenhauergesellschaft u. Arthur Schopenhauer Gesammelte Briefe. Hrsg. von Paul Deussen. München: R. Piper, 1911-1942.

_____. A arte de conhecer a si mesmo. Org. de Franco Volpi; tradução de Jair Barboza e Silvana Cabucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Sobre a filosofia e seu método. Organização e tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. Sobre a ética. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. Aforismos para a sabedoria de vida. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014. TRAWNY, P. Heidegger e o Mito da Conspiração Judaica Mundial, Ed, Mauad, São Paulo, 2015.

_____. Sobre a liberdade da Vontade. Tradução: Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues, Editora da Unesp, São Paulo, 2021.

_____. Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica/ Arthur Schopenhauer; tradução: Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

TOURNIER, Guilt and Grace, HarperCollins, 1982

VATTIMO, Gianni. O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni. Introdução a Heidegger. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

WOLFF, C., LEIBNIZ, W. "*Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*". Halle: H.W. Schmidt, 1860.

ZUDEICK, Peter. *Heimat, Volk, Vaterland, Eine Kampfansage na Rechts*. Westend Verlag, Frankfurt am Main, 2018.