UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL QUARESMA FIGUEIRA SOARES

NIETZSCHE E A AUTOSSUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DA VONTADE:

**Uma interpretação sobre o papel da recepção de Schopenhauer no percurso
da obra nietzschiana**

São Paulo

2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NIETZSCHE E A AUTOSSUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DA VONTADE:

**Uma interpretação sobre o papel da recepção de Schopenhauer no percurso
da obra nietzschiana**

DANIEL QUARESMA FIGUEIRA SOARES

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade em São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Brandão.

São Paulo

2015

Banca examinadora:

DEDICATÓRIA

*Aos meus pais, que estiveram ao meu lado desde o chão de terra até os céus mais
longínquos.*

AGRADECIMENTOS

Acima de tudo, à Natália. Pelo carinho, dedicação e amor a mim dedicados durante os anos de elaboração desta tese. Nada teria sido possível sem você.

A toda a minha família. Motivante exemplo de harmonia, carinho e união.

A todos os meus amigos. Especialmente ao Caio, Tamara, Ricardo, Simone, Gisele, Jéssica e Ana. Cada um de vocês tem um pouco de participação neste trabalho.

Ao Eduardo: pela confiança que sempre depositou em mim, pela orientação segura e pelas conversas inspiradoras nos momentos tranquilos ou difíceis transcorridos durante este longo período de orientação.

À querida professora Maria Lúcia Cacciola, que me acompanhou desde os tempos de graduação: pela simpatia sempre contagiante e pelas inestimáveis contribuições em todas as minhas bancas examinadoras.

Ao professor Carlos Alberto de Moura, pela leitura precisa e indicação fundamental fornecida durante o exame de qualificação.

Ao pessoal da secretaria do departamento de filosofia da USP, especialmente à Maria Helena e à Marie.

Ao CNPq, pela bolsa que me permitiu realizar este trabalho.

Ao DAAD, pelo financiamento que me possibilitou realizar um proveitoso estágio na Johannes Gutenberg-Universität Mainz. E ao professor Matthias Kossler, pela atenção e hospitalidade ímpar com que me recebeu na Alemanha.

RESUMO

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. Nietzsche e a autossuperação da filosofia da vontade: uma interpretação sobre o papel da recepção de Schopenhauer no percurso da obra nietzschiana. 2015. 267 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Esta tese aborda alguns aspectos da recepção de Schopenhauer durante o percurso da obra de Nietzsche, procurando compreender sobretudo o papel desempenhado pelo autor de *O mundo como vontade e representação* no desenvolvimento do pensamento nietzschiano. A primeira parte analisa o período de juventude da obra nietzschiana, almejando evidenciar uma peculiaridade na relação de filiação existente entre o jovem filólogo e seu denominado “educador”. A aparente simplicidade da relação entre um discípulo e seu mestre, sugerida pela constatação de que Nietzsche assume grande parte da doutrina schopenhaueriana durante este período de sua obra, torna-se problemática ao percebermos uma diferença crucial de posicionamento ante a questão fundamental proposta por Schopenhauer e recebida por Nietzsche como orientadora de seu pensamento: a questão do valor da vida. Esta análise insere-se numa reflexão sobre a própria concepção de filosofia. Já na segunda parte, trata-se de abordar o período intermediário da obra de Nietzsche, procurando matizar a conhecida ruptura nietzschiana em relação a Schopenhauer durante este período. O intuito principal desta parte é expor como, ao mesmo tempo em que passa a rejeitar e tecer diversas críticas à doutrina schopenhaueriana, Nietzsche permanece ainda orbitando no horizonte daquela questão fundamental proposta por Schopenhauer. Na terceira parte, procura-se demonstrar como Nietzsche efetua uma autossuperação da filosofia da vontade ao elaborar uma nova concepção do querer, na medida em que a noção de vontade de potência é erigida tendo como pano de fundo o questionamento de um pressuposto velado que sustentava a filosofia de Schopenhauer. A partir dessa nova compreensão do querer, Nietzsche é capaz tanto de reelaborar algumas noções que apareciam desde o início de sua trajetória quanto de formalizar o derradeiro papel de Schopenhauer na constituição de seu próprio pensamento: para isso, será necessária uma contextualização e depuração daquela questão fundamental.

Palavras-chave: Nietzsche, Schopenhauer, vontade, vontade de potência, vida.

ABSTRACT

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. Nietzsche and the overcoming of the philosophy of will: an interpretation of the role of Schopenhauer's reception in the course of Nietzsche's work. 2015. 267 p. Thesis (PhD) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This thesis deals with some aspects of Schopenhauer's reception during the course of Nietzsche's work, aiming mainly at understanding the role played by the author of *The World as Will and Representation* in the development of Nietzschean thought. The first part analyzes the period of the youth of Nietzschean work, intending to evince a peculiarity in the relation of filiation existing between the young philologist and his so-called "educator". The apparent simplicity of the relation between a learner and his master, suggested by the verification that Nietzsche largely assumes Schopenhauerian doctrine during this period of his work, becomes problematic as we notice a crucial difference of position when facing the fundamental question proposed by Schopenhauer and received by Nietzsche as a guideline for his thought: the question of the value of life. This analysis is part of a reflection on the conception of philosophy itself. The second part approaches the middle period of Nietzsche's work, looking for the nuances of the known Nietzschean rupture in relation to Schopenhauer during this period. The main goal of this part is to show how, while rejecting and criticizing Schopenhauerian doctrine, Nietzsche continues to orbit in the horizon of that fundamental question proposed by Schopenhauer. In the third part, we seek to demonstrate how Nietzsche overcomes the philosophy of Will as he elaborates a new conception of will; the notion of will to power is built having as background the questioning of a hidden presupposition that held Schopenhauer's philosophy. From this new way to understand the will, Nietzsche is able to re-elaborate some notions that were present since the beginning of his work and to formalize the last role of Schopenhauer in the constitution of his own thought: for this, it will be necessary to contextualize and depurate that fundamental question.

Keywords: Nietzsche, Schopenhauer, will, will to power, life.

ZUSAMMENFASSUNG

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. Nietzsche und die Selbstüberwindung der Philosophie des Willens: eine Auslegung von der Rolle der Rezeption Schopenhauers im Nietzsches Werklauf. 2015. 267 S. These (Doktorarbeit) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Diese Doktorarbeit spricht einige Aspekte der Rezeption Schopenhauers während des Werklaufs Nietzsches an, um hauptsächlich die vom Autor von *Die Welt als Wille und Vorstellung* gespielte Rolle in der Entwicklung von Nietzsches Denken zu verstehen. Der erste Teil analysiert die Jugendperiode des nietzscheschen Werkes mit dem Ziel, eine Besonderheit in der bestehenden Mitgliedschaftsbeziehung zwischen dem jungen Philologen und seinem bezeichneten *Erzieher* hervorzuheben. Die scheinbare Einfachheit der Beziehung zwischen dem Nachfolger und seinem Meister, von der Feststellung vorgeschlagen, dass Nietzsche während dieser Periode seines Werkes einen großen Teil der schopenhauerischen Lehre übernimmt, wird problematisch, wenn man in Bezug auf die grundlegende Frage, bei Schopenhauer gestellt und von Nietzsche als Leitfrage seines Denkens empfangen, einen entscheidenden Positionsunterschied bemerkt: die Frage nach dem *Wert des Lebens*. Diese Analyse fügt sich in eine Reflexion über die eigene Philosophiekonzeption ein. Im zweiten Teil spricht man bereits die Zwischenperiode von Nietzsches Werk an und damit versucht während dieses Zeitraums den bekannten nietzscheschen Abbruch in Hinsicht auf Schopenhauer zu nuancieren. Die Absicht dieses Teils ist insbesondere darzulegen, wie Nietzsche die schopenhauerische Lehre ablehnt und Kritik daran übt und zur gleichen Zeit noch im Horizont der selben grundlegenden Frage von Schopenhauer bleibt. Im dritten Teil versucht man zu belegen, wie Nietzsche eine *Selbstüberwindung* der Philosophie des Willens bei der Ausarbeitung einer neuen Konzeption des Willens durchführt, insofern, als der Begriff des Willens zur Macht mit einem Hintergrund erbaut wird, und zwar die Fragestellung einer verborgenen Voraussetzung, welche die Philosophie Schopenhauers stützte. Ab dieses neuen Verständnis des Willens kann Nietzsche einige Begriffe überarbeiten, die seit dem Anfang seiner Laufbahn erschienen waren, und auch die letzte Rolle von Schopenhauer in der Konstitution seines eigenen Denkens formalisieren: dafür werden aber die Kontextualisierung und Behebung dieser grundlegenden Frage nötig sein.

Schlüsselwörter: Nietzsche, Schopenhauer, Wille, Wille zur Macht, Leben.

ABREVIATURAS

1. Sigla das obras completas de Nietzsche:

KSA - *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (org. Colli e Montinari)

2. Siglas dos textos de Nietzsche:

2.1. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia)

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)

MAI/HHI - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))

VM/OS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol.2): *Vermischte Meinungen* (Humano, demasiado humano (vol.2): Miscelânea de opiniões e sentenças)

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol.2): *Der Wanderer und sein Schatten* (Humano, demasiado humano (vol.2): O andarilho e sua sombra)

M/A - *Morgenröte* (Aurora)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (Para além de bem e mal)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos)

2.2 Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist* (O anticristo)

EH/ EH - *Ecce Homo* (Ecce homo)

3. Escritos inacabados:

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung* (A visão de mundo dionisíaca)

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens* (O nascimento do pensamento trágico)

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação)

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na época trágica dos gregos)

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Sobre verdade e mentira em sentido extramoral)

SUMÁRIO

Introdução	13
Primeira parte: A recepção da filosofia schopenhaueriana pelo jovem Nietzsche	18
Capítulo 1 – A arte como justificativa da existência.....	18
1.1 A Vontade no núcleo do pessimismo schopenhaueriano	18
1.2 A arte como consolo	20
1.3 O pessimismo no jovem Nietzsche	21
1.4 Apolíneo e dionisíaco	24
1.5 A música	27
1.6 O sofrimento na origem da arte grega	30
1.7 Nietzsche no interior de uma filosofia de consolo	33
1.8 O avesso de Schopenhauer: a arte como afirmação da vida	34
Capítulo 2 – A ciência mortificadora	36
2.1 O otimismo científico	36
2.2 Ciência e sabedoria em conflito	38
2.3 Ciência histórica e vida	41
2.4 A-histórico e supra-histórico	45
2.5 Schopenhauer e a história	47
2.6 Cultura histórica	49
2.7 O gênio	53
2.8 O avesso de Schopenhauer: uma história artística como afirmação da vida	61
2.9 Verdade e vida	66
Capítulo 3 – A filosofia	73
3.1 A filosofia universitária	73
3.2 O filósofo	78
3.3 O valor da vida como questão fundamental	85
3.4 Vereditos antagônicos	93
Segunda parte: Entre a doutrina e a questão fundamental	97
Capítulo 4 – O período intermediário da obra nietzschiana sob a perspectiva de um balanço em relação a Schopenhauer	97
4.1 Nietzsche contra Dühring	97
4.2 Schopenhauer, um nome plural	101

4.3 Contra a metafísica: a história e a ciência	106
4.4 O gênio como herança metafísica	116
4.5 Contra a moral da compaixão: o indivíduo	123
4.6 Contra o santo e a necessidade de redenção	136
4.7 Contra o sério, o pessimismo e o consolo	141
4.8 A afirmação da vida	148
Terceira parte: O papel de Schopenhauer no período final da obra nietzschiana.....	157
Capítulo 5 – Uma nova concepção do querer	157
5.1 A concepção do querer no núcleo da Vontade de vida schopenhaueriana	157
5.2 A vontade de potência e uma nova concepção do querer	161
5.3 A nova concepção nietzschiana do querer como crítica ao argumento de analogia em Schopenhauer	173
5.4 O pessimismo a partir de uma nova concepção do querer	178
5.5 O verdadeiro filósofo e o inaudito acontecimento	192
5.6 Os instintos do filósofo e o significado do ideal ascético	212
5.7 Ciência, sentido histórico e gênio sob o domínio do ideal ascético	226
5.8 Do valor da vida ao sentido da existência	233
Conclusão	257
Bibliografia	262

INTRODUÇÃO

Sabe-se que Nietzsche travou contato pela primeira vez com a obra de Schopenhauer em meados da década de 1860, ainda quando estudante em Leipzig. Em sua juventude, Nietzsche pertenceu a uma espécie de círculo schopenhaueriano, que incluía nomes importantes como Paul Deussen, além de seu principal expoente: Richard Wagner. Mas não apenas no período de juventude Schopenhauer foi uma presença constante para Nietzsche. O filósofo de Danzig ocupou um papel de interlocutor privilegiado durante todo o percurso da obra nietzschiana: positiva ou negativamente, a referência a Schopenhauer estará presente desde as primeiras obras até os últimos escritos, já em 1888.

Alguns traços já foram indicados pela historiografia filosófica como pontos centrais de continuidade entre o pensamento schopenhaueriano e a filosofia nietzschiana em todos os seus períodos. Por exemplo, a primazia da vontade sobre a razão e o intelecto seria o traço principal compartilhado pelos dois pensadores¹. Ou ainda, a defesa de um resolutivo ateísmo, empreendida tanto por Schopenhauer quanto por Nietzsche. É notório também que os dois filósofos comungam de um certo anti-hegelianismo. A firme posição anti-hegeliana de Schopenhauer encontrará uma continuação que percorrerá (de modos diversos) todos os períodos da filosofia nietzschiana.

Tendo isso em mente, uma das questões que nos guiará durante este trabalho é: existe um ponto central de continuidade entre o pensamento de Schopenhauer e a filosofia nietzschiana em todos os seus diferentes períodos? Caso a resposta seja positiva, em que consistiria exatamente essa continuidade? Certamente, a postura anti-

¹ Esta é, por exemplo, a interpretação de Neal Dolson: “A noção da natureza primária da vontade é a conexão entre Nietzsche e Schopenhauer. Nos últimos escritos de Nietzsche, embora ele abandone a forma distintamente schopenhaueriana da teoria, ele ainda confere à vontade a posição principal, enfatizando cada vez mais a importância secundária do intelecto. Certamente, a vontade de vida torna-se nele vontade de potência, mas ela ainda é a vontade” (NEAL DOLSON, G. “The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”. In: *The Philosophical Review*, Duke University Press vol. 10, n. 3, 1901, p. 244).

hegeliana por si só não basta para caracterizar uma tradição filosófica. Será possível afirmar que a mera assunção do ateísmo ou a primazia da vontade sobre a razão constituem um motivo suficiente para vislumbrarmos uma comunidade entre o pensamento de Schopenhauer e a filosofia de Nietzsche em seus três diferentes períodos?

A fim de examinar essas questões, precisamos naturalmente percorrer a trajetória intelectual nietzschiana do princípio ao fim. Durante este percurso nos deteremos diante de alguns lugares-comuns que, de tão repetidos, já se tornaram quase pacíficos na historiografia filosófica. Mesmo que eles não sejam exatamente falsos, sem dúvida podem ser aprofundados. Por exemplo, a afirmação de que o jovem Nietzsche orbitava sob a influência da doutrina schopenhaueriana até 1876 e opera uma ruptura em relação ao velho mestre a partir de 1877. Se é evidente que o papel desempenhado pela figura de Schopenhauer transforma-se aos olhos de Nietzsche sobretudo no espaço entre as publicações da *Terceira Consideração Extemporânea* e de *Humano, demasiado humano*, o importante a indagar é: qual a natureza dessa transformação? Se há uma mera ruptura efetuada, por que já em 1886, referindo-se a *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma: “[...] expressei minha reverência por meu primeiro e único educador, o grande Arthur Schopenhauer – agora eu a expressaria de maneira ainda mais forte e mais pessoal”²?

Ao analisarmos o pensamento nietzschiano em seu devir, ou seja, desde os textos iniciais da década de 1870 até os finais de 1888, fica claro como grande parte do trabalho de Nietzsche consistiu numa constante reelaboração de determinados temas, tais como: arte, ciência, pessimismo, gênio, redenção, sentido histórico, filosofia, moral e, sobretudo, vida. Essa constante reconfiguração de seus temas recorrentes é uma dificuldade com a qual todo leitor deve se confrontar: a filosofia de Nietzsche em seu devir é de difícil apreensão. Por isso, pretendemos conduzir a abordagem da elaboração nietzschiana destes temas a partir de um recorte específico, a saber, a relação de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer. Essa empreitada torna-se possível porque, na maior parte dos temas centrais, o filósofo dionisíaco toma a concepção de Schopenhauer como referência, seja positiva ou negativa. Tencionamos expor o modo como cada posicionamento e reposicionamento assumido por Nietzsche em relação a

² NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 8. “Prólogo”. Tradução de Paulo César de Souza.

algum tema reflete geralmente numa nova tomada de postura em relação ao tema correspondente no pensamento schopenhaueriano. Assim, partindo desse recorte pretendemos ao final alcançar uma *interpretação possível* que funcione como fio condutor para nos direcionar pelo percurso da filosofia nietzschiana em sua complexa e multifacetada relação com Schopenhauer.

Neste ponto, devemos nos prevenir em relação a dois riscos que podem prejudicar uma interpretação da recepção nietzschiana de Schopenhauer. Por um lado, não devemos superestimar a importância do autor d’*O mundo como Vontade e representação* na obra de Nietzsche, sob pena de interpretá-la erroneamente como apenas um inversor de sinal em relação à filosofia de Schopenhauer: por exemplo, como se elementos que apareciam como cruciais durante o período de juventude (tais como as noções de gênio e necessidade metafísica) fossem posteriormente criticados em mero sentido inverso³. É preciso sempre buscar o significado desse reposicionamento no contexto da filosofia nietzschiana. Por outro lado, não podemos minimizar a importância de Schopenhauer para Nietzsche: como se o educador estivesse presente de modo efetivo somente na obra de juventude, e depois se convertesse apenas num antagonista recorrente. De alguma maneira, algo do horizonte schopenhaueriano percorre a obra nietzschiana de fio a pavio. A questão que pretendemos levantar é: em que consiste exatamente esse horizonte comum?

A fim de não perder essa visão de horizonte, tomamos cuidado para não repousar demais os olhos no particular. De antemão, devemos advertir que o objeto central de análise neste trabalho é a *filosofia nietzschiana* em todo o seu percurso, objetivando vislumbrar um fio condutor possível para compreender o papel de Schopenhauer no *conjunto* da obra. Isso explica por que muitas vezes não nos deteremos demais em algumas questões específicas de um determinado período, sobretudo na primeira e na segunda parte do trabalho. Embora haja muitos pontos complexos que poderiam ser esmiuçados no interior dos temas abordados (por exemplo,

³ Vide um exemplo desta estratégia superestimadora: “Os leitores que se deparam com Nietzsche e sucumbem às suas seduições ignoram que ele deve quase tudo a este filósofo, seu único mestre na espécie. Para elaborar o pensamento da afirmação, poder-se-ia dizer que Nietzsche retoma o conjunto de temas de Schopenhauer, conservando-os sob outras denominações ou se contentando quase em inverter seu sentido, servindo-se deles como que de negativos que ele redireciona positivamente. Quando Nietzsche fala dos filósofos ou dos metafísicos, [...] é sempre ou quase sempre Schopenhauer a ser visado, pessoalmente ou como epítome ou manual superior da história da filosofia...” (BLONDEL, E. “Contre Kant et Schopenhauer: l’affirmation nietzschéenne”. In: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*. Paris: Tome CLCCCVIII, 1998, 297).

explorar a relação entre essência e aparência no pensamento do jovem Nietzsche), nosso intuito geral é apresentar como estes diversos temas recorrentes vão sendo retrabalhados por Nietzsche num diálogo constante com a filosofia schopenhaueriana. Isso explica também por que não nos deteremos demais em questões internas da doutrina schopenhaueriana: limitar-nos-emos à apresentação do necessário para a compreensão de sua recepção no pensamento nietzschiano (mesmo a noção schopenhaueriana de Vontade de vida é apresentada sobretudo com este propósito).

Nosso objetivo principal culminará na exposição da relevância de uma determinada distinção entre a concepção do querer em Nietzsche e Schopenhauer. Afinal, é comum vermos a historiografia filosófica centralizar a diferença entre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche a partir da oposição entre multiplicidade e unidade na concepção da vontade. Deleuze, por exemplo, executa muito bem esta tarefa:

O ponto sobre o qual incide a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer é preciso: trata-se justamente de saber se a vontade é uma ou múltipla. Todo o resto deriva daí; com efeito, se Schopenhauer é conduzido a negar a vontade, é porque, antes do mais, acredita na unidade do querer. Porque a vontade segundo Schopenhauer é uma na sua essência, o carrasco acaba por compreender que ele e a sua vítima constituem uma unidade: é a consciência da identidade da vontade em todas as suas manifestações que conduz a vontade a negar-se, a suprimir-se na piedade, na moral e no ascetismo. Nietzsche descobre o que lhe parece a mistificação propriamente schopenhaueriana: deve-se necessariamente negar a vontade, quando se postula a sua unidade, a identidade⁴

Embora a questão da multiplicidade e unidade seja efetivamente essencial para compreender a distinção entre as concepções do querer nos dois filósofos, na terceira parte deste trabalho pretendemos abordar essa distinção por uma outra via de acesso. Por meio dela, pretendemos primeiramente apresentar um pressuposto velado, nunca devidamente problematizado, funcionando como sustentáculo da concepção do querer em Schopenhauer, ou seja, no fundamento mesmo de sua filosofia. Esse pressuposto seria uma espécie de marco zero do pessimismo schopenhaueriano. A partir daí, pretendemos mostrar como Nietzsche talvez tenha levantado uma suspeita acerca desse

⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 14. Tradução de António M. Magalhães.

pressuposto, na medida em que a doutrina da vontade de potência opõe-se diametralmente ao próprio núcleo da concepção schopenhaueriana do querer.

A divisão deste trabalho em três partes obedece à divisão já clássica da obra nietzschiana em três períodos determinados: o período de juventude, o intermediário-positivista e o período final, no qual se destaca a doutrina da vontade de potência. A aceitação dessa periodização da filosofia de Nietzsche justifica-se especificamente porque, em relação ao argumento que pretendemos desenvolver acerca da recepção de Schopenhauer durante o percurso da obra nietzschiana, tal divisão reflete deslocamentos decisivos. Inicialmente, há um deslocamento operado por Nietzsche em relação a Schopenhauer a partir da elaboração do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*. Pretendemos, como já foi dito, compreender a natureza desse deslocamento. Alguns anos depois, há um novo deslocamento global em relação a Schopenhauer a partir de *Assim falou Zaratustra*, orientado por uma nova concepção nietzschiana do querer e culminando numa determinada doutrina da vida. Dito de maneira geral, as duas primeiras partes (mesmo explorando e ressaltando as enormes diferenças entre esses dois períodos) pretenderão compreender qual o horizonte comum compartilhado por Schopenhauer e Nietzsche. A terceira parte, por sua vez, procurará sobretudo compreender como Nietzsche será capaz de aprofundar esse horizonte, valendo-se de instrumentos forjados por sua nova concepção do querer para construir um modo singular de posicionamento ante a herança de Schopenhauer. Essa última parte acabará por ressaltar a originalidade da concepção nietzschiana, permitindo também vislumbrar alguns aspectos de sua atualidade para a reflexão sobre o nosso tempo.

Primeira parte: A recepção da filosofia schopenhaueriana pelo jovem Nietzsche

Capítulo 1 – A arte como justificativa da existência

1.1 A Vontade no núcleo do pessimismo schopenhaueriano

A grande meta declarada por Schopenhauer na constituição de seu sistema filosófico é a “decifração do enigma do mundo”. Isso será possível quando a análise da consciência imediata fornecer a chave para a solução desse enigma, naquilo que o filósofo denominará “verdade filosófica por excelência”. Após descobrir a identidade entre corpo e vontade, Schopenhauer assumirá um problemático argumento de analogia e afirmará que a Vontade é a essência íntima de todos os fenômenos, ou seja, a experiência quando vista de dentro, o outro lado do mundo como representação. Assim, a coisa-em-si converte-se em Vontade, chave-mestra de toda a filosofia schopenhaueriana.

Essa “descoberta” da Vontade a partir da autoconsciência e sua universalização por meio do argumento de analogia (operações certamente cruciais no sistema schopenhaueriano) serão problematizadas apenas na parte final deste trabalho, quando tratarmos da superação da Vontade schopenhaueriana pela noção de vontade de potência. Por ora, assumamos simplesmente essas premissas do filósofo de Danzig e retiremos suas importantes consequências para o encadeamento do sistema que será daí erigido.

Descoberta essência íntima de todos os fenômenos, a Vontade é concebida por Schopenhauer como um esforço cego: sem término e sem finalidade última. É nessa concepção que se encontrará o núcleo de seu famigerado pessimismo. Constituído por um mero ímpeto desprovido de alvo final, a característica principal do mundo é a constante insatisfação; carência e sofrimento são a marca central de todas as objetivções da Vontade. Nas palavras de Schopenhauer:

Há muito reconhecemos esse esforço, constitutivo do núcleo, do em-si de toda coisa, como aquilo que em nós mesmos se chama Vontade [...]. Nomeamos sofrimento a sua travessão por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário nomeamos satisfação, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim. Podemos também transferir tais denominações àqueles fenômenos de graus mais débeis, porém idênticos em essência, do mundo destituído de conhecimento. Vemo-los assim envolvidos em constante sofrimento, sem felicidade duradoura. Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento⁵.

Assim, o mundo schopenhaueriano é em si mesmo sofrimento porque constituído por essa Vontade concebida apenas como insatisfação, falta, querer nunca plenamente realizado. É comum vermos o filósofo comparar a existência aos suplícios de Íxion, Sísifo, Tântalo e outras figuras de condenados da mitologia grega. O derradeiro veredito sobre a vida nesse mundo constituído pela Vontade só poderia ser assim propalado: “o Em-si da vida, a Vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível”⁶. Desse horizonte pessimista surge, portanto, o recorrente lema “toda vida é sofrimento”⁷.

Afirmando amiúde que “a vida é um negócio que não cobre seus custos”⁸, a filosofia schopenhaueriana culminará numa condenação da existência. Já que a Vontade, em-si do mundo, é concebida apenas como falta nunca satisfeita, toda a existência neste mundo será pintada pela monocromia do sofrimento. Em última

⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, § 56, p. 399. Tradução de Jair Barboza. Referido doravante como “*O mundo*”, seguido do parágrafo e do número da página da edição brasileira.

⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 52, p. 350.

⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 56, p. 400. Georg Simmel exprime com precisão o sentido quase ontológico do pessimismo schopenhaueriano: “Diferentemente dos caprichos pessimistas que caracterizavam o mundo como um vale de lágrimas, a vida como indigna de ser vivida e a felicidade como um sonho passageiro, Schopenhauer faz da dor a substância absoluta da vida, converte-a em sua determinação *a priori*, a situa na raiz da nossa existência, de tal modo que todos os frutos da vida têm a natureza da dor. Pela primeira vez a dor deixa de ser um acidente do Ser para tornar-se o próprio Ser refletido em sentimentos. Se considerarmos a felicidade como vontade satisfeita e a dor como vontade insatisfeita, então a metafísica da vontade não permite outra conclusão” (SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 75).

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. In: *Sämtliche Werke* (org. Löhneysen), Band II, Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, cap. 46, p. 734. Referido doravante como “*WWV II, SW II*”, seguido do capítulo e do número da página.

instância, o filósofo poderá asseverar a “nulidade da existência” [*Nichtigkeit des Daseins*]⁹.

Erigido a partir desse alicerce pessimista, o pensamento schopenhaueriano desenvolver-se-á tendo como um de seus operadores principais a noção de consolo. Tanto na metafísica do belo quanto na teoria da salvação o consolo ocupa lugar privilegiado. Detenhamo-nos por ora brevemente na estética schopenhaueriana, a fim de ressaltar como o jovem Nietzsche será herdeiro de algumas de suas configurações maiores.

1.2 A arte como consolo

A arte em Schopenhauer é sobretudo o modo como o gênio comunica a Ideia à qual teve acesso de modo contemplativo. Objetividade imediata da Vontade, a Ideia schopenhaueriana situa-se num estatuto intermediário entre as coisas particulares (os objetos do mundo fenomênico) e a Vontade: a Ideia ainda pertence à forma geral da representação (a dualidade sujeito-objeto); porém, não está mais submetida às suas formas subordinadas (espaço, tempo e causalidade). Alheia ao *principium individuationis*, a Ideia é a objetividade adequada da Vontade. Ao contemplá-la, o artista opera em si mesmo uma virada: o indivíduo (constituído inicialmente pela união entre sujeito do conhecimento e corpo) livra-se do querer, afasta o corpo do mecanismo da intuição e torna-se capaz de intuir como puro sujeito do conhecimento. A arte radica, desse modo, numa intuição especial, na qual a Vontade é provisoriamente afastada. Estando o querer na raiz do sofrimento, o gênio, alforriado da Vontade, torna-se, durante a contemplação da Ideia, necessariamente também liberto de todo sofrimento. A arte possui, portanto, um papel consolador: tanto o artista quanto o espectador esteticamente apto são capazes de, por meio da contemplação, libertar-se provisoriamente do sofrimento essencial do mundo. Nas palavras de Schopenhauer:

⁹ SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena II*, § 142. In: *Sämtliche Werke* (org. Löhneysen), Band V, Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 334.

Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a Ideia, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por aí, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade e sofrimento¹⁰.

A metafísica do belo em Schopenhauer deve ser sempre remetida a esse papel consolador exercido pela arte. Afinal, num sistema filosófico em que o mundo é de antemão identificado ao sofrimento, nada será mais importante que buscar o consolo e a salvação. A arte ocupará um lugar central como consolo: “a fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte [*der Trost, den die Kunst gewährt*], o entusiasmo do artista que faz esquecer a penúria da vida”¹¹. A salvação, como veremos mais adiante, aparecerá como negação da Vontade, representada pela figura do asceta. Por ora, porém, vejamos como os ecos dessa estética do consolo engendrada por Schopenhauer permanecem nos escritos do jovem Nietzsche.

1.3 O pessimismo no jovem Nietzsche

Na *Tentativa de autocrítica*, escrita muito após a publicação de *O nascimento da tragédia* como forma de reavaliar essa obra inicial, Nietzsche refere-se a esse livro como um “livro pessimista”¹². Já um dos subtítulos d’*O nascimento da tragédia* era “Helenismo e pessimismo”. Desse modo, é evidente que a questão do pessimismo permeia o primeiro período da filosofia nietzschiana, tributário do pensamento de Schopenhauer. Porém, precisamos matizar o sentido do uso de teses pessimistas pelo jovem Nietzsche, isto é, a função específica do pessimismo no interior de sua metafísica de artista.

Uma das grandes novidades de *O nascimento da tragédia* está em afirmar que os gregos, ao contrário do que supunha a historiografia majoritária da época, teriam sido

¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 34, p. 246.

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 52, p. 349.

¹² NIETZSCHE, F. *Tentativa de Autocrítica*. In: *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 20. Tradução de J. Guinsburg.

pessimistas durante o período mais pujante e sadio de sua cultura e, em contrapartida, otimistas em seu período decadente¹³.

Haveria um vínculo necessário entre o pessimismo e a origem da maior forma de arte grega: a tragédia nasce de uma cultura com vocação para o sofrimento, para vislumbrar o horror da existência¹⁴. A propagada *Heiterkeit* [alegria] helênica, vista a partir da tragédia, não se confunde de modo algum com o “bem-estar não ameaçado”, mas representa “um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha”¹⁵. A partir de Sócrates e Eurípedes, contudo, o grego vai se tornando decadente na mesma medida em que se converte ao otimismo. O fenômeno trágico é destruído pelo otimismo racionalista socrático.

Além de estar na base de *O nascimento da tragédia*, também noutras obras de juventude Nietzsche mostra-se tributário de uma concepção pessimista. No prefácio a *O estado grego*, por exemplo, afirma-se que a escravidão era condição necessária para a existência da cultura grega¹⁶. Apenas porque a massa vivia oprimida em condições miseráveis o artista tinha condições de produzir suas redentoras obras: “a miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem de ser aumentada para possibilitar a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico”¹⁷. Na origem da grande arte percebe-se novamente, agora sob outra dimensão, o horror. Já nas considerações finais aos comentários sobre a obra *O valor da vida*, de Dühring, vemos

¹³ “E se os gregos tivessem, precisamente em meio à riqueza de sua juventude, a vontade para o trágico e fossem pessimistas? [...] E se, por outro lado e ao contrário, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo ‘mais serenojoviais’ e ‘mais científicos’?” (NIETZSCHE, F. *Tentativa de Autocrítica*, p. 15).

¹⁴ Sem desenvolvimentos maiores, Schopenhauer propõe uma tese semelhante à de Nietzsche sobre o vínculo entre tragédia e pessimismo na Grécia antiga: “Lembremos que os gregos, por mais distantes que estivessem da concepção de mundo cristã ou da Ásia Maior, por mais resolutamente que se afeitassem ao terreno da afirmação da Vontade, eram profundamente conscientes da miséria da existência. Prova disso é a invenção da tragédia, que lhes pertence” (SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 46, p. 750).

¹⁵ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, § 9, p. 60. Tradução de J. Guinsburg. Referido doravante como *GT/NT*, seguido do parágrafo e número da página.

¹⁶ Sobre a posição nietzschiana acerca da escravidão, que se relaciona com a opinião expressa pelo filósofo durante os eventos da Comuna de Paris, vide a criativa exposição de Klossowski (KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 29-34). Recorrendo à interpretação efetuada por Kojève da dialética hegeliana do senhor e do escravo, Klossowski pretende mostrar como a posição do jovem Nietzsche sobre a escravidão aproxima-se de um sentimento de “culpa burguesa”, que posteriormente será superado pelo filósofo da vontade de potência.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *O Estado grego*. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, p. 43. Tradução de Pedro Süsskind. Referido doravante como *FV/CP*, seguido do número da página.

Nietzsche afirmar: “pudesse alguém dispor em si de uma consciência coletiva da humanidade, sucumbiria a amaldiçoar a existência”¹⁸. Em *A visão dionisíaca de mundo* Nietzsche chega mesmo a utilizar uma expressão típica do pessimismo schopenhaueriano: o santo e o artista trágico podem continuar vivendo apesar do “mais claro conhecimento da nulidade da existência”¹⁹ [*Nichtigkeit des Daseins*]. Noutros momentos, é possível ainda perceber a visão favorável do jovem Nietzsche acerca do pessimismo por meio da crítica à “concepção de mundo liberal e otimista, que tem suas raízes nas doutrinas do iluminismo e da Revolução Francesa”²⁰, ou ao otimismo nacionalista de sua geração, que via na “fundação do novo Império alemão o golpe decisivo e destruidor contra todo filosofar ‘pessimista’”²¹.

Na obra dedicada diretamente a Schopenhauer, Nietzsche elogia o pessimismo de seu antecessor, incluindo-se numa antiga tradição da cultura perpetuadora desse “pessimismo que Schopenhauer devia ter reensinado à nossa época”²². O filósofo de Danzig é descrito como um modelo ainda melhor de pensador justamente por se tratar de um homem “sofredor” [*Leidenden*], um “companheiro de sofrimento”²³ [*Leidensgenossen*].

Assim, fica claro como o jovem Nietzsche posiciona-se neste momento de sua trajetória intelectual como continuador de uma tradição pessimista defendida antes por Schopenhauer. Porém, é preciso delimitar melhor a especificidade do pessimismo que aparece neste período da filosofia nietzschiana. Veremos como seu pessimismo conduzirá, diferentemente de Schopenhauer, a um triunfo da existência por meio da arte. Voltemos a *O nascimento da tragédia* a fim de compreender a relação entre uma concepção pessimista de mundo e a fundamentação da experiência artística.

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente (Sommer 1875)*, 9[1]. In: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 8. München: de Gruyter, 1999, p. 179. Doravante referido como WL, seguido do número da página.

¹⁹ NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 30. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Doravante referido como DW/VDM, seguido do número da página.

²⁰ NIETZSCHE, F. *O Estado grego*, FV/CP, p. 50.

²¹ NIETZSCHE, F. *Schopenhauer als Erzieher*. In: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 1. München: de Gruyter, 1999, p. 364. Doravante referido como SE/Co. Ext III, seguido do número da página.

²² NIETZSCHE, F. SE/Co. Ext III, p. 383.

²³ NIETZSCHE, F. SE/Co. Ext III, p. 359.

1.4 Apolíneo e dionisíaco

Tendo como pano de fundo a dualidade entre Vontade e representação, estabelecida pela metafísica schopenhaueriana, Nietzsche pretende desvendar a origem da tragédia grega a partir da suposição de dois impulsos artístico-naturais: apolíneo e dionisíaco²⁴.

O fenômeno trágico nunca foi devidamente compreendido porque não se atentou ao elemento dionisíaco que residia no cerne da cultura grega. Sempre vista como edificada somente sobre o princípio apolíneo, a arte grega era interpretada apenas com base na bela aparência. Valendo-se da terminologia schopenhaueriana, o jovem Nietzsche identifica no apolíneo o domínio do *principium individuationis* (espaço e tempo): “Poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’ [*Schein*], juntamente com a sua beleza”²⁵. O exaltado no mundo apolíneo das belas formas é o indivíduo. Seu imperativo é a justa medida, a proporção.

Nietzsche sustenta que, paralelamente a esse mundo da individuação, o grego conhecia um impulso que residia em seu oposto. Origem da arte trágica, o dionisíaco manifesta-se no êxtase pelo “rompimento do *principium individuationis*”²⁶. Dioniso, deus despedaçado, entra em cena pelo aterrador desprendimento de si próprio. Valendo-se mais uma vez da metafísica schopenhaueriana, Nietzsche refere-se ao dionisíaco como o desvelar do Véu de Maia. O indivíduo sucumbe no gozo da unidade: “cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só”²⁷. Ao

²⁴ Embora sempre discutida quanto à sua devida extensão e suas particularidades, a filiação do par nietzschiano apolíneo-dionisíaco à dualidade schopenhaueriana Vontade-representação é amplamente reconhecida na literatura secundária. Nesse sentido: “Não é necessária uma atenção redobrada para se ver que a distinção do apolíneo e do dionisíaco, tal como Nietzsche a concebe, apoia-se certamente na oposição de Schopenhauer entre a representação e a vontade” (DIAS, Rosa M. “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 3, São Paulo, 1997, p. 15). No mesmo sentido: “Os conceitos de Schopenhauer de ‘vontade’ e ‘representação’ podem ser vistos como antepassados dos dois princípios artísticos nietzschianos, o ‘dionisíaco’ e o ‘apolíneo’” (SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 67). Ainda no mesmo sentido: “A base dessa teoria da tragédia são os conceitos de apolíneo e dionisíaco, elaborados a partir das categorias metafísicas de essência e aparência ou, mais precisamente, da dualidade schopenhaueriana vontade e representação” (MACHADO, R (org). *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 7).

²⁵ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 1, p. 27.

²⁶ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 2, p. 31.

²⁷ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 1, p. 28.

eliminar o abismo apolíneo entre um homem e outro, o dionisíaco engendra um “superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza”²⁸. Espaço e tempo, constituintes da individuação, perderão sua função diante do dionisíaco²⁹. Concebido por Nietzsche como uma totalidade de dor e prazer, o êxtase dionisíaco reconduz o homem ao Uno-Primordial [*Ur-Eine*], noção que se relaciona – embora não seja exatamente sinônimo – àquela unidade da Vontade que já encontrávamos na filosofia schopenhaueriana³⁰.

Também na metafísica do belo de Schopenhauer o rompimento do *principium individuationis* ocupara lugar central. Afinal, a arte tem como condição de possibilidade o afastamento do indivíduo: “Não somos mais indivíduo, este foi esquecido, mas puro sujeito do conhecimento. Existimos tão-somente como olho cósmico uno”³¹. O gênio ultrapassa o *principium individuationis* por meio do conhecimento das Ideias. Isso é possível porque, aquém da Ideia (presa ainda por um último fio ao fenômeno, já que submetida à forma geral da representação), reside a unidade da Vontade. Alheia a qualquer forma da representação, sejam suas formas subordinadas (espaço, tempo e causalidade) ou sua forma mais universal (sujeito-objeto), a Vontade é uma por contraposição ao fenômeno. Em última instância, será do conhecimento intuitivo dessa unidade da Vontade que surgirão os pontos culminantes da filosofia de Schopenhauer: a explicação da moralidade (sendo a ação moral entendida como compaixão, ausência de diferença entre agente e paciente) e do ascetismo (a redenção do sofrimento do mundo surge quando esse conhecimento intuitivo da unidade da Vontade volta-se contra a própria Vontade, tornando-se um quietivo). Diz o filósofo:

²⁸ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 1, p. 27.

²⁹ Dirá Peter Szondi: “Tanto no conceito de apolíneo quanto no de representação, a individuação se contrapõe ao uno-original (o dionisíaco ou a vontade)” (SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 69).

³⁰ A distinção entre esse elemento tipicamente trágico (que se perfaz numa totalidade de dor e prazer e aqui ainda aparece designado como Uno-primordial) e a unidade da Vontade schopenhaueriana será tangenciada na terceira parte deste trabalho, ao diferenciarmos alguns pontos das noções de vontade de potência e Vontade de vida, bem como ao traçarmos a distinção entre o pessimismo dionisíaco e o pessimismo schopenhaueriano. Entretanto, cabe mencionar que a afinidade entre a noção schopenhaueriana de Vontade e o Uno-primordial nietzschiano é tamanha que alguns comentadores consideram-nos simplesmente como sinônimos. Por exemplo: “Esse mundo de imagens criado pelo coro é o mito trágico, que apresenta a sabedoria dionisíaca através do aniquilamento do indivíduo heróico e de sua união com o ser primordial, o uno originário, que é, em última análise, o que Schopenhauer chamou de vontade” (MACHADO, R (org). *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 9).

³¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 38, p. 269.

O *principium individuationis* não mais o enreda tão firmemente [...] O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si de seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela se estende até mesmo aos animais e à toda a natureza³².

Assim, Nietzsche descreve o dionisíaco tendo como pano de fundo essa unidade da Vontade exposta por Schopenhauer em sua metafísica. A própria relação entre apolíneo e dionisíaco, concebida como uma relação entre essência e aparência, será em alguma medida herdeira da dualidade schopenhaueriana entre Vontade e representação³³.

Em seu período inicial, influenciado por Schopenhauer, Nietzsche ainda se vincula de algum modo ao pressuposto metafísico da duplicação do mundo entre essência e aparência (elemento que virá a ser posteriormente criticado): “O homem de propensão filosófica tem mesmo a premonição de que também sob essa realidade, na qual vivemos e somos, se encontra oculta uma outra, inteiramente diversa, que portanto também é uma aparência [*Schein*]”³⁴. Essa duplicação será utilizada para interpretar a tragédia grega de modo inovador, a ponto de Nietzsche poder afirmar cabalmente: “Nossos estetas [...] nada aprenderam sobre a oposição entre a aparência e a coisa em si”³⁵.

A unidade à qual conduz o dionisíaco diz respeito à essência, “aquele fundo misterioso do nosso ser”, o Uno-primordial. Por outro lado, o apolíneo refere-se ao domínio da aparência, da beleza das formas – “aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente

³² SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 66, p. 473-474.

³³ É preciso ressaltar que, embora Nietzsche ainda sustente aqui essa oposição entre essência e aparência, o modo de funcionamento de tal oposição no pensamento nietzschiano de juventude não será idêntico àquele presente na filosofia de Schopenhauer. Dentro do escopo de nosso trabalho, importa-nos por ora sobretudo situar o quadro geral da filiação do jovem Nietzsche à metafísica de Schopenhauer. Caberia aqui apenas mencionar que tal diferença é discutida e esmiuçada por diversos comentadores. Michel Haar, por exemplo, em *A ruptura inicial com Schopenhauer*, procura mostrar como, desde os fragmentos preparatórios a *O nascimento da tragédia*, o jovem Nietzsche já se afasta da concepção metafísica fundamental de Schopenhauer, compreendendo de outro modo, por meio da noção de Uno-primordial, tanto a relação entre essência e aparência quanto entre unidade e multiplicidade (HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993, p. 65-78).

³⁴ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 1, p. 27.

³⁵ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 21, p. 127.

não existente [*Nicthseiende*], isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade [*Realität*] empírica”³⁶.

A aproximação entre os pares essência e aparência, por um lado, e apolíneo e dionisíaco, por outro, permite-nos lançar luz sobre a filiação nietzschiana a uma tradição do pensamento estético que procurava diferenciar os traços distintivos da música dos critérios aplicáveis às artes plásticas. Vejamos brevemente como se delineia essa tradição.

1.5 A música

Como já apontamos, Schopenhauer concebe a arte como cópia da objetividade adequada da Vontade, das Ideias. Porém, essa concepção geral comporta uma ressalva: a música surge como uma exceção no interior das artes. Enquanto as demais artes ainda se ligam ao mundo fenomênico, na medida em que às Ideias pertence a forma geral da representação, à música não caberá mais qualquer relação com o fenômeno. Ela não será concebida como cópia da Ideia, e sim da própria Vontade. Nas palavras do filósofo: “A música [...] é diferente de todas as outras artes por não ser cópia do fenômeno, ou, mais exatamente, da objetividade adequada da Vontade, mas cópia imediata da Vontade e, portanto, expõe para todo físico o metafísico, para todo fenômeno a coisa-em-si”³⁷.

Em seu *Beethoven*, Richard Wagner apropria-se a seu modo dessa diferenciação estabelecida por Schopenhauer entre a música e as demais artes³⁸. Wagner

³⁶ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 4, p. 36.

³⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 52, p. 344-345. Segundo Edouard Sans, a concepção schopenhaueriana da música surge como concretização da aspiração romântica, para a qual “a arte musical é uma arte de origem metafísica”. Desde Herder, o romantismo contrapunha-se à concepção musical kantiana, segundo a qual a música “situa-se, assim como a pintura, no degrau mais baixo dos valores na hierarquia das artes. Trata-se apenas de contentar nosso ouvido e suscitar-nos agradáveis impressões. Sua ambição não deve ir além. Sua perfeição é unicamente formal. Ela não possui qualquer sentido profundo”. A metafísica da música de Schopenhauer, em contrapartida, viria aperfeiçoar o trajeto iniciado pelos românticos, alçando a música a uma posição especial no interior das artes: “ele é o primeiro pensador que forneceu uma filosofia musical coerente, sedutora e bem exposta” (SANS, E. *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*. Paris: Klincksieck, 1969, p. 129).

³⁸ Ainda segundo Sans, Wagner aderiu à metafísica da música schopenhaueriana desde o momento em que dela tomou conhecimento, declarando-se “totalmente satisfeito” e “surpreso” com a estética do filósofo de Danzig. Mesmo quando tenciona estender as interpretações de Schopenhauer, Wagner apresenta-se sempre como partidário da concepção schopenhaueriana da música. O mesmo não teria ocorrido com as “conclusões morais” da filosofia da Vontade, pelas quais Wagner “deixou-se seduzir

afirma que a origem da criação musical situa-se no mesmo ponto em que Schopenhauer, como vimos, descobrira inicialmente a Vontade: a consciência interna. Concebendo a relação entre o mundo do som e o mundo da luz como análoga à relação entre o mundo do sonho e o da vigília, Wagner dirá que a música, assim como o sonho, é produzida sem o emprego das formas da consciência exterior, ou seja, a partir “dessa vida íntima que nos aparentamos de modo imediato à natureza inteira, participando de tal modo da essência das coisas”³⁹. Já que, conforme Schopenhauer, a música não possui mais qualquer relação com a Ideia, portanto com o mundo objetivo, a criação musical – ao menos segundo Wagner – só poderia ter sua origem na consciência interior.

As artes plásticas, por sua vez, encontram sua gênese no mundo da visão, regido pela luz e reportando-se necessariamente a um mundo exterior fora de nós. Mesmo que as Ideias ultrapassem a visão ordinária das coisas particulares, elas ainda não são capazes de vislumbrar aquela unidade da Vontade situada além do mundo como representação. Assim, a especificidade das artes plásticas é “servir-se da aparência enganosa do mundo, que se estende diante de nós através da luz”⁴⁰. A aparência imperará como critério para as artes plásticas. O argumento wagneriano consistirá resumidamente em dizer que o grande equívoco da estética foi estender o domínio da beleza para as demais artes: “essa calma no puro prazer da aparência, como efeito peculiar às artes plásticas que foi transposto para todas as artes, constituiu-se como exigência do prazer estético em geral e fez nascer o *conceito de beleza*”⁴¹.

Remetendo ainda a um mundo exterior, no qual há um abismo entre homem e natureza, a noção de aparência não pode ser aplicada à arte musical. Tal como a Vontade no argumento de analogia em Schopenhauer, a música surge da consciência imediata da unidade de nossa essência íntima com o mundo exterior. Apenas a música é capaz de apreender a unidade da natureza: “aquela ilusão, como a da aparência da luz, de que a essência fundamental do mundo fora de nós não é inteiramente idêntica à nossa, não é possível aqui, de modo que aquele abismo visível a nosso olhar desaparece de imediato”. Sendo assim, a música “deve estar sujeita a leis estéticas inteiramente

apenas progressivamente” (SANS, E. *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*. Paris: Klincksieck, 1969, p. 132).

³⁹ WAGNER, R. *Beethoven*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 20. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti.

⁴⁰ WAGNER, R. *Beethoven*, p. 21.

⁴¹ WAGNER, R. *Beethoven*, p. 22.

distintas das que regem as demais artes”⁴². Ela não pode mais ser mensurada pelas categorias da aparência e da beleza.

O processo de criação musical é diferenciado radicalmente do processo criativo das artes plásticas. Nessas o artista intui um objeto, a Ideia. Naquela há uma “revelação imediata da unidade da vontade que se apresenta imperiosamente à nossa consciência a partir da unidade da essência humana e, também, como unidade com a natureza”⁴³. Dizendo a música respeito diretamente à essência do mundo, Wagner pretende desfazer a confusão entre os critérios de julgamento das diferentes artes. Uma arte que não mais se prende à individualidade, mas radica na unidade, deve ser relacionada ao sublime, e não à beleza e à aparência, que concernem apenas às artes plásticas. Diz Wagner: “No caso do artista plástico, a vontade aprisionada é pensada no indivíduo como tal, isto é, na ilusão de sua diferença em relação à essência das coisas que lhe são exteriores [...] No caso do músico, ao contrário, a vontade vive, além de todos os limites da individualidade, um sentimento de unidade”⁴⁴.

Desse modo, não é difícil perceber como Nietzsche é legatário dessa diferenciação no interior das artes iniciada por Schopenhauer e continuada por Wagner. N’*O nascimento da tragédia* fica claro como a música é concebida como a arte dionisíaca, reconduzindo-nos à unidade originária, enquanto a arte plástica é associada ao apolíneo, submetida às categorias da aparência e beleza. Nisso reside, para Nietzsche, o alicerce de toda estética. Vemo-lo elogiar diretamente Schopenhauer pela identificação do verdadeiro estatuto da música, tendo em Richard Wagner seu continuador:

Essa imensa oposição que se abre abismal entre a arte plástica, como arte apolínea, e a música, como arte dionisíaca, se tornou manifesta a apenas um dos grandes pensadores [Schopenhauer], na medida em que ele, mesmo sem esse guia do simbolismo dos deuses helênicos, reconheceu à música um caráter e uma origem diversos de todas as outras artes, porque ela não é, como todas as demais, reflexo do fenômeno, porém reflexo imediato da vontade mesma [...] Sobre esse reconhecimento, o mais importante de toda

⁴² WAGNER, R. *Beethoven*, p. 23.

⁴³ WAGNER, R. *Beethoven*, p. 24.

⁴⁴ WAGNER, R. *Beethoven*, p. 25. Para Edouard Sans, por meio da elaboração wagneriana da estética de Schopenhauer, “a música recebe uma primazia incontestável sobre as outras artes. É a arte nobre, a arte superior, aquela que explica, aquela que ‘sabe’” (SANS, E. *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*. Paris: Klincksieck, 1969, p. 135).

estética, com o qual somente ela começa em um sentido mais sério, Richard Wagner, para corroborar-lhe a verdade eterna, imprimiu o seu selo⁴⁵.

Portanto, o jovem Nietzsche aparece como um perpetuador dessa tradição estética que vê apenas na música, e não nas demais artes, a expressão imediata da Vontade. Nietzsche (o som simboliza as “comoções da Vontade mesma”⁴⁶), Schopenhauer (a música expressa “com grande precisão e verdade a essência íntima, o em-si do mundo, o qual, segundo sua exteriorização mais distinta, pensamos sobre o conceito de Vontade”⁴⁷) e Wagner (o músico tem acesso ao “em si íntimo, inacessível a toda forma de conhecimento, por meio de um tipo de olho interior que, dirigido para o exterior, converte-se em ouvido”⁴⁸) concebem a música a partir da dualidade entre essência e aparência. Tal dualidade será crucial para o pensamento do jovem Nietzsche. Acompanhemos alguns aspectos de sua importância para a filosofia nietzschiana do primeiro período.

1.6 O sofrimento na origem da arte grega

Herdeira da clivagem central da metafísica schopenhaueriana, a dualidade entre essência e aparência, a concepção da arte baseada na dualidade entre apolíneo e dionisíaco estará igualmente vinculada ao pessimismo do filósofo de Danzig. A fim de marcar sua radical diferença em relação à historiografia helenista vigente à época, Nietzsche afirma que a sabedoria do preceptor de Dioniso, Sileno, ecoava por toda a cultura grega: “o melhor de tudo é para ti [homens] inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”⁴⁹. Titãs e bárbaros relembavam constantemente ao grego homérico que sua invejável

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 16, p. 95. Georges Goedert afirma que tanto a famosa aproximação entre Nietzsche e Wagner, ocorrida em 1869, quanto seu distanciamento final em 1876 têm como pano de fundo a relação de ambos com a filosofia schopenhaueriana. A amizade teria se consolidado a partir de uma “veneração comum a Schopenhauer”. A ruptura, por sua vez, não se deveria tanto ao episódio da *Festspielhaus* de Bayreuth, mas ao excessivo “mundo de pensamento schopenhaueriano” [*Gedankenwelt Schopenhauers*] visto por Nietzsche tanto em *Ring des Nibelungen* quanto no projeto de *Parsifal*, compartilhados por Wagner no outono de 1876, período em que Nietzsche já começava a se afastar do velho mestre (GOEDERT, G. “Nietzsche und Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 7, 1978, p. 2).

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *DW/VDM*, p. 35.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 52, p. 346.

⁴⁸ WAGNER, R. *Beethoven*, p. 34.

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, §3, p. 33.

civilização repousava sobre um “encoberto substrato de sofrimento”⁵⁰. A interpretação nietzschiana apontará o pessimismo na origem da arte grega: tanto o apolíneo quanto o dionisíaco trazem em seu bojo a questão do sofrimento, sendo formas de relação com aquele substrato.

Se lembrarmos que na filosofia schopenhaueriana a individuação (sediada no corpo e, assim, identificada à Vontade) trazia inexoravelmente consigo o sofrimento, compreendemos imediatamente por que o dionisíaco manifesta “a alegria pelo aniquilamento do indivíduo”, na “vida eterna para além de toda a aparência”⁵¹. O esquecimento de si ocasionado pela supressão do indivíduo produz um êxtase de pertencimento à unidade originária, surgindo como resposta ao sofrimento gerado pela condição individual: “Também a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só que não devemos procurar esse prazer nas aparências, mas por trás delas”. Por meio dela, por breves instantes é possível sentir-se um só com o “ser primordial”, gozar de sua indestrutibilidade e seu “incomensurável arquiprazer na existência” [*Urlust am Dasein*]⁵².

Já na arte apolínea o sofrimento é combatido pela bela aparência. Apolo surge como uma reposta à sabedoria de Sileno. Através da beleza artística o grego criava uma ilusão redentora: “aqui o sofrimento do indivíduo subjuga Apolo mediante a glorificação luminosa da eternidade da aparência, aqui a beleza triunfa sobre o sofrimento inerente à vida, a dor é, em certo sentido, mentirosamente apagada dos traços da natureza”⁵³. Num movimento semelhante à contemplação do belo em Schopenhauer, a beleza apolínea é capaz de silenciar por alguns instantes aquela aptidão para o sofrer [*Talent zum Leiden*], a sabedoria de Sileno, sobre a qual radica a cultura grega. O sofrimento é redimido por meio da aparência. O apolíneo combate a dor com a arma da beleza, permitindo assim ao grego suportar a existência. Ao final, é a própria existência que restará vitoriosa. O principal exemplo dessa estratégia são os deuses homéricos:

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 4, p. 38.

⁵¹ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 16, p. 99.

⁵² NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 17, p. 100.

⁵³ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 16, p. 99.

O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores de existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação dos deuses olímpicos. Aquela inaudita desconfiança ante os poderes titânicos da natureza [...] foi, através daquele artístico mundo intermediário dos Olímpicos, constantemente sobrepujado de novo pelos gregos ou, pelo menos, encoberto e subtraído ao olhar. Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses [...] De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência [*das Dasein ertragen können*], se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades⁵⁴.

Desse modo, é importante frisar um elemento diferenciador entre a filosofia do jovem Nietzsche e a de Schopenhauer. Notemos que o impulso apolíneo culmina numa “exaltação da vida”, numa “triunfante existência”⁵⁵. O dionisíaco, por sua vez, reside num misto de dor e prazer engendrado pelo sentimento metafísico da unidade entre todos os seres. Entretanto, o que é aniquilado no êxtase dionisíaco é apenas o indivíduo, nunca o Uno-primordial. Nietzsche falará até mesmo num “gozo procriador do dionisíaco”, um “arquiprazer na existência”, uma “exuberante fecundidade de vontade do mundo”⁵⁶. Assim, nem o apolíneo nem o dionisíaco recaem na negação da Vontade. Ao contrário de Schopenhauer, na tragédia nietzschiana a vida será sempre afirmada: “não foi para dar as costas à vida que uma genial fantasia projetou suas imagens no azul”⁵⁷.

Porém, mesmo que o jovem Nietzsche não faça uma apologia da negação da Vontade, é certo que sua filosofia permanece no interior de um programa pessimista. Tanto no dionisíaco, onde o sofrimento do indivíduo é apagado por sua fusão no Uno-primordial, quanto no apolíneo, onde o sofrimento é combatido pela bela aparência, a questão do sofrimento radica no fundamento da arte. O pessimismo grego, seu sofrer inerente, é também condição de sua arte. A conclusão de *O nascimento da tragédia* não poderia ser outra: “quanto precisou sofrer este povo para poder tornar-se tão belo!”⁵⁸.

⁵⁴ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 3, p. 33-34.

⁵⁵ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 3, p. 33.

⁵⁶ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 17, p. 100.

⁵⁷ NIETZSCHE, F. *DW/VDM*, p. 15. Rosa Maria Dias defende igualmente não haver uma negação da vida na interpretação nietzschiana da tragédia: “Para o filósofo de *O mundo como vontade e representação*, a tragédia é mensagem de renúncia, de negação do querer viver [...] O conhecimento perfeito da essência do mundo, enquanto miséria, triunfo da maldade, suscita a resignação, a renúncia não só do querer, mas da própria vida. Para Nietzsche, ao contrário, a tragédia é mensagem de afirmação da vida” (DIAS, Rosa M. “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*”. *Cadernos Nietzsche*, nº 3, 1997, p. 15).

⁵⁸ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 25, p.142.

Embora triunfante, a existência é concebida a partir de um sofrimento inexorável, como algo a ser suportado. Sendo assim, devemos apontar a filiação do jovem Nietzsche a um dos motivos maiores da filosofia de Schopenhauer: a noção de consolo.

1.7 Nietzsche no interior de uma filosofia de consolo

A noção de consolo permite desfazer aquela aparente contradição levantada pela *Tentativa de autocrítica*: por que o grego, um povo que “seduziu para o viver”, tinha necessidade de uma arte pessimista como a tragédia?⁵⁹. A resposta surgirá quando atentarmos para as palavras do próprio Nietzsche ao reavaliar *O nascimento da tragédia*: tratava-se naquela obra de ver a arte com a ótica da vida⁶⁰. Nisso residirá o significado último da arte trágica.

A vida será o critério utilizado para interpretar a experiência estética. Nietzsche afirma que a arte será uma ilusão por meio da qual a vontade prende suas criaturas à vida. Se é verdade que o grego antigo estava ameaçado pelo “peso da existência”, sob o risco de vislumbrar a vida apenas como sofrimento, essa existência carecerá constantemente de uma justificativa. A arte será responsável por fornecer uma “contra-valorização da vida”⁶¹ [*Gegenwerthung*]. Tal será a função da metafísica de artista nietzschiana: “a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético”⁶².

Longe de ser concebida apenas como divertimento, a arte torna-se a “tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”⁶³. À arte é conferida a mais séria função dentre as criações humanas, a justificativa da existência. Desde sempre é a questão da vida, é a existência o ponto fundamental da metafísica de artista.

Desse modo, o jovem Nietzsche insere-se na tradição schopenhaueriana da filosofia de consolo. Partindo do pressuposto pessimista que concebe o mundo como sofrimento, uma das principais funções da filosofia nessa tradição será buscar

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 11.

⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 13.

⁶¹ NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 18.

⁶² NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 24, p. 139.

⁶³ NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 23.

justificativas. Nesse contexto surge a estética nietzschiana. Cunhada a partir de um mundo grego perpassado pela sabedoria de Sileno, o “adorno sedutor das ilusões artísticas” faz com que essa existência “pareça ter valor em si mesma”⁶⁴. A arte concebida como justificativa da existência aparecerá cada vez mais no campo do consolo metafísico, da cura, da salvação diante dos horrores do mundo.

É assim que a noção de consolo aparecerá em diversos momentos de *O nascimento da tragédia*. A aliança entre apolíneo e dionisíaco, que perfaz o efeito trágico, conduzirá a esse “consolo incomparável que deve ser próprio da verdadeira tragédia”⁶⁵. Num movimento semelhante ao consolo diante da morte vislumbrado por Schopenhauer na eternidade da Vontade, em Nietzsche “o consolo metafísico [*Metaphysische Trost*] – com que [...] toda a verdadeira tragédia nos deixa” remete a um sentimento de indestrutibilidade apesar das aparências fenomenais⁶⁶. A partir de uma terminologia que lembrará muitas vezes a schopenhaueriana⁶⁷, a arte é concebida tanto como consolo quanto como cura, salvação.

1.8 O avesso de Schopenhauer: a arte como afirmação da vida

Neste ponto, porém, impõe-se ressaltar uma *virada* no sentido da filiação nietzschiana ao pensamento de Schopenhauer. Embora tenhamos visto durante este capítulo que Nietzsche utiliza-se de noções schopenhauerianas em diversos momentos da constituição de seu pessimismo estético, *a conclusão nietzschiana acerca da arte apontará para direções opostas àquelas de seu antecessor filosófico*. Segundo Nietzsche, a doença contra a qual a arte usará seu poder curativo não será apenas a visão

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *O Estado grego*. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2007, p. 40.

⁶⁵ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 17, p. 101.

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 7, p. 52.

⁶⁷ Em Schopenhauer os domínios do consolo e da salvação são bem delimitados. A arte aparece constantemente referida apenas a uma função consoladora. Assim, por exemplo, lemos que “não se trata, para o artista, de uma saída da vida, mas apenas de um consolo [*Trost*] ocasional em meio a ela” (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 52, p. 350). Já a salvação diz respeito à negação da Vontade, protagonizada pela figura do santo. Essa negação é descrita como “o único e radical meio de cura [*Heilmittel*] da doença contra a qual todos os outros meios são anódinos, meros paliativos” (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 65 p. 462). Já que a negação da Vontade não possui função relevante no interior do pensamento nietzschiano de juventude, a própria arte será concebida como um “meio de salvação”. Nietzsche chega inclusive a fazer uso do exato termo schopenhaueriano em *O nascimento da tragédia*: a arte “para servir de remédio [*Heilmittel*] e defesa contra esse bafo de pestilência” (NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 15, p. 92).

pessimista do mundo, e sim a própria negação da Vontade. Isso fica claro numa passagem como a seguinte, na qual a criação artística surge como reação à disposição ascética despertada pelo fim do êxtase dionisíaco:

O êxtase do estado dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico [...] Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida tal como uma náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados. Nesse sentido, o homem dionisíaco se assemelha a Hamlet: ambos lançaram alguma vez um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passaram a conhecer e a ambos enoja atuar [...] Aqui, neste perigo supremo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação [*heilkundige*] e da cura [*rettende*], a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência [*Absurde des Daseins*] em representações com as quais é possível viver⁶⁸.

Tais palavras mostram que não devemos exagerar nas aproximações entre Nietzsche e Schopenhauer. Não é difícil constatar que, na decisão a mais fundamental, a concepção estética de Nietzsche afasta-se radicalmente do pensamento do filósofo de Danzig. Embora o pessimismo estético nietzschiano inspire-se numa tradição da filosofia de consolo, a arte em Nietzsche é concebida finalmente para combater aquele elemento que se confunde com a noção de salvação em Schopenhauer, a negação da Vontade. Assim, a arte encontra sua função na sedução para a existência, e não, como na filosofia schopenhaueriana, no afastamento dela.

A arte estará sempre a serviço de algo maior, a vida. Eis o sentido derradeiro de ver a arte com a ótica da vida. Defensora resoluta da existência, a arte surgirá como uma resposta contra a ameaça da negação da Vontade: o heleno (com sua aptidão para o sofrimento, sua visão da crueldade da história universal e do terrível da natureza) “corre o perigo de ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte, e *através da arte salva-se nele – a vida*”⁶⁹. Desse modo, toda a utilização do sistema schopenhaueriano como instrumento na construção da metafísica de artista culmina (mesmo que ainda de modo inconfesso) numa oposição radical ao filósofo da Vontade.

⁶⁸ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 7, p. 52-53.

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 7, p. 52.

Capítulo 2 – A ciência mortificadora

2.1 O otimismo científico

Com isso, a noção de vida impõe-se pela primeira vez como elemento norteador em nossa exposição. A fim de começarmos a sondar a importância dessa noção na filosofia do jovem Nietzsche, vejamos como a vida, além conduzir as concepções do pessimismo estético, permeará um outro elemento central deste período: a crítica nietzschiana à ciência. Assim como era preciso ver a arte com a ótica da vida, será preciso também ver a ciência com a ótica do artista⁷⁰.

Em sua *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche afirma que já *O nascimento da tragédia* procurava abordar um novo problema: “o problema da ciência mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável”⁷¹. Na primeira obra publicada por Nietzsche a ciência será analisada de um modo bastante particular: não a partir da perspectiva interna à própria ciência, mas “sobre o terreno da arte”⁷². A ciência será desvelada como medo, covardia e astúcia diante do pessimismo, da verdade⁷³.

Para compreendermos o sentido dessa abordagem será necessário que analisemos a origem de nossa ciência, representada na figura de Sócrates. Segundo Nietzsche, a tragédia grega, ápice artístico de uma grande cultura, encontrou sua morte pelas mãos de Eurípides. Privilegiando os elementos conscientes sobre os inconscientes, lançando mão de um prólogo excessivamente explicativo, supervalorizando os argumentos em detrimento dos instintos, Eurípides deu cabo da tragédia por estar vinculado a um “duvidoso iluminismo”: o socratismo estético.

Nietzsche acusa Sócrates de denegrir “a antiga, maratoniana e quadrada solidez do corpo e da alma”⁷⁴ em prol do pensamento abstrato. O racionalismo socrático

⁷⁰ NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 13.

⁷¹ NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 12.

⁷² NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 13.

⁷³ NIETZSCHE, F. *Tentativa de autocrítica*, p. 12.

⁷⁴ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 13, p. 81. Para Georg Simmel, a oposição entre um elemento corporal e outro espiritual contraria frontalmente a concepção nietzschiana de vida: “A vida, no sentido mais

orienta-se sobretudo por uma “nova e inaudita estimação do saber e da inteligência”⁷⁵. Condenando o elemento lusco-fosco da tragédia antiga, o socratismo estético vale-se da fórmula “tudo deve ser consciente para ser belo”⁷⁶. Com isso, a cultura alexandrina sobrepõe-se à cultura trágica, sufocando a grande arte grega.

Sendo uma forma por meio da qual a vontade prende suas criaturas à vida (tal como a cultura trágica), a cultura alexandrina caracteriza-se por uma operação na qual a existência não deve mais ser justificada, e sim corrigida. Seu instrumento utilizado para corrigir a existência [*das Dasein corrigieren*] é o saber. O conhecimento solapa o instinto, condenando a arte vigente. A tragédia aparece agora como irracional.

Retroceder da justificação à correção da existência significa renegar o pessimismo constituinte da cultura grega, em prol do otimismo da ciência. Tal otimismo expulsará o elemento musical da tragédia (o coro dionisíaco) e transformará o herói trágico num homem teórico: ele agora “precisa defender suas ações por meio de razão e contra-razão”, chegando a conclusões na “fria claridade e consciência”⁷⁷. Tal como o artista, o homem teórico também procura defender-se do pessimismo prático, da barbárie. Porém, sua defesa vem pela crença em que a causalidade “atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo* [*corrigieren*]”⁷⁸.

Tanto o homem trágico quanto o homem teórico partem da necessidade de um remédio para o pessimismo. Porém, o trágico reconhece a irreducibilidade da sabedoria de Sileno e do “absurdo da existência”, não ousa buscar dissipá-la, mas justificar a existência. Já o homem teórico, movido por seu otimismo, procura reconstruir a existência a partir de seus alicerces. Esse otimismo da cultura alexandrina, que encontra suas origens na apologia do homem teórico efetuada por Sócrates, encontra-se na raiz de nossa ciência. O mundo moderno permanece preso a ele. É esse mundo que já o jovem Nietzsche pretenderá combater.

fundamental, está além da oposição entre a existência corporal e a espiritual” (SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 17).

⁷⁵ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 13, p. 82.

⁷⁶ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 12, p. 80.

⁷⁷ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 14, p. 86-87.

⁷⁸ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 15, p. 91.

2.2 Ciência e sabedoria em conflito

Mas a crítica à ciência socrática não será apenas destrutiva. Ao contrário, Nietzsche descreve de modo bem determinado a figura que se contrapõe a esse otimismo da ciência. Num fragmento póstumo do verão de 1875, lemos o seguinte título: “Ciência e sabedoria em conflito” [*Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*]⁷⁹. Noutro fragmento, de 1873, o filósofo nos diz que “a sabedoria é independente do saber da ciência”⁸⁰. Será na figura da sabedoria que Nietzsche verá a oposição desejável à ciência moderna. Vejamos, então, em que consiste tal figura.

Na terceira das *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche afirmará que a relação com a ciência é nociva ao erudito, quando não guiada por uma “máxima superior de educação” [*höhere Maxime der Erziehung*], e sim conduzida pelo espírito do *laissez faire*⁸¹. Tal afirmação é complementada por um fragmento do inverno de 1872-1873: “a humanidade tem no conhecimento um belo meio para o declínio”⁸². Assim, precisamos investigar qual seria essa máxima superior que deveria conduzir a ciência e evitar o declínio.

Segundo o jovem Nietzsche, duas “grandes naturezas, com disposições universais, souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, a fim de expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral e, com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal”⁸³. Tais grandes naturezas foram Kant e Schopenhauer. Eles acabaram por realizar a “vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura”. Esse feito kant-schopenhaueriano fala em nome da cultura trágica. Por meio dele, começamos a vislumbrar o significado daquela figura da sabedoria: “para o lugar da ciência como alvo supremo, se empurra a sabedoria, a qual, não iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo, [...] procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio”⁸⁴. Em vez do otimismo e sua fé no conhecimento, a sabedoria concebe uma “autoeducação para o sério e para o horror”. Contra o homem parcial e atrofiado da ciência moderna, o

⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 6 [4]*, KSA 8, p. 97.

⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 29 [220]*, KSA 7, p. 717.

⁸¹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 344.

⁸² NIETZSCHE, F. *Fragmento 19 [182]*, KSA 7, p. 477.

⁸³ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 18, p. 108.

⁸⁴ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 18, p. 108.

trágico traz o “viver resolutamente na completude e na plenitude”, um saber “inteiro com toda a crueldade natural das coisas”⁸⁵. Assim, a completude vinculada à sabedoria – a imagem conjunta do mundo, que se opõe à parcialidade da visão científica – reside em sua capacidade de incorporar o sofrimento ao saber.

Nietzsche nos dirá que a sabedoria está para a ciência assim como a santidade está para a virtude. Ou seja, a ciência é fria e seca, ignora todo sentimento profundo de insatisfação. Ela se comporta com “impiedosa frieza diante do grande homem sofredor, pois vê em todos os lugares apenas problemas de conhecimento; em seu mundo, o próprio sofrimento é algo não-pertencente e incompreensível, portanto no máximo um problema”, uma “pura questão de cabeça”⁸⁶ [*reine Kopf Angelegenheit*].

A ciência torna-se útil apenas a si mesma e ignora seu servidor, que acaba por ter sua humanidade atrofiada. Assim, aquele declínio ao qual a ciência conduz é sobretudo um declínio do homem. Para Nietzsche, “os filósofos antigos tiveram em sua própria vida alta sabedoria, e não a fria e esperta virtude. Sua imagem da vida é mais rica e complexa, os socráticos simplificam e banalizam”⁸⁷. Em sua tentativa otimista de corrigir a existência, rejeitando de modo simples o sofrimento, a ciência empobrece a experiência da vida⁸⁸. A fraqueza do homem engendrado numa cultura permeada por essa ciência reside na debilidade da vida. Portanto, já é possível esperar que encontremos na noção de vida algo daquela “máxima superior de educação”. Assim como acontecia na arte, será novamente em nome da vida que falará a crítica nietzschiana à ciência.

O jovem Nietzsche pode ser visto como um combatente cultural. Após diagnosticar a perda ocorrida quando da supressão da cultura trágica pela alexandrina, trata-se de militar em favor do renascimento do trágico, ou seja, de uma cultura promotora da vida. É preciso tomar partido ante as lutas “pelejadas, nas mais altas esferas de nosso mundo atual, entre o insaciável conhecimento otimista e a necessidade trágica da arte”. Assim, grande parte do projeto nietzschiano de juventude tem como

⁸⁵ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 18, p. 109.

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 393-394.

⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 6 [15]*, KSA 8, p. 103.

⁸⁸ Segundo Georges Goedert: “O ‘homem teórico’, o ‘espírito científico’ é apresentado como produto de uma decomposição da força. Ele quer corrigir a vida porque não está mais em condições de suportá-la, tal como ela é” (GOEDERT, G. “Nietzsche und Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 7, 1978, p. 5).

meta perseguir e “mencionar pelo nome os poderes que me parecem garantir um *renascimento da tragédia*”⁸⁹.

Tais poderes serão encontrados em duas esferas complementares do cenário alemão. Primeiramente, na música. Segundo Nietzsche, a música alemã de Bach a Wagner efetua um contramovimento no interior da cultura alexandrina, na medida em que representa o “*processo inverso, o despertar gradual do espírito dionisíaco em nosso mundo presente*”. De modo complementar, a filosofia alemã de Kant e Schopenhauer teria demonstrado os limites do socratismo científico, criando um “modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte, modo que podemos designar francamente como a *sabedoria dionisíaca* expressa em conceitos”⁹⁰. “Manando de fontes idênticas”, a música e a filosofia alemãs apontam para uma nova forma de existência [*Daseinsform*], um ressurgimento da cultura trágica.

Desse modo, Nietzsche interpreta o processo cultural de seu tempo como um combate entre duas formas de existência antagônicas: a cultura trágica e a cultura alexandrina. Porém, “o tempo do homem socrático passou”⁹¹: há que se refazer o trajeto helênico a contrapelo (“revivendo a história grega inversamente”). Eis por que é preciso continuamente aprender com o exemplo grego, sabendo interpretar corretamente o significado da figura de Sócrates no interior daquele povo, a fim de analisarmos o presente. Assim, Nietzsche apresenta-se neste período como um militante da cultura trágica no interior desse combate próprio ao mundo moderno. E talvez o principal nome mencionado entre os “poderes” geradores do renascimento dessa cultura (que promove a salvação da vida pela arte e a sabedoria em detrimento da ciência moderna) seja o de Schopenhauer.

O filósofo de Danzig torna-se um paradigma para o jovem Nietzsche: ele “destrói a força barbarizante das ciências”⁹². O homem teórico de Sócrates, cego de otimismo, deve agora ser combatido e ceder seu lugar ao “homem total”. Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma que tal homem será capaz de

⁸⁹ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 16, p. 94.

⁹⁰ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 19, p. 116.

⁹¹ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 20, p. 120-121.

⁹² NIETZSCHE, F. *Fragmento 28 [6]*, KSA 7, p. 618.

efetivamente “fornecer uma imagem da vida”⁹³. A sabedoria se contrapõe à vida simplificada e banalizada gerada pelo otimismo do homem teórico socrático.

Assim como a arte era apresentada como a atividade superior por remeter sua função à justificativa da existência, ou seja, à salvação da vida, algo semelhante ocorre em relação à distinção entre sabedoria e ciência. Num fragmento em que expõe a oposição entre elas, Nietzsche esclarece que a sabedoria se manifesta pela “relação dos seus resultados à vida”⁹⁴. De certo modo, é isso o que vislumbrava a *Tentativa de autocrítica* ao afirmar que a ciência era vista em *O nascimento da tragédia* pela óptica do artista.

Porém, para conseguirmos penetrar no sentido profundo dessa relação entre vida e sabedoria – que, ao final, culminará numa reformulação da questão central da filosofia – precisamos ainda avançar de modo gradual. Primeiramente, veremos como a noção de vida conduzirá a crítica nietzschiana a uma ciência específica: a história. Após termos vislumbrado a origem da ciência moderna a partir do otimismo socrático, bem como delineado sua contraposição na figura da sabedoria trágica, vejamos agora como esse antagonismo entre ciência e sabedoria servirá como pano de fundo para a crítica nietzschiana à ciência de sua própria época. Vejamos a crítica à ciência histórica elaborada pela *Segunda Consideração Extemporânea*.

2.3 Ciência histórica e vida

Nietzsche empreende a análise de uma ciência particularmente relevante em sua época, a história. Parte-se do diagnóstico de uma hipertrofia da história, do excesso de “sentido histórico” do século XIX. Atentando para o título da obra já conseguimos perceber o horizonte maior da crítica: *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Assim como começamos a perceber que a vida será apontada como uma “máxima superior” que opõe a sabedoria à ciência – a qual, exercida sem a observância dessa máxima, torna-se nociva –, veremos doravante a aplicação dessa reflexão à análise específica da ciência histórica. Isso significa dizer que a história será analisada sob o fio condutor da vida. Ou seja, a vida aparecerá novamente como parâmetro final da análise.

⁹³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 361.

⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 6 [4]*, KSA 8, p. 98.

O objetivo geral da *Segunda Consideração Extemporânea* é determinar o “valor e a falta de valor da história”⁹⁵. Trata-se de especificar como os efeitos do saber histórico são nocivos e como são férteis. Para isso, Nietzsche já inicia a obra afirmando: “é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar [beleben] a minha atividade”⁹⁶. Exigir-se-á do conhecimento histórico que ele se relacione de modo estimulante à vida, que não seja apenas um conhecimento armazenado. A crítica será dirigida à “instrução sem vivificação” [*Belehrung ohne Belebung*] produzida, sob determinadas condições, pelo saber sobre o passado.

A posição nietzschiana diante da história não será apenas destrutiva, mas também reformadora. Sem dúvida, precisamos do saber sobre o passado; não se trata de abrir mão dele. Contudo, há um modo de conhecimento histórico que se presta apenas, como mero embelezamento, ao “abandono confortável da vida ou da ação”. Nietzsche exigirá um modo de se relacionar com o passado por meio do qual a vida não se degrade: “somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la”⁹⁷.

O filósofo tem como objetivo apresentar uma crítica ao modo de saber histórico então imperante, determinando de maneira bastante minuciosa os efeitos nocivos dessa ciência para a vida. Paralelamente, a *Segunda Consideração Extemporânea* clama pela transformação do conhecimento histórico numa sabedoria capaz de exercer um papel vivificador. Essa oposição entre uma ciência a ser criticada e uma sabedoria a ser cultivada, em nome da vida, atravessará toda a obra. Assim, além da crítica ao sentido histórico, um lema: “impulsionar a história a serviço da vida!”⁹⁸. Vejamos primeiramente como se delineia o lado destrutivo da análise, ou seja, como a história pode ser prejudicial à vida⁹⁹.

⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 5. Tradução de Marco Antônio Casanova. Doravante referida apenas como *HL/Co. Ext II*, seguida do número da página.

⁹⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 5.

⁹⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 5.

⁹⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 16.

⁹⁹ Em seus estudos sobre *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Salauarda procura discutir como e por que o aspecto negativo dessa obra (ou seja, sua crítica à ciência histórica) sobrepujou seu viés positivo (que aponta para uma nova relação diante da história) durante toda a recepção das *Considerações Extemporâneas*. Um dos motivos talvez esteja relacionado à própria visão retrospectiva de Nietzsche sobre esse texto de juventude: segundo Salauarda, o filósofo quase sempre fez ressaltar seu lado crítico, destrutivo (SALAUARDA, J. “Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung”. In *Nietzsche-Studien*, nº 13, 1984, p. 1-45).

A ciência histórica consiste num acúmulo excessivo de conhecimentos diversos. O sentido histórico imperante na modernidade faz com que entulhemos saberes sobre diferentes épocas, hábitos, artes, filosofias. Porém, tal acúmulo, sob o mero imperativo do conhecer, é necessariamente excessivo, ocorrendo de modo “desordenado, tempestuoso e conflituoso”¹⁰⁰. Os eruditos tornam-se apenas “enciclopédias ambulantes”¹⁰¹. Devido a esse consumo exagerado, somos incapazes de absorver criativamente todo esse conhecimento: “o homem moderno arrasta consigo uma massa descomunal de pedras indigeríveis de saber”¹⁰². Tal conhecer caótico surte um efeito paralisante, como uma indigestão: “o saber, consumido em excesso e sem fome, sim, contra a necessidade, não atua mais como um agente transformador que impele para fora e permanece velado em um certo mundo interior caótico”¹⁰³.

Assim, a história vista como ciência, em sua exigência universal de objetividade pura, resulta na inação. Dela “nada surge a não ser histórias [*Geschichten*], mas nenhum acontecimento [*Geschehen*]”¹⁰⁴. Ou seja, a objetividade científica gera a incapacidade de surtir efeito. A história como ciência é incapaz de atuar de qualquer modo sobre a vida: “tudo o que tem vida [...] deixa de viver ao ser dissecado até o fim e vive dolorosamente doente, se iniciarmos a fazer nele exercícios históricos de dissecação”¹⁰⁵.

A exigência moderna de que a história se converta em ciência rompeu o vínculo, outrora existente entre os gregos, entre vida e passado. Segundo Nietzsche, “a história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura”¹⁰⁶. Em regime socrático, a hierarquia da vida é subvertida e a ciência passa a reger despoticamente. Daí o lema da ciência histórica, que é também o de toda ciência moderna: “*fiat veritas pereat vita* [surja a verdade, pereça a vida]”¹⁰⁷.

A fim de conhecer o passado objetivamente, ou seja, de modo completo e “puro”, a história mortifica os fenômenos. Como resultado dessa operação, o saber

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 33.

¹⁰¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 35.

¹⁰² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 33.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 33.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 43.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 60.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 17.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 32.

histórico dissecador, em vez de se afirmar como “salutar e frutífero para o futuro” (como deveria ser, caso fosse conduzido pela vida), torna-se “uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade”. Culminando na degeneração do vivente, a história colocará a humanidade na condição de moribunda.

A ciência histórica promove uma autoconcepção da humanidade como envelhecida, decadente: tal como um ancião, sua ocupação é um “olhar para trás, acertar contas demasiado, fechar-se, buscar um consolo no que foi, pelas lembranças, em suma, pela cultura histórica”. Propaga-se, em suma, a “crença paralisante de que a humanidade se encontra em declínio”¹⁰⁸. Para o jovem Nietzsche, essa crença encontra suas origens na visão de mundo teológico-cristã, herdada da Idade Média. O cristianismo alia-se à cultura histórica para reprimir qualquer pensamento que pretenda estimular novas aspirações: “Com isto, o sentido histórico torna seu serviçal passivo e retrospectivo [...] Continuamos a viver na Idade Média e a história não é senão uma teologia disfarçada: exatamente como a veneração, com a qual o leigo sem instrução trata a casta científica, é uma veneração herdada do clero”¹⁰⁹.

A ciência histórica apenas perpetua pela modernidade um velho preconceito medieval: “o pensamento do fim próximo do mundo, do juízo final esperado com temor”¹¹⁰. Sua nocividade está em privilegiar, em detrimento da vida, o “*memento mori*” [momento da morte] como o “ápice do saber”. Uma caricatura dessa estratégia pode ser vista, segundo Nietzsche, na filosofia hegeliana.

Secularizando o caráter mortificador da doutrina medieval, que se traveste agora em filosofia da história, o pensamento de Hegel resulta em influência perniciosa: “Não houve nenhuma oscilação perigosa ou mudança da cultura [*Bildung*] alemã neste século que, por meio da monstruosa, e até o presente instante ininterrupta influência desta filosofia, a filosofia hegeliana, não tenha se tornado bem mais perigosa”¹¹¹. Afinal, segundo a interpretação nietzschiana, no hegelianismo a história assume o primeiro plano, erigindo-se um sistema permeado pela visão do juízo final da humanidade, de tal modo que seu próprio tempo passa a ser concebido como “a meta e o sentido verdadeiro de todos os acontecimentos anteriores”, “um acabamento perfeito

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 67.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 69.

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 67.

¹¹¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 71-72.

da história do mundo”. A conexão entre a filosofia hegeliana e o privilégio daquele *memento mori*, típico da doutrina teológico-cristã, é exposta por Nietzsche de modo jocoso:

Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense¹¹².

Assim, a filosofia hegeliana é concebida pelo jovem Nietzsche como um dos representantes maiores daquela ciência da história mortificante. Será preciso combatê-la radicalmente. Duas serão as armas apresentadas inicialmente pelo filósofo para esse combate.

2.4 A-histórico e supra-histórico

O passado não pode ser objeto de uma assimilação passiva, mas deve ser subjugado. Desse modo, Nietzsche defende que a “força plástica de um homem, de um povo, de uma cultura” reside na capacidade de transformar o já ocorrido. Dotado dessa força diante do passado, um homem poderoso o “incorporaria a si e como que o transformaria em sangue”. Entretanto, nem tudo pode ou tem necessidade de ser incorporado: “o que uma tal natureza não subjuga, ela sabe esquecer”¹¹³.

A cultura vindoura deverá ser poderosa o bastante também para saber esquecer. Ela cultivará um sentimento a-histórico. Afinal, algum grau de esquecimento é condição necessária de toda ação: “a todo agir liga-se um esquecer”¹¹⁴. Saber esquecer é condição vital, já que sua incapacidade resulta naquela paralisia típica do homem da ciência

¹¹² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 72.

¹¹³ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 10.

¹¹⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 9.

moderna. Eis por que Nietzsche dirá que “é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento”¹¹⁵.

Outra arma da qual deve lançar mão o combatente contra essa cultura do sentido histórico é o sentimento “supra-histórico”. Assim o define o filósofo: “com a palavra ‘supra-histórico’ [*überhistorisch*] denomino os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação”¹¹⁶. A perspectiva supra-histórica contrapõe um olhar metafísico ao excesso de sentido histórico, combatendo uma ciência que se sustenta pela autonomia desenfreada do devir.

Portanto, tendo diagnosticado um excesso de sentido histórico em seu tempo, Nietzsche afirma: “esta vida desagrilhoada, está doente e precisa ser curada. Ela está enferma de muitos males e sofre [...] da doença histórica. O excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como um alimento poderoso”¹¹⁷. E o filósofo não deixa de apontar os primeiros “medicamentos” contra essa doença histórica: “os antídotos contra o histórico chamam-se – o *a-histórico* e o *supra-histórico*”¹¹⁸.

Neste momento, devemos mais uma vez apontar a proximidade entre a filosofia de Schopenhauer e o pensamento nietzschiano do primeiro período. Afinal, tanto a crítica radical do jovem Nietzsche à filosofia hegeliana quanto a necessidade de antepor um solo metafísico à primazia do vir a ser encontram antecedentes no sistema de Schopenhauer.

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 10.

¹¹⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 95.

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 94-95.

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 95. É importante esclarecer que a defesa nietzschiana do a-histórico e supra-histórico como remédios contra o excesso de sentido histórico não se converte numa depreciação de todo e qualquer uso do passado. Como veremos adiante, haverá três modos importantes (monumental, crítico e antiquário) de utilizar a história em prol da vida. A crítica nietzschiana dirige-se apenas à hipertrofia do sentido histórico, que se torna prejudicial à vida ao culminar na inação e no fechamento do horizonte de qualquer futuro. Sendo remédios, tanto o sentimento a-histórico quanto o supra-histórico, se utilizados em excesso, tornam-se eles mesmos nocivos à vida: o a-histórico imperando sozinho é incapaz de diferenciar o homem do animal, ao passo que o primado do supra-histórico – desvalorizando completamente o devir – acabaria por conduzir o homem ao estado no qual “paulatinamente se afasta cansado até mesmo dos sinais que sempre afluem novamente: pois, em meio à profusão infinita do que acontece, como não chegaria à saturação e à sobressaturação, sim mesmo ao nojo” (NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 16).

2.5 Schopenhauer e a história

A história em Schopenhauer não será criticada a partir de seu caráter científico, mas de seu estatuto metafísico: ela será relegada ao domínio do inessencial. Já que fundada na forma fenomênica do tempo, a história nada poderá dizer sobre o “permanente e essencial”. Afinal, lembremos que na filosofia schopenhaueriana, atravessada por uma leitura particular do kantismo, o fenômeno não é somente o outro lado do mundo como Vontade, mas guarda também o caráter de ilusão. Sendo forma da representação, o tempo confecciona o Véu de Maia. Assim, a história será concebida como mera objetivação mediata da Vontade e, de certo modo, como ilusória. Diz o filósofo:

A história do gênero humano, a profusão dos eventos, a mudança das eras, as formas multifacetadas da vida humana em diferentes países e séculos: tudo isso é tão-somente a forma casual do fenômeno da Ideia, não pertence a ela (unicamente na qual reside a objetivação adequada da Vontade) mas só ao fenômeno que se dá ao conhecimento do indivíduo, sendo tão alheio, inessencial e indiferente à Ideia mesma como as figuras formadas para as nuvens [...] Os eventos do mundo possuem significação só na medida em que são as letras a partir das quais se pode ler a Ideia do homem, e não em si e por si mesmos¹¹⁹.

Essa concepção da história como inessencial deixará ecos em alguns textos do jovem Nietzsche. Num dos prefácios aos livros não escritos, podemos ler a seguinte afirmação (no contexto de uma crítica ferrenha dirigida à “erudição historiográfica”): “A história nada pode lhes mostrar do que é essencial, permanecendo invisível e cheia de escárnio ao seu lado, estendendo, para a mão deste, uma ação estatal, para a daquele, um comunicado de embaixada, para a de outro, uma data ou etimologia, ou uma teia de pragmatismos. Vocês realmente acreditam que é possível fazer a conta final da história?”¹²⁰.

Desse modo, a herança metafísica de Schopenhauer certamente contribui para a crítica nietzschiana à ciência histórica: a concepção da história como inessencial liga-se à necessidade metafísica de um domínio a-histórico ou supra-histórico. Assim como

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 35, p. 251.

¹²⁰ NIETZSCHE, F. *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã*. FV/CP, p. 60.

Schopenhauer dirá que “no mundo acontece como nos dramas de Gozzi, nos quais entram em cena as mesmas personagens, com igual intenção e igual destino”¹²¹, Nietzsche descreverá da seguinte forma o sentimento supra-histórico: “o passado e o presente são um e o mesmo, isto é, em toda a multiplicidade tipicamente iguais: enquanto onipresença de tipos imperecíveis, dá-se inerte a composição de um valor igualmente imperecível e eternamente igual em sua significação”¹²².

Além disso, também na crítica à filosofia hegeliana o jovem Nietzsche segue as pegadas de Schopenhauer. Desnecessário seria mencionar aqui as diversas críticas e injúrias destinadas a Hegel na obra schopenhaueriana. Antes, crucial seria frisar que muitas dessas críticas dirigem-se àquilo que Schopenhauer denominava “forma histórica de filosofar”. Vale a pena atentar às próprias palavras do filósofo:

Não contamos histórias, fazendo-as valer por filosofia, pois somos da opinião de que está infinitamente distante do conhecimento filosófico do mundo quem imagina poder conceber a essência deles historicamente, por mais que faça uso de disfarces. Este é o caso, entretanto, assim que, numa visão do ser em si do mundo, encontre-se algum tipo de vir-a-ser, ou tendo vindo-a-ser, ou vir-vir-a-ser, algo parecido a um antes e um depois que detém a última significação, com o que, em consequência, distinta ou indistintamente é procurado e achado um ponto inicial e final do mundo, bem como o caminho entre eles, e o indivíduo filosofante conhece exatamente a sua posição nesse caminho¹²³.

Assim como Nietzsche ironizava uma filosofia hegeliana que, herdeira do juízo final medieval, fazia coincidir o “ponto culminante” [*Höhepunkt*] do processo do mundo com sua própria existência berlinense, Schopenhauer já criticava o sistema de Hegel por se empenhar em “fazer apoteose do Estado, em fazer deste o ponto culminante [*Gipfelpunkt*] de todo esforço humano e de todas as coisas”. A existência berlinense realiza-se no interior do Estado prussiano, numa “doutrina escandalosa de que a destinação do homem se perfaz no Estado”¹²⁴.

¹²¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 35, p. 251.

¹²² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 15.

¹²³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 53, p. 356.

¹²⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 27. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. Referido doravante como *SFU*, seguido do número da página. No mesmo sentido, lê-se nos fragmentos póstumos nietzschianos: “A

O jovem Nietzsche herda do furor metafísico de Schopenhauer uma visão da filosofia hegeliana como influência nociva, devido ao seu caráter historicista. A crítica ao hegelianismo como última artimanha da ciência paralisante, empreendida pela *Segunda Consideração Extemporânea*, poderia ser remetida diretamente a afirmações schopenhauerianas como: “os sequazes [hegelianos] têm, portanto, toda razão quando afirmam que a influência de seu mestre sobre seus contemporâneos foi incomensurável. Toda uma geração de eruditos completamente paralisada no espírito, tornada incapaz para todo pensar e levada a ponto de nem mesmo saber o que é o pensar”¹²⁵.

Com base numa visão pejorativa do historicismo, a tradição da filosofia da vontade interpretará o hegelianismo como doença. Se na *Primeira Consideração Extemporânea* lemos que “quem uma vez adoeceu da hegelharia [...] jamais fica totalmente curado”¹²⁶, encontramos igualmente no ensaio *Sobre a filosofia universitária* que “quase todos os jovens contemporâneos foram infeccionados pela hegelharia”¹²⁷.

2.6 Cultura histórica

Portanto, o jovem Nietzsche herda de Schopenhauer o diagnóstico de um excesso de sentido histórico presente no hegelianismo, cuja extensa influência seria perniciosa para a cultura alemã do século XIX. Lança-se luz, desse modo, sobre o sentido do título “Considerações Extemporâneas”. Por meio dessas obras Nietzsche buscava, entre outras coisas, detectar aquilo que há de nocivo em seu próprio tempo. Pretendia-se introduzir uma desconfiança no interior do auto-olhar do século XIX, cuja formação histórica já se encontrava naturalizada. Nas palavras do filósofo: “Esta consideração também é intempestiva porque tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa – sua formação histórica como prejuízo,

adoração do Estado moderno pode conduzir diretamente à aniquilação de toda cultura [*Cultur*]” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 32 [80]*, KSA 7, p. 784).

¹²⁵ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 58. Noutros momentos, Schopenhauer dirige-se de modo ainda mais ofensivo à influência de Hegel em seu tempo: “o grosseiro e nojento charlatão Hegel – esse homem pernicioso que desorganizou e corrompeu completamente as inteligências de toda uma geração” (SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 49).

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller*. KSA 1, p. 191.

¹²⁷ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 47.

rompimento e deficiência da época – porque até mesmo acredito que padecemos de uma febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela”¹²⁸.

Assim, Nietzsche milita contra o excesso de sentido histórico constituinte da cultura de sua época. Diagnosticando que, como sintoma da doença histórica, “a vida desmorona e se degenera”¹²⁹, o filósofo ataca seu próprio tempo sempre em favor de algo maior, a vida. A crítica nietzschiana encontra seu solo na oposição entre ciência e vida:

Europeu super-orgulhoso do século dezenove, tu estás fora de ti! O teu saber não aperfeiçoa a natureza, ele apenas mortifica a tua própria natureza. Compara, pelo menos uma vez, a tua altura, como homem de conhecimento, com a tua baixeza, como homem de ação. Tu escalas em direção ao céu pelos raios do saber, mas também desce rumo ao caos [...] Para a tua vida, não há mais nenhum suporte, só teias de aranha rompidas a cada nova intervenção de teu conhecimento¹³⁰.

Ao constatar que a ciência impera em detrimento da vida, numa espécie de subversão da hierarquia, a militância cultural nietzschiana vincula-se àquela oposição entre ciência e sabedoria, apresentada já na análise da ciência em *O nascimento da tragédia*. Tal oposição aparecerá novamente como pano de fundo quando o filósofo esboçar a distinção entre *Cultur* e *Bildung* na *Segunda Consideração Extemporânea*. Vejamos como.

Nietzsche afirma que o acúmulo caótico de conhecimento, movimento típico da ciência, gera um esfacelamento do homem moderno em interior e exterior. Ou seja, o conteúdo interiorizado em excesso não consegue mais se exteriorizar, ganhar forma. Todo o povo perde sua unidade, dividindo-se entre conteúdo e forma. Tal movimento é o antípoda da efetiva cultura: “O povo ao qual se atribui uma cultura [*Cultur*] só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente [*lebendig Eines*] e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer

¹²⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 6.

¹²⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 17.

¹³⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 77.

promover a cultura [*Cultur*] de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação”¹³¹.

Ainda herdeiro de motivos nacionalistas tipicamente wagnerianos, Nietzsche chega a almejar o restabelecimento da unidade do povo alemão por meio da eliminação da cisão entre vida e espírito, cúmplice dessa oposição entre conteúdo e forma: “é a unidade alemã neste sentido supremo que nós almejamos, e a almejamos mais ardentemente do que a reunificação política: *a unidade do espírito e da vida alemães depois da aniquilação da oposição entre forma e conteúdo*”¹³².

Desse modo, trata-se de buscar uma cultura que não produza em seu povo a cisão entre forma e conteúdo. Seria inútil alegar que a ciência acumula devidamente conteúdos, faltando ao homem moderno, como se conjunturalmente, apenas a forma. Em prol de uma verdadeira cultura, é preciso combater a própria instauração dessa cisão¹³³. A cultura que opõe forma e conteúdo não fomenta a vida porque gera um mero acúmulo de saber incapaz de ser digerido. Paralisante, sua figura assemelha-se à da “serpente que engoliu coelhos inteiros e então se deita ao sol silenciosamente saciada, evitando qualquer movimento desnecessário”¹³⁴.

Eis por que Nietzsche distingue entre duas figuras culturais antagônicas na *Segunda Consideração Extemporânea: Cultur e Bildung*¹³⁵. Embora ambas possam ser traduzidas neste contexto por “cultura”, apenas a *Cultur* é efetiva cultura, pois fomentadora da vida. A *Bildung*, por sua vez, relaciona-se à “cultura histórica”, a qual se trata de combater.

Em seu anseio de mero conhecimento, a *Bildung* histórica, aparentando-se àquela serpente que sofre de indigestão, resulta numa paralisia que gera no homem

¹³¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 35-36.

¹³² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 40.

¹³³ “Diz-se então prontamente que se tem o conteúdo e só falta a forma; mas, em todo vivente [*Lebendigen*], esta é uma oposição inteiramente impertinente. Nossa cultura [*Bildung*] moderna não é nada viva [*Lebendiges*], porque não se deixa de modo algum conceber sem esta oposição” (NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 33).

¹³⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 34.

¹³⁵ Embora essa distinção entre *Bildung* e *Cultur* comporte exceções e não possa ser afirmada de modo absoluto para a integralidade dos casos em que os dois termos aparecem na *Segunda Consideração Extemporânea*, é possível perceber que, especificamente nesta obra, tal diferença de sentido parece em geral se comprovar. Na maioria dos demais textos do período, como se sabe, Nietzsche utiliza-se igualmente da grafia *Kultur* (e não *Cultur*) para se referir à efetiva cultura.

moderno o “nojo pelo existente”¹³⁶. Eis por que se almeja uma “cultura [*Cultur*] que corresponda às verdadeiras necessidades e não apenas ensine – como a cultura geral [*Allgemeine Bildung*] de hoje – a nos iludirmos quanto a estas necessidades e a nos tornarmos, por meio delas, mentiras ambulantes”¹³⁷. Se quisermos recorrer novamente à imagem da serpente paralisada, diríamos que a *Cultur* parte, ao contrário da *Bildung*, de “uma fome e uma sede honestas”¹³⁸.

A partir da oposição entre *Bildung* e *Cultur*, que acaba por tangenciar de algum modo aquela distinção entre uma cultura alexandrina (baseada na correção da existência pelo saber¹³⁹) e uma cultura trágica (fundada na sabedoria, na imagem total da vida), Nietzsche pode mais uma vez diagnosticar a cultura de sua época como prejudicial à vida. Para o filósofo, nossa cultura privilegia o saber em detrimento da vida:

Não temos até agora nem mesmo o fundamento de uma cultura [*Cultur*], porque não estamos convencidos de termos uma vida verdadeira em nós. Esfacelado e despedaçado, decomposto no todo em um dentro e um fora, [...] produzindo dragões conceituais, sofrendo, além disto, de uma doença das palavras e sem confiança em qualquer sensação própria, que ainda não esteja selada com palavras, como uma tal fábrica de conceitos e palavras sem vida, e, entretanto, estranhamente ativa, talvez ainda tenha o direito de dizer de mim *cogito, ergo sum*, mas não *vivo, ergo cogito*. O “ser” vazio, não a “vida” plena e verdejante me é garantida; minha sensação originária assegura-me apenas, que sou um ser pensante, não de que sou um vivente, de que eu não sou nenhum animal, mas no máximo um ser cogitante. Presenteai-me primeiro com a vida e então, a partir disso, terei prazer em criar-vos uma cultura [*Cultur*]!¹⁴⁰

Portanto, sustentando a “contradição entre vida e saber”, a cultura histórica ignora que uma verdadeira cultura “só pode crescer e florescer a partir da vida”¹⁴¹.

¹³⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 79.

¹³⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 43.

¹³⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 91.

¹³⁹ Marcos Sinésio Fernandes ressalta esse caráter alexandrino da formação histórica: “O historicismo, portanto, não se engaja na história, não *faz* a história: ele elege como disposição mais própria do homem com relação à história a contemplação, a *teoria*, o conhecimento. Neste sentido, todas as mais altas realizações do homem são vistas de fora, de uma maneira ‘neutra’, pois a vida só é digna, quando muito, do conhecimento e o conhecimento reclama a neutralidade e imparcialidade: o conhecimento é avesso à paixão do engajamento que faz a história” (FERNANDES. M.S.P. “O Nascimento da Tragédia a partir da Segunda Consideração Intempestiva de Nietzsche: a inauguração de um novo sentido de história”. In: *Revista Trágica*, nº 1, 1º semestre de 2008, p. 62).

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 94.

¹⁴¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 91.

Nesse contexto, foi preciso que Nietzsche dedicasse diversas páginas à análise dos estabelecimentos superiores de ensino alemães da época. O veredicto após esta análise não pode ser mais claro: a formação histórica não produz o homem almejado por uma verdadeira cultura, mas seu antípoda, o erudito¹⁴².

A figura do erudito aparecerá também em outros textos do período (como a Terceira Consideração Extemporânea), sempre de modo a ser combatida. Ele é acusado de tentar “negar com mentiras a doença geral e é um empecilho para os médicos”¹⁴³. A enfermidade que acomete o erudito surge quando o privilégio do conhecimento ignora a necessidade da vivência própria: “O homem jovem tem de começar com um saber sobre a cultura [Bildung], nem ao menos com um saber sobre a vida, nem tampouco com a vida e a própria vivência. E, em verdade, este saber sobre a cultura é injetado ou inoculado, como um saber histórico, no jovem; ou seja, sua cabeça é preenchida com uma quantidade descomunal de conceitos [...], não da intuição imediata da vida”¹⁴⁴. Sendo assim, a pergunta que deve se impor neste momento da exposição é: se a cultura histórica tem como consequência indesejável a produção de eruditos, como deve ser a figura engendrada por uma efetiva cultura fomentadora da vida?

2.7 O gênio

A contraposição ao erudito surgirá na figura do gênio. A força vital de uma cultura é diretamente proporcional à sua capacidade de estimular o surgimento do gênio, sendo inversamente proporcional à produção de eruditos¹⁴⁵. Nietzsche detecta as origens do sistema educacional de sua época no mortificador modelo de formação do erudito

¹⁴² “A educação da juventude alemã parte deste conceito falso e infrutífero: sua meta, pensada como pura e elevada, não é de maneira alguma o homem culto [*gebildete*] livre, mas o erudito [*Gelehrte*], o homem da ciência, o mais rapidamente útil, que se separa da vida a fim de reconhecê-la clara e distintamente; seu resultado, visto de modo empírico-comum, é o filisteu da cultura [*Bildungsfilister*] histórico-estética, o tagarela precoce e sabichão [...], o estômago insaciável!” (NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 91).

¹⁴³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 366.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 92. Acerca desse saber sobre a cultura, Klossowski fala numa “falsa interpretação da cultura a partir de um conceito”: “Que um conceito de cultura tenha podido se formar apenas na sociedade moderna é a prova do desaparecimento da cultura vivida” (KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 28).

¹⁴⁵ “Trata-se aqui da significação do erudito para a cultura [*Kultur*] [...] O erudito é, segundo sua essência, infértil – uma consequência de sua gênese! [...] Eis a razão pela qual em todos os tempos gênios e eruditos afrontaram-se. [...] Épocas verdadeiramente felizes não tiveram necessidade do erudito e não o conheceram, épocas profundamente doentes [*erkrankte*] e depressivas estimaram-no como o homem superior” (NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 399-400).

medieval. Tal modelo deve ser substituído por um “novo pensamento fundamental”. Em prol de uma efetiva cultura vindoura, deve-se – nas mais diversas esferas – “preparar, por uma contínua depuração e assistência recíproca, o nascimento do gênio”¹⁴⁶.

Fomentar o nascimento do gênio é a meta de toda verdadeira cultura: “a humanidade deve constantemente trabalhar para engendrar grandes homens – eis sua tarefa [*Aufgabe*], e nenhuma outra [...] Quando a humanidade tomar consciência de sua finalidade [*Zweck*], ela procurará e criará as condições favoráveis sob as quais podem surgir aqueles grandes homens redentores [*erlösenden*]”¹⁴⁷. Com isso, a militância cultural confunde-se agora com a busca pelo engendramento do gênio, esse homem redentor. Mas como será exatamente concebido o gênio na filosofia do jovem Nietzsche? Por que o gênio possuirá esse caráter redentor? Para nos aproximarmos dessas respostas, atentemos para mais algumas passagens da *Terceira Consideração Extemporânea*.

Mais uma vez, constataremos a influência de Schopenhauer na filosofia nietzschiana do primeiro período. Para Nietzsche, seu antecessor filosófico pôde exercer um papel exemplar na luta pela restauração da verdadeira cultura, e pelo seguinte motivo: “Poucos pensadores sentiram nesta medida e com essa incomparável precisão o tecer do gênio em si mesmos”¹⁴⁸. Entre outras razões, Schopenhauer é colocado nessa posição por ter lutado contra o seu próprio tempo. Para o jovem Nietzsche, o caráter extemporâneo de Schopenhauer representa a marca da vitória do gênio sobre o erudito, contra o excesso de sentido histórico:

Assim lutou Schopenhauer, já desde a sua primeira juventude, contra o tempo, aquela madrastra, vaidosa e indigna, expulsando-a de si purificou e curou [*heilte*] seu ser e reencontrou-se em sua devida saúde [*Gesundheit*] e pureza. Por isso os escritos de Schopenhauer podem ser usados como um espelho do tempo [...] nele tudo o que é contemporâneo torna-se visível como uma doença deformante [...], como as marcas visíveis do sofrimento daquela infância de enteado. A aspiração por uma natureza mais forte, por uma humanidade mais sadia e simples [*gesunder und einfacher*], era nele uma aspiração por si mesmo; e logo que venceu o tempo em si mesmo, teve de ver em si mesmo, com olhos espantados, o gênio¹⁴⁹.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 402-403.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 384.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 358.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 362-363.

A figura do homem schopenhaueriano representa a tal ponto o gênio que vemos Nietzsche identificar a luta pela cultura com o cultivo desse homem¹⁵⁰. Com efeito, se a única tarefa da cultura é fomentar o nascimento daqueles grandes homens redentores, um dos modos de militar por isso seria “preparar a recriação [*Wiedererzeugung*] de Schopenhauer, ou seja, do gênio filosófico”¹⁵¹. Portanto, sendo Schopenhauer exemplar do “gênio filosófico”, começaremos a adentrar a concepção nietzschiana ao percebermos que o domínio do gênio não se restringe à arte ou ao artista.

O gênio aparecerá sob três diferentes formas: “Este é o pensamento fundamental da cultura [*Kultur*], na medida em que esta coloca apenas uma tarefa [*Aufgabe*] a cada um de nós: favorecer o nascimento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós”¹⁵². Assim, além do artista, o domínio genial diz respeito ao santo e ao filósofo. Veremos de perto em que consistem exatamente essas duas novas figuras, sobretudo a do filósofo, no capítulo seguinte. Por ora, é preciso apontar que o jovem Nietzsche vale-se também de uma imagem schopenhaueriana para conceber seu ideal cultural: ao combater a formação histórica, que produz tão-somente eruditos, Nietzsche antevê na efetiva cultura uma “ordem sublime dos filósofos, artistas e santos”¹⁵³. A *Kultur* deve visar a uma república do gênio, vinculando-se assim a uma concepção peculiar da história:

Ainda virá o tempo em que se abdicará sabiamente de todas as construções do processo do mundo ou mesmo da história da humanidade, um tempo em que não se considerará mais de modo algum as massas, mas, novamente, os indivíduos que estabelecem uma espécie de ponte sobre a corrente desértica do vir a ser. Os indivíduos não dão continuidade, por exemplo, a um processo, mas vivem, simultaneamente, fora do tempo; graças à história que permite uma tal atuação conjunta, eles vivem como a república do gênio da qual Schopenhauer falou certa vez; um gigante conclama o outro através de intervalos desérticos entre os tempos, e, imperturbado pela algazarra de pérfidos anões que se arrastam aos seus pés, prossegue o elevado diálogo espiritual. A tarefa da história é a de ser a mediadora entre eles e assim dar incessantemente lugar à geração do grande homem e lhe emprestar forças.

¹⁵⁰ “Sabemos o que é a cultura. Se a aplicamos ao homem schopenhaueriano, ela quer que nós preparemos e favoreçamos o engendramento sempre novo desse homem, conhecendo aquilo que lhe é hostil e afastando de seu caminho – ou seja, ela quer que lutemos infatigavelmente contra tudo aquilo que nos privou [...] de nos tornarmos nós mesmos aquele homem schopenhaueriano” (NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 383).

¹⁵¹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 407.

¹⁵² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 382.

¹⁵³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 383.

Não, a meta da história não pode residir no fim, mas apenas em seus mais elevados exemplares¹⁵⁴.

Um dos erros da *Bildung* estaria em conceber a história a partir do ponto de vista das massas, e não do gênio. O exemplar raro é colocado sempre em segundo plano e a massa é tomada como o fio condutor da história: “Valoriza-se em geral agora justamente esse tipo de história que toma os grandes impulsos das massas como o mais importante e principal na história e considera todos os grandes homens apenas como a sua expressão mais nítida [...] Mas isto não significa confundir com razão, deliberadamente, qualidade e quantidade? [...] O mais nobre e elevado não produz efeito algum sobre as massas”¹⁵⁵.

Nietzsche alega que tanto os gregos quanto Schopenhauer contrapunham claramente à perspectiva da massa a do gênio. Em alguns fragmentos póstumos de 1875, o filósofo procura aplicar em variados momentos a noção schopenhaueriana de gênio ao povo grego: “a ampla separação entre intelecto e vontade caracteriza os gênios, como também os gregos”¹⁵⁶. Ou ainda: “A melancolia inerente ao gênio baseia-se na circunstância de que, quanto mais claramente o intelecto ilumina a Vontade de vida, com tanta maior nitidez percebe a miséria de sua situação. Schopenhauer. Cf. os gregos!”¹⁵⁷.

Assim, valendo-se da imagem da república do gênio, Nietzsche concebe a cultura como o favorecimento do nascimento desses homens raros que, tomados como fios condutores da história, dialogarão entre si pelos séculos: “esse o pensamento fundamental da cultura [*Kultur*]”¹⁵⁸. Desde que pretendam agir em favor da cultura, todos os homens ordinários deverão servir como instrumento para o nascimento do gênio. Daí se retira uma conclusão que contraria frontalmente o pensamento usual moderno, ao menos kantiano: “cada homem, com o conjunto de seus atos, tem dignidade à medida que é instrumento do gênio, de modo consciente ou inconsciente; a consequência ética que se conclui imediatamente daí é que o ‘homem em si’, o homem em sentido absoluto não possui nem dignidade, nem direito, nem deveres: o homem só

¹⁵⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 81-82.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 85.

¹⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 5 [75]*, KSA 8, p. 61.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 5 [76]*, KSA 8, p. 61.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Sobre o pathos da verdade. FV/CP*, p. 24.

pode justificar sua existência como a de um ser absolutamente determinado, servindo a finalidades inconscientes”¹⁵⁹. Com isso, podemos começar a compreender por que o gênio, esse exemplar raro da humanidade, cumpre em Nietzsche a função de homem redentor.

Como já vimos, o artista é concebido como empreendendo uma justificativa da existência. Tendo em mente esse papel consolador do artista, é possível entender a função redentora do gênio no pensamento nietzschiano do primeiro período. Afinal, o gênio (seja artista, santo ou filósofo) é capaz de libertar a humanidade daquela existência pintada (com fortes tintas schopenhauerianas) como sofrimento: “Como a vida pode se tornar sem consolo e sem sentido [trost- und sinnlos] na ausência dessa libertação [Befreiung]”¹⁶⁰.

Dotado dessa capacidade especial, “o gênio mesmo é agora chamado para ouvirmos se ele, como o fruto mais alto da vida, pode talvez justificar a vida em geral [das Leben überhaupt rechtfertigen]”¹⁶¹. Desse modo, aquele pensamento tão antimoderno que concebia o homem comum apenas como meio para o nascimento do gênio justifica-se pela “crença em uma significação metafísica da cultura”¹⁶². Ao compreender sua existência como esforço contínuo em prol do nascimento dos exemplares mais raros de sua espécie, o homem ordinário age em favor da vida: “Trata-se de valor e significação! Pois a questão é, com efeito, esta: como tua vida, que é vida individual, adquire o mais alto valor, a mais profunda significação? Como é ela menos desperdiçada? Certamente apenas na medida em que tu vives em benefício do exemplar o mais raro e mais valioso, e não em proveito do maior número, ou seja, daqueles que, tomados isoladamente, são os exemplares de menor valor”¹⁶³.

O gênio é o alvo último da verdadeira cultura porque apenas ele é capaz de “tornar a existência inteligível e significativa [deutsam und bedeutsam] para os homens”¹⁶⁴. Seja artista, santo ou filósofo, o gênio é redentor da humanidade na medida em que confere sentido a uma existência previamente concebida como sofrimento, ou seja, na medida em que pode justificar a vida.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *O Estado grego*. FV/CP, p. 53.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 338.

¹⁶¹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 363.

¹⁶² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 401.

¹⁶³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 384-385.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 404.

Desse modo, vemos novamente como Nietzsche insere o problema da cultura no interior da questão da vida. O gênio aparece como objetivo da cultura porque apenas ele, e não aquele erudito engendrado por uma ciência histórica mortificante, fala em nome da vida¹⁶⁵. Daí se explica um fragmento póstumo como “o sentido metafísico da existência é também o sentido de toda cultura”¹⁶⁶.

Não é difícil constatar que a concepção do gênio no pensamento do jovem Nietzsche encontra parte de suas raízes imediatas na filosofia de Schopenhauer. Diversos elementos constitutivos da noção nietzschiana de gênio se encontravam presentes no sistema da Vontade. Assim, também no pensamento schopenhaueriano a figura do gênio é oposta de modo abismal à massa dos homens comuns. No ensaio *Sobre a filosofia universitária*, por exemplo, Schopenhauer afirma haver uma aristocracia da natureza¹⁶⁷.

Porém, essa simples concepção do gênio como o nobre na ordem aristocrática natural ainda está longe de nos elucidar a especificidade da herança nietzschiana em relação à noção de gênio em Schopenhauer. Só começamos a nos aproximar efetivamente da diferença entre o gênio e o homem comum quando compreendemos o estatuto desse homem comum para o filósofo de Danzig. Para isso, vejamos as palavras d’*O mundo como Vontade e Representação*: “O homem comum, esse produto de fábrica da natureza, que ela produz aos milhares todos os dias, é, como dito, completamente incapaz de deter-se numa consideração plenamente desinteressada, que constitui a contemplação propriamente dita. Ele só pode direcionar a sua atenção para as coisas na medida em que estas possuem alguma relação, por mais indireta que seja, com a sua

¹⁶⁵ Barbera, comentando o fragmento 19 [45] do verão de 1872, realça o pertencimento tanto do artista quanto do filósofo à concepção do gênio, salientando ainda esse papel de afirmador da vida desempenhado pelo gênio: “acentua Nietzsche a capacidade da filosofia para domar o alexandrinismo das ciências e para reconduzir estas à unidade. O mesmo se passa com a arte. Ao niilismo do impulso de conhecimento opõem-se a arte e a filosofia, enquanto afirmação da vontade de viver que produz, por meio do gênio, uma forma mais elevada da existência” (BARBERA, S. “Um sentido e incontáveis hieróglifos. Alguns motivos da polêmica de Nietzsche com Schopenhauer nos tempos de Leipzig e de Basiléia”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 27, 2010, p. 38).

¹⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 32 [80]*, KSA 7, p. 784.

¹⁶⁷ “A natureza é aristocrática. Ela é tão aristocrática que, em trezentos milhões de seus produtos de fábrica, não surge nem ao menos um espírito verdadeiramente grande. Por isso, deve-se travar um conhecimento íntimo com ele, considerar suas obras como uma espécie de revelação, lê-las incansavelmente [...], mas é preciso também, pelo contrário, deixar todas as inteligências corriqueiras serem o que elas são, a saber, algo tão comum e corriqueiro quantos moscas na parede” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p. 64).

vontade”¹⁶⁸. Assim, o caráter trivial desse homem reside sobretudo em seu modo de consideração, baseado na noção de interesse. Todo seu conhecimento remete sempre a uma relação, direta ou indireta, com os interesses da Vontade. Já o gênio, “cuja faculdade de conhecimento, pelo seu excedente, furta-se por instantes ao serviço da vontade, detém-se na *consideração da vida mesma* [*Betrachtung, des Lebens selbst*] e em cada coisa à sua frente esforça-se por apreender a sua Ideia, não as suas relações com as outras coisas”¹⁶⁹.

Portanto, o que diferenciara radicalmente a figura do gênio do homem comum é seu modo de conhecer desinteressado. Precisamos, contudo, compreender melhor como se dá exatamente essa diferença. Entrementes, é preciso observar que a concepção da arte como relacionada ao conhecimento desinteressado permeia importantes passagens de *O nascimento da tragédia*. Lemos nessa obra, por exemplo, que “sem pura contemplação desinteressada, jamais podemos crer na mais ligeira produção verdadeiramente artística”¹⁷⁰. Lemos também que o artista, por sua condição, “já está liberto de sua vontade individual”¹⁷¹.

Doravante, exploremos a diferença apontada por Schopenhauer entre o modo de conhecimento do homem comum e do gênio. Tal diferença nos levará diretamente ao cerne da principal influência do gênio schopenhaueriano no pensamento do jovem Nietzsche. Segundo Schopenhauer, outra forma de dizer que apenas ao gênio é possível a consideração desinteressada é afirmar que somente o gênio é capaz da consideração independente do princípio de razão. Lembremos que tal princípio manifesta-se sob quatro formas, estabelecidas pelo filósofo em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*: princípio de razão do devir (lei da causalidade), princípio de razão do conhecer (juízos), princípio de razão do ser e princípio de razão do agir (lei da motivação). O comum entre todas essas formas é a designação de uma regra de ligação entre as diversas representações. Desse modo, o homem comum, porque completamente dependente do princípio de razão, apenas vincula representações entre si. Já o gênio consegue escapar da dependência em relação ao princípio de razão, considerando o mundo aquém do fio condutor dos interesses da Vontade. Assim concebido o gênio, Schopenhauer pode contrapor o modo de consideração da arte ao da ciência: “Podemos,

¹⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 36, p. 256.

¹⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 36, p. 257.

¹⁷⁰ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, §5, p. 40.

¹⁷¹ NIETZSCHE, F. *GT/NT*, § 5, p. 44.

por conseguinte, definir a arte como o modo de consideração das coisas independentes do princípio de razão, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência”¹⁷².

Tal como ocorria no jovem Nietzsche, também no pensamento de Schopenhauer o modo de consideração genial – cujo antípoda é o conhecimento científico – não pertence apenas ao artista. Também o filósofo e o santo possuem o gênio. É o que fica claro numa passagem como:

Trata-se aqui precisamente do conhecimento que pertence ao princípio de razão, com o qual jamais se atinge a essência íntima das coisas, mas somente se perseguem fenômenos ao infinito, num movimento sem fim e sem alvo [...] O autêntico modo de consideração filosófico do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a sua essência íntima, e dessa maneira nos conduz para além do fenômeno, é exatamente aquele que não pergunta “de onde”, “para onde”, “por que”, mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo Quê do mundo, vale dizer, não considera as coisas de acordo com alguma relação, isto é, vindo a ser e perecendo, numa palavra, conforme uma das quatro figuras do princípio de razão, mas, diferentemente, tem por objeto precisamente aquilo que permanece após eliminar-se o modo de consideração que segue o referido princípio [...] A filosofia, como a arte, procede de tal conhecimento. Ora, como veremos neste livro, também é desse conhecimento que procede aquela disposição de espírito, única que conduz à verdadeira santidade e à redenção do mundo¹⁷³.

Portanto, agora podemos perceber como aquele estreito parentesco entre artista, filósofo e santo (que permeava os textos do jovem Nietzsche quando da concepção do gênio como meta da verdadeira cultura), encontra antecedentes no pensamento schopenhaueriano¹⁷⁴. Sendo definida como capacidade de consideração independente do princípio de razão, a genialidade é comum ao artista, ao filósofo e ao

¹⁷² SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 36, p. 254.

¹⁷³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 53, p. 356-357.

¹⁷⁴ Embora a referência central do gênio nietzschiano encontre-se certamente no sistema de Schopenhauer, é preciso lembrar que, ao menos desde Kant, a filosofia já era aproximada de uma atividade genial. Como demonstra Márcio Suzuki em *O gênio romântico*: “Não seria, portanto, exagerado dizer que os traços com que Kant descreve a atividade filosófica a aproximam mais de uma arte do que de uma ciência [...] Como não há um sistema definitivo da metafísica, o *Selbstdenker* tem de proceder como um gênio” (SUZUKI, M. *O Gênio romântico: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Fapesp/Illuminuras, 1998, p. 36). Partindo da concepção kantiana da atitude filosófica como antidogmática e reflexiva, Suzuki aponta com profundidade a aproximação entre filósofo e gênio no pensamento kantiano.

santo. Isso explica passagens como aquela na qual Schopenhauer afirma que o santo “em sentido ético se tornou genial”¹⁷⁵.

Por essa via, lançamos luz também sobre a origem daquele aspecto redentor que Nietzsche atribuía ao gênio. Afinal, na filosofia schopenhaueriana a genialidade virá sempre associada a uma espécie de redenção. O artista será aquele que nos conduzirá à contemplação desinteressada das Ideias, libertando-nos por instantes do jugo aflitivo da Vontade. Os filósofos (cujo papel veremos melhor no capítulo seguinte), decifradores do enigma do mundo, são concebidos como “inteligências singulares e únicas, que tiveram de se debater por algum tempo na má companhia deste mundo para que ele fosse salvo e redimido dos grilhões da rudeza e do embrutecimento”¹⁷⁶. Já o santo, por sua vez, é o redentor do mundo propriamente dito, negador da Vontade. Esse atributo redentor atribuído ao gênio pela filosofia de Schopenhauer possivelmente influenciará o pensamento do jovem Nietzsche. Nesse sentido, lemos num fragmento do inverno de 1872-1873: “o gênio é o portador da cruz da humanidade, a fim de que a redimamos [*erlösen*] da brutalidade e barbárie. Schopenhauer”¹⁷⁷.

2.8 O avesso de Schopenhauer: uma história artística como afirmação da vida

Durante todo este capítulo, vimos como a crítica nietzschiana à ciência valia-se de diversos elementos da filosofia de Schopenhauer. Assim, vimos a crítica ao excesso de sentido histórico do século XIX, concebido como uma “doença histórica”, bem como o recurso às perspectivas a-histórica e supra-histórica como antídotos contra esse veneno. Vislumbramos também como a figura do gênio nietzschiano, meta para a restauração de uma verdadeira cultura, foi configurada com a ajuda de instrumentos oriundos do pensamento schopenhaueriano.

Porém, *as semelhanças cessam* diante de uma observação mais próxima. O caráter redentor do gênio em Nietzsche não remeterá a um afastamento da vida, como ocorre tanto no artista quanto no santo schopenhaueriano. Ao contrário, o gênio em

¹⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 68, p. 501.

¹⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p. 93.

¹⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 24 [6]*, KSA 7, p. 563.

Nietzsche será o porta-voz de uma *cultura afirmadora da vida*. Além disso, mesmo que herde de Schopenhauer a concepção do excesso de sentido histórico hegeliano como uma doença, o caráter dessa doença será diferente no pensamento nietzschiano. A ciência histórica não será combatida apenas pelo recurso ao “essencial e permanente” das perspectivas a-histórica e supra-histórica, mas também pelo uso da própria história a serviço da vida.

Desde o princípio da *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche frisa que a função dessa obra não será apenas apresentar uma crítica destrutiva da história: “não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e, com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”¹⁷⁸. Como filólogo, sua missão será tanto limpar o terreno (contra o tempo) quanto semear e cultivar (a partir de uma ação no tempo) as condições para uma cultura restaurada (tempo vindouro).

É possível também um uso positivo da história. Afastando-se radicalmente daquele uso mortificador do passado pela ciência, Nietzsche buscará os modos como a história pode servir à vida. Segundo o filósofo, há três usos possíveis nesse sentido: “A história é pertinente ao vivente em três aspectos: ela lhe é pertinente conforme ele age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação. A esta tripla ligação correspondem três espécies de história, uma vez que é permitido diferenciar entre uma espécie monumental, uma espécie antiquária e uma espécie crítica de história”¹⁷⁹.

A história monumental consiste sobretudo na consideração do grandioso e raro no passado, a fim de daí retirar estímulos para o homem ativo do presente. Dirigida àquele que se sente extemporâneo numa cultura marcada pela inação, a meta da história monumental é estimular a ação ao combater a resignação: “a história diz respeito antes de tudo ao homem ativo e poderoso, ao homem que luta em uma grande batalha e que precisa de modelos, mestres, consoladores [*Tröster*] e que não permite que ele se encontre entre seus contemporâneos e no presente [...] ele foge da resignação e utiliza a

¹⁷⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 7.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 17-18.

história como um meio contra a resignação”¹⁸⁰. Estimulando o homem ativo, a história fomenta a vida.

A história crítica está igualmente a serviço da vida na medida em que sua tarefa é “explodir e dissolver um passado, a fim de poder viver”¹⁸¹. É a vida que inquire o passado de modo crítico, condenando-o para libertar a si mesma. Em sentido contrário, mas com o mesmo propósito, a história antiquário serve à vida preservando o passado. Trata-se de conectar as gerações atuais à sua terra natal e seus hábitos, impedindo sua dispersão na busca por meras novidades: “o contentamento da árvore com as suas raízes, a felicidade de não se saber totalmente arbitrário e casual, mas de crescer a partir de um passado como sua herança, o seu florescimento e fruto sendo através daí desculpado, sim, mesmo justificado em sua existência”¹⁸².

Portanto, novamente conseguimos perceber a interconexão entre as concepções nietzschianas da história e a da arte: o uso da história a serviço da vida aparece também como justificativa da existência. O filósofo chega mesmo a afirmar, nesse contexto, que a história é capaz de propiciar a “cura da vida”¹⁸³ [*Heile des Lebens*]. A abordagem nietzschiana da história liga-se à metafísica da arte, na qual estavam presentes as noções de consolo, justificativa da existência, doença, remédios, cura. Sua ligação central é feita através da concepção da vida como fio condutor. Os três modos positivos de uso da história, bem como os antídotos a-histórico e supra-histórico, são remédios para combater a “doença histórica” e curar a vida por ela ameaçada. Assim como a arte, a história em seu uso construtivo também encontrará uma importante função na ilusão que seduz para a vida.

Se o gênio será a meta de toda verdadeira cultura, o uso positivo da história no interior dessa cultura terá algo de artístico. Afinal, o excesso de sentido histórico do século XIX produz consequências nocivas também para a ilusão artística: “a arte foge

¹⁸⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 18. Procurando esclarecer a relação entre *O nascimento da tragédia* e a *Segunda Consideração Extemporânea*, Marcos Sinésio Fernandes dirá: “A história monumental, como podemos entender, foi o sentido máximo de *O nascimento da tragédia*, que teve sempre como meta elucidar o sentido maior possível de toda a tradição para potencializar o renascimento de uma vitalidade humana de que o homem já fora capaz outrora, na cultura grega (FERNANDES. M.S.P. *O Nascimento da Tragédia a partir da Segunda Consideração Intempestiva de Nietzsche: a inauguração de um novo sentido de história*. In: *Revista Trágica*, 1 semestre de 2008 – n 1, p. 65).

¹⁸¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 29-30.

¹⁸² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 27.

¹⁸³ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 29.

quando vós, imediatamente, cobris vossas ações com a tenda histórica”¹⁸⁴. Imersa em sua exigência de objetividade pura, a história vista como ciência “desenraiza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas existentes, a única na qual podiam viver”¹⁸⁵. Segundo Nietzsche, a “justiça histórica” arrogada pela ciência é sempre mortificadora. Há um mínimo de ilusão necessária para o florescimento da vida. Afinal, “todo vivente necessita de uma atmosfera à sua volta, de uma névoa completamente misteriosa; quando lhe retiramos esse invólucro, quando condenamos uma religião, uma arte, um gênio, a girar como um astro sem atmosfera: então não devemos nos espantar se ele rapidamente se tornar árido, rígido e infrutífero”¹⁸⁶.

A primazia da justiça histórica e a busca pela objetividade pura produzem uma ciência histórica que é “o oposto da arte”. Agora pela via da análise da história, reencontramos neste ponto um dos temas centrais de *O nascimento da tragédia*: a ciência é criticada em nome da arte. Combatendo a história vista como ciência, Nietzsche afirmará que “somente se a história suporta converter-se em obra de arte, ou seja, tornar-se pura forma artística, ela pode, talvez, conservar instintos e, até mesmo, despertá-los”¹⁸⁷.

Lembrando que a arte aparecia ao final de nosso primeiro capítulo como salvadora da vida, a ciência histórica atesta mais uma vez seu caráter mortificador ao se voltar contra as ilusões criativas. Afastando a arte, a ciência afasta-se ainda mais da vida: “honra a história mais do que a vida [...] Todavia, uma vida dominada desta maneira não é certamente muito valiosa porque é muito menos vida e assegura muito menos vida para o futuro do que a vida outrora dominada não pelo saber, mas pelos instintos e pelas poderosas imagens ilusórias”¹⁸⁸.

Por meio dessas considerações nietzschianas sobre a história, nas quais agora uma ciência particular é criticada em nome de uma defesa dos instintos e da arte, retornamos também àquela oposição geral entre ciência e sabedoria, ponto de partida deste capítulo. Segundo Nietzsche, a ciência histórica conduz apenas “à argúcia

¹⁸⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 41.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 58.

¹⁸⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 61.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 59.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 61.

[*Klugheit*], nunca à sabedoria [*Weisheit*]¹⁸⁹. Estabelece-se uma clara contraposição entre a ciência da história, baseada no acúmulo caótico de saber sobre o passado, e a sabedoria da história, que se utiliza do passado a serviço da vida:

Todo homem e todo povo precisa de um certo conhecimento do passado, ora sob a forma da história monumental, ora da antiquaria, ora da crítica: não como um grupo de puros pensadores que apenas contemplam a vida, não como indivíduos ávidos de saber, que só se satisfazem com o saber e para os quais a ampliação do conhecimento é a própria meta, mas sempre para os fins da vida, e, portanto, sob o domínio e condução suprema destes fins¹⁹⁰.

Em última análise, o propósito nietzschiano é estabelecer uma rígida ordem hierárquica entre o conhecimento (a ciência em geral) e a vida. Trata-se, já desde o primeiro período da obra, de determinar quem deve dominar e quem deve obedecer. E se alguém ainda questionar a função de comando atribuída à vida, dirá o filósofo: “Qual destes dois poderes é o mais elevado e decisivo? Ninguém duvidará: a vida é a mais elevada, o poder dominante, pois um conhecer que aniquila a vida aniquilaria ao mesmo tempo a si mesmo. O conhecer pressupõe a vida: ele tem, portanto, o mesmo interesse na conservação da vida que todo e qualquer ser tem na continuação de sua própria existência”¹⁹¹. A hierarquia é estabelecida ao elucidar qual ocupa a função de condição, qual a de condicionado: o conhecimento deve estar submetido à vida porque dela depende. Uma ciência que se volta contra a vida, como a história, volta-se imediatamente contra si mesma.

Desse modo, toda a crítica da ciência no jovem Nietzsche acaba inserida num programa maior. Assim como acontecia com a metafísica da arte, a análise da ciência desemboca numa defesa da vida: “a ciência necessita de uma inspeção e de um controle superiores, uma doutrina da saúde da vida [*Gesundheitslehre des Lebens*] coloca-se bem ao lado da ciência”¹⁹². Seja sob a forma da necessidade de justificativa da existência, da salvação da vida pela arte ou da crítica da “doença histórica” em prol da restauração de uma cultura vivente, é sempre a noção de vida que ocupa o papel principal na filosofia

¹⁸⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 88.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 31-32.

¹⁹¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 96.

¹⁹² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 96.

nietzschiana do primeiro período. Do alto de sua posição de comando, é sempre a vida que deve julgar os demais domínios¹⁹³. Num pensamento que opera norteado pelos parâmetros da saúde e doença, do consolo e da sedução para a existência, da cura e da salvação, a noção de vida estará neste período até mesmo no centro da concepção nietzschiana da filosofia.

Tal será o tema de nosso próximo capítulo. Começaremos a dele nos aproximar a partir de uma constatação. A saber, o estabelecimento dessa rígida hierarquia entre conhecimento e vida estará relacionada a uma operação necessária no interior do projeto nietzschiano do primeiro período: um rebaixamento do estatuto da verdade. Compreenderemos isso a partir da crítica à verdade esboçada em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*.

2.9 Verdade e Vida

Neste ponto, precisamos novamente recorrer a Schopenhauer. Determinados pressupostos da análise nietzschiana da noção de verdade são herdeiros de algumas importantes tomadas de posição do filósofo de Danzig em relação ao sistema kantiano. Lembremos aqui de dois deslocamentos centrais operados pela filosofia schopenhaueriana em relação ao kantismo. Primeiramente, Schopenhauer estabelece uma primazia da Vontade em relação ao conhecimento: “A Vontade é o primário e originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade”¹⁹⁴. Essa concepção atravessa de modo importante todo o sistema

¹⁹³ Nesse sentido, afirma Simmel: “Em Nietzsche, a vida se destaca como um valor absoluto que perpassa as diversas manifestações da existência” (SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 104).

¹⁹⁴ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, § 55, p. 379. Cacciola afirma: “No *Mundo*, o conhecimento em geral, tanto da razão quanto do entendimento, é produzido a partir da vontade e surge como meio auxiliar para a conservação do indivíduo. Como tal, o conhecimento é tão útil como qualquer órgão corporal”. Em seguida, porém, a autora ressalta, com razão, que o conhecimento também cumpre um importante papel quando o homem se liberta da Vontade na contemplação estética ou no ascetismo: “Apresenta-se, assim, o duplo aspecto do conhecimento: de um lado, um simples auxiliar (*Hilfsmittel*) da vontade e possível fonte do erro; de outro, a única possibilidade de libertação do jugo da vontade, a única fonte da vida estética e da vida ética, que significam, respectivamente, contemplação e resignação” (CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994, p. 112). Contudo, mesmo que possua esse duplo aspecto, não se deve desconsiderar que o papel libertador do conhecimento surge apenas como uma exceção, possível apenas a seletos iluminados. A regra do conhecimento é a servidão à Vontade. Eis por que é possível rematar com precisão: “Portanto, se o conhecimento consegue superar a vontade e seus interesses, isso só se dá extraordinariamente. A regra é a supremacia da vontade sobre as faculdades intelectuais, o entendimento e a razão. Neste caso, é a própria gênese do

schopenhaueriano, ecoando ainda em diversos momentos da filosofia do jovem Nietzsche. No segundo deles, Schopenhauer afirma que Kant “nunca chegou a distinguir claramente, e isto é um ponto capital, em parte nenhuma, o conhecimento intuitivo e o abstrato”¹⁹⁵. Por essa razão, o sistema kantiano teria acabado por privilegiar a abstração em detrimento da intuição. Já no sistema da Vontade há claramente um privilégio do intuitivo sobre o abstrato. O conhecimento intuitivo surge a partir de uma intrincada relação entre a forma pura do entendimento e as formas puras da intuição (tempo e espaço), na qual o corpo (que aqui ocupa um papel fundamental, ao contrário da filosofia kantiana) remete um efeito à sua causa exterior. Assim, o entendimento em Schopenhauer relaciona-se sobretudo a intuições, e não a conceitos (como ocorria no kantismo). O conhecimento abstrato é apenas derivado do intuitivo, sendo a abstração tão secundária em relação à intuição quanto o intelecto é subsidiário em relação à Vontade. Por isso, Schopenhauer poderá falar num “mundo intuitivo, que é infinitamente mais significativo, mais universal e mais rico de conteúdo, do que a parte abstrata de nosso conhecimento”¹⁹⁶. Todo esse rebaixamento do estatuto da abstração e do intelecto repercute de algum modo sobre a filosofia do jovem Nietzsche¹⁹⁷ quando se trata de analisar o estatuto da verdade.

Investigando a origem da linguagem em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, Nietzsche parece endossar a crítica schopenhaueriana ao privilégio da abstração. Segundo Nietzsche, toda palavra torna-se um conceito ao instituir uma “igualação do não-igual”, ignorando a “vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento”. Por intermédio da linguagem perpetua-se o afastamento do domínio natural, já que “a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos”¹⁹⁸. Daí a crítica ao homem conduzido por abstrações: “Como ser racional,

conhecimento que é superada, transformando-o num outro tipo de conhecimento. Isso só acontece raramente, pois no homem comum essa gênese se manifesta sempre ao longo de toda a sua existência” (CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994, p. 116).

¹⁹⁵ SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *Schopenhauer* (Coleção “Os pensadores”). São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 98. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

¹⁹⁶ SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *Schopenhauer* (Coleção “Os pensadores”). São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 98. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

¹⁹⁷ Neste sentido, dirá Thomas Mann: “A hostilidade de Nietzsche contra o intelecto, bem como seu antissocratismo, não são senão a afirmação e glorificação filosóficas do descobrimento schopenhaueriano da primazia da Vontade, de sua concepção pessimista acerca da relação secundária e servil entre o intelecto e a Vontade” (MANN, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 37).

¹⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Hedra, 2011, p. 34-36. Tradução de Fernando de Moraes Barros. Doravante referido apenas como WL/VM, seguido do número da página.

põe seu agir sob o império das abstrações: já não tolera mais ser arrastado por impressões repentinas, pelas intuições, sendo que universaliza, antes, todas essas impressões em conceitos mais desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e agir”¹⁹⁹.

Desse modo, o filósofo estabelece uma oposição entre o homem racional e o homem intuitivo, na qual este é claramente privilegiado: “onde o homem intuitivo, tal como na antiga Grécia, alguma vez manipula suas armas mais violentamente e mais vitoriosamente do que seu oponente, então, sob circunstâncias favoráveis, pode tomar forma uma cultura [*Kultur*]”²⁰⁰. De modo geral, o jovem Nietzsche filia-se ao projeto schopenhaueriano de privilegiar o domínio intuitivo em detrimento do abstrato. Vemos surgir em *Sobre verdade e mentira* até mesmo uma figura que ecoa a partir do gênio schopenhaueriano, o “intelecto tornado livre”, capaz de libertar-se da fragilidade dos conceitos e deixando-se conduzir por intuições:

Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo [...] quando ele o estraçalha, embaralha e ironicamente o reagrupa, emparelhando o que há de mais diverso e separando o que há de mais próximo, ele então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições. A partir dessas intuições nenhum caminho regular dá acesso à terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações²⁰¹.

Além disso, Nietzsche aproxima-se de Schopenhauer quando, ainda em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, concebe o intelecto como um mero instrumento²⁰². Sua função é auxiliar os indivíduos mais fracos na luta pela

¹⁹⁹ NIETZSCHE, F. *WLVM*, p. 37.

²⁰⁰ NIETZSCHE, F. *WLVM*, p. 49.

²⁰¹ NIETZSCHE, F. *WLVM*, p. 48.

²⁰² Simmel aponta essa filiação de Nietzsche a Schopenhauer em relação ao caráter instrumental do intelecto (e, em última análise, da verdade): “Para Nietzsche, queremos porque vivemos; para Schopenhauer, vivemos porque queremos. Em ambos, a função intelectual se subordina a essas determinações últimas. Por maior que seja o valor que se dê à verdade, considerada como ciência autônoma, o que acolhemos nela é o que emana daquele impulso prático que nasce da vida e da vontade; graças a ele, adquirem sangue e calor os conteúdos do entendimento. Eles perdem seu caráter substantivo, seu valor independente” (SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 104-105).

autoconservação²⁰³. Qualquer afirmação de uma pretensa dignidade própria do intelecto será rejeitada. Apenas o esquecimento de sua função originária, instrumental, pode explicar a ilusão que, como uma “névoa ofuscante”, “traz em si a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer”²⁰⁴.

Já que o conhecimento é concebido apenas como instrumento de autoconservação, a origem da verdade será encontrada juntamente com a origem da linguagem. Precisando o homem de um acordo de paz para conseguir conviver em rebanho e afastar a guerra de todos contra todos, a verdade surgirá tão-somente como a celebração desse acordo: “fixa-se aquilo que, doravante, deve ser ‘verdade’, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade”²⁰⁵.

A origem da verdade não indica, portanto, qualquer relação necessária entre palavras e coisas. Mero fruto da necessidade de autoconservação e convivência pacífica em rebanho, a verdade surge como uma convenção, um estabelecimento de metáforas comuns. Novamente, apenas o esquecimento, após longo tempo de uso, pode levar o homem alguma vez a crer numa significação ulterior da verdade: “Por ‘verdadeiro’ é compreendido, primeiramente, somente aquilo que usualmente consiste na metáfora habitual – assim, somente uma ilusão que se tornou habitual através do uso frequente e que não é mais sentida como ilusão: metáfora esquecida, ou seja, uma metáfora que se esqueceu como metáfora”²⁰⁶.

Além da concepção do conhecimento como instrumental, a crítica nietzschiana da verdade calca-se também numa inflexão peculiar sobre o idealismo transcendental kantiano. Segundo Nietzsche, nosso conhecimento jamais diz respeito às coisas-em-si,

²⁰³ “[...] Intelecto, precisamente ele, que foi outorgado apenas como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência” (NIETZSCHE, F. *WL/VM*, p. 26). Embora Nietzsche partilhe com Schopenhauer dessa concepção instrumental, seria equivocado afirmar que o pensamento nietzschiano deste período adota sem ressalvas a noção schopenhaueriana de intelecto. Afinal, como mostra Sandro Barbera, desde meados da década de 1860 o jovem Nietzsche tinha conhecimento crítico (por meio sobretudo de um artigo de Rudolf Haym) de um problema clássico da filosofia de Schopenhauer: o paradoxo de Zeller (ou círculo vicioso), segundo o qual o intelecto – assimilado ao cérebro – aparece ao mesmo tempo como condição e condicionado pelo conhecimento (BARBERA, S. “Um sentido e incontáveis hieróglifos. Alguns motivos da polêmica de Nietzsche com Schopenhauer nos tempos de Leipzig e de Basileia”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 27, 2010, p. 13-50).

²⁰⁴ NIETZSCHE, F. *WL/VM*, p. 27.

²⁰⁵ NIETZSCHE, F. *WL/VM*, p. 29.

²⁰⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 19 [229]*, *KSA* 7, p. 492.

mas apenas a “formas” e “esquemas”, ou seja, “ele designa apenas as relações das coisas com os homens”²⁰⁷. Radicalizando a seu modo as palavras do Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*²⁰⁸, o jovem Nietzsche afirma que o homem só é capaz de enxergar na natureza aquilo que ele mesmo lá colocou:

Tudo o que há de maravilhoso, que precisamente nos assombra nas leis da natureza [...], assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, bem como na inviolabilidade das representações de tempo e espaço. Estas, no entanto, são produzidas em nós e a partir de nós [...] Toda regularidade que tanto nos impressiona na trajetória dos planetas e no processo químico coincide, no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas, de sorte que, com isso, impressionamos a nós mesmos²⁰⁹.

Ao conceber o conhecimento como um jogo no qual se procura aquilo que nós mesmos escondemos, Nietzsche pretende mostrar que a (convencionalmente chamada) verdade nada mais encerra do que um conjunto de relações antropomórficas. Os entusiastas da verdade desconhecem que “se acham profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho desliza apenas ao redor da superfície das coisas e vê ‘formas’, sua sensação não leva à verdade em nenhum lugar, mas antes se satisfaz em receber estímulos e tocar, por assim dizer, um teclado sobre o dorso das coisas”²¹⁰. Desse modo, o jovem Nietzsche acaba por se filiar a uma tradição – questionável, sem dúvida, e da qual Schopenhauer também faz parte – que ressalta sobretudo o caráter ilusório do fenômeno kantiano.

Por meio dessas considerações, avançamos mais um passo rumo a uma melhor compreensão da crítica efetuada pelo jovem Nietzsche à formação em seu tempo. Percebemos que ao conhecimento não apenas foi negado o papel de alvo último da cultura, devendo estar submetido ao domínio da vida, como também a própria noção de verdade foi destronada ao revelar-se sua origem impura. A partir daí, cabe perguntar: se

²⁰⁷ NIETZSCHE, F. *WL/VM*, p. 31.

²⁰⁸ Referimo-nos àquela passagem na qual Kant alude à “mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Caloute Gulbenkian, 2001, p. 21).

²⁰⁹ NIETZSCHE, F. *WL/VM*, p. 44.

²¹⁰ NIETZSCHE, F. *WL/VM*, p. 28.

não perseguir a verdade, qual seria o objetivo da filosofia no pensamento nietzschiano do primeiro período?

O rebaixamento do estatuto da verdade conduz à suspeita de que ela não mais poderá ser apresentada como alvo capital e fio condutor da filosofia: “O filósofo busca a verdade? Não; se fosse assim, ele se importaria mais com a certeza”²¹¹. Como esse destronamento da verdade tinha como antecedente o estabelecimento de uma hierarquia entre conhecimento e vida, na qual o lugar de comando era destinado à última, talvez já tenhamos uma pista donde devemos buscar o novo fio condutor.

Lembremos o lema que Nietzsche atribuía àquela ciência histórica que ansiava pelo acúmulo de conhecimentos e pela objetividade pura: “surja a verdade, pereça a vida”²¹². Lembremos também como o excesso de sentido histórico trazia consigo um efeito mortificante, a ponto de “as doutrinas do vir a ser soberano” serem descritas como “verdadeiras, mas letais”²¹³. Por último, lembremos como vimos a figura da sabedoria ser defendida, em oposição à ciência, justamente por seu estreito vínculo com a vida. Assim, percebemos que em todo o percurso até aqui, o lugar de comando sempre esteve destinado à vida. A verdade almejada pela ciência, em contrapartida, é descrita como fria e sem consequências: seu efeito paralisante opõe-se à vida. Por isso, após a revelação de sua origem bastarda e da análise das consequências nocivas de uma formação em que ela reina soberana, a verdade *a fortiori* perderá seu papel de protagonista.

Contudo, já desde o período de juventude, podemos dizer que a noção de verdade aparece de modo polissêmico em Nietzsche. Aquém das críticas à verdade mortificante da ciência, em alguns momentos o filósofo aponta para uma realocação da noção de verdade ou, ao menos, do impulso à verdade. Por meio dessa concepção, a verdade conservaria seus direitos de cidadania, mas destronada da posição de soberana: estaria agora submetida à justiça. Pois, segundo o filósofo, “ninguém faz jus em um grau mais elevado à nossa veneração do que aquele que possui o impulso e a força para a justiça. Pois nela unificam-se e escondem-se as mais elevadas e raras virtudes [...] A

²¹¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 19 [254]*, KSA 7, p. 499.

²¹² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 32.

²¹³ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 84.

mão do justo, que é autorizado a julgar, não treme mais quando segura a balança”²¹⁴. Será o juiz, e não o mero detentor do conhecimento, o “exemplar mais venerável do gênero humano”:

Pois ele quer a verdade, só que não apenas como um conhecimento frio e sem consequências, mas como uma juíza que ordena e pune, a verdade não como posse egoísta do indivíduo [...] em uma palavra, a verdade como tribunal do mundo e como algo inteiramente diverso da presa capturada e do prazer de um único caçador. Apenas na medida em que o veraz quer incondicionalmente ser justo, a aspiração à verdade, tão impensadamente glorificada por toda parte, se torna algo grandioso [...] Aqueles ‘servidores da verdade’ que não possuem nem a força nem a vontade de julgar e que se colocam a tarefa de buscar o ‘conhecimento puro, sem consequências’, ou, mais distintamente, a verdade da qual nada provém. Há muitas verdades indiferentes. Há problemas cujo julgamento correto não exige nem mesmo superação, para não se falar de sacrifício. Em um tal âmbito indiferente e inofensivo, um homem pode muito bem se tornar um demônio frio do conhecimento; e, apesar disto! Mesmo se, em épocas especialmente favoráveis, batalhões inteiros de eruditos e de pesquisadores se transformassem em tais demônios, sempre permaneceria infelizmente possível que uma tal época sofra da falta de uma justiça rigorosa e grandiosa, em suma, do cerne mais nobre da assim chamada pulsão para a verdade²¹⁵.

Ao contrário da verdade orientadora da ciência e avessa à vida, esse impulso para a verdade nos conduzirá agora a um “tribunal do mundo”. A fim de compreendê-lo, devemos nos colocar as questões daí decorrentes: quem está autorizado a julgar, ou seja, quem é o juiz desse tribunal? E afinal, o que está sendo julgado? Com tais perguntas em mente, tentemos doravante nos aproximar da concepção de filosofia no jovem Nietzsche.

²¹⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 48.

²¹⁵ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 49-50.

Capítulo 3 – A filosofia

Nos dois capítulos anteriores, vimos como o jovem Nietzsche servia-se em diversos momentos de instrumentos oriundos da filosofia de Schopenhauer para confeccionar sua concepção estética e sua crítica à ciência. Porém, vimos igualmente como ambas as operações culminavam num resultado avesso ao pensamento schopenhaueriano: a arte encontrava sua função na afirmação da vida; já a ciência, por sua vez, era criticada justamente por seu caráter nocivo à vida. Neste capítulo pretendemos apontar o modo como o jovem Nietzsche herda de Schopenhauer uma delimitação da questão principal da filosofia. Desse modo, começaremos a entender como é possível ao filósofo da vontade de potência, ao mesmo tempo, partir de pressupostos schopenhauerianos e chegar a conclusões aparentemente tão contrárias ao pensamento de seu antecessor.

A fim de nos aproximarmos da operação schopenhaueriana que delimita o domínio da verdadeira filosofia (operação que virá a ser herdada por Nietzsche), tomemos inicialmente o caminho inverso e vejamos o que seria uma “pseudofilosofia”. Por essa via, perceberemos que o jovem Nietzsche é tributário de Schopenhauer acerca de uma visão pejorativa em relação à chamada filosofia universitária. Por contraste, essa crítica a uma pseudofilosofia acabará nos aproximando da “verdadeira filosofia”.

3.1 A filosofia universitária

Como vimos no capítulo anterior, Schopenhauer concebe o filósofo como possuidor do gênio. Compreendemos também que a principal distinção do gênio em relação ao homem ordinário residia em seu modo de consideração: o gênio era capaz da consideração desinteressada. Assim, o verdadeiro filósofo deve constituir seu pensamento isento de qualquer interesse²¹⁶. Esse pressuposto estará na raiz da crítica à

²¹⁶ Afirma Schopenhauer em *Sobre a filosofia e seu método*: “Para se filosofar propriamente, a mente deve estar verdadeiramente ociosa: ela não deve perseguir nenhuma finalidade e não deve ser guiada pela vontade, mas entregar-se desinteressadamente ao aprendizado que o mundo intuitivo e a própria consciência lhe oferece. – Professores de filosofia, ao contrário, estão preocupados com seu próprio proveito, com sua vantagem pessoal e o que a ela conduz: aí está para eles a seriedade. Por isso não veem tantas coisas claras e não chegam uma única vez sequer ao esclarecimento sobre os problemas da

filosofia universitária. Numa crítica que deve ser contextualizada na organização universitária alemã do século XIX, Schopenhauer aponta uma contradição estrutural na origem da filosofia acadêmica. Afinal, ao filósofo universitário está desde sempre vedada a possibilidade do pensar desinteressado: sendo funcionário do Estado, ele está necessariamente submetido aos interesses de seu empregador. Opondo-se à “filosofia a serviço do governo”, diz Schopenhauer: “um governo não pagará pessoas para que contradigam direta ou mesmo indiretamente aquilo que faz apregoar em todos os púlpitos por milhares de sacerdotes ou professores de religião por ele empregados”²¹⁷.

Dadas as constantes relações entre Estado e religião, o professor de filosofia encontrava-se submetido também aos interesses da religião estatal. É essa ausência de independência que Schopenhauer denuncia: “enquanto a Igreja existir, só poderá ser ensinada nas universidades uma filosofia que, composta em total consideração para com a religião do Estado, caminhe, no essencial, paralelamente a ela, e que portanto [...] de fato nada mais seja, no fundo e no principal, que uma paráfrase e uma apologia da religião do Estado”²¹⁸.

Para Schopenhauer, nada exprime melhor “os fins estatais da filosofia universitária” do que o pensamento hegeliano. Afinal, como já mencionamos, o hegelianismo (sob a óptica schopenhaueriana) fez com que “todo o fim da existência humana se absorvesse no Estado”²¹⁹. Com isso, a filosofia universitária não apenas deixaria de contrariar os interesses de seu empregador, como também lhe dedicaria os mais significativos encômios. Já que “pago pelo Estado e para fins do Estado”, em Hegel o filósofo universitário encontra-se com sua mais genuína tarefa, fazendo “apoteose do Estado”²²⁰.

Vinculada a essa afirmação do Estado como última destinação humana, Schopenhauer volta novamente suas críticas à concepção hegeliana da história: agora no contexto do ataque à filosofia universitária, trata-se de criticar a própria noção de história da filosofia. O filósofo de Danzig opõe-se à “presunção dos historiógrafos hegelianos da filosofia” de apresentar uma sucessão necessária entre os diversos

filosofia” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*. São Paulo: Hedra, 2010, p. 30-31. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos).

²¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 4.

²¹⁸ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 6.

²¹⁹ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 17.

²²⁰ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 27.

sistemas: “com isso, então, o senhor professor, numa posição confortável, olha todos os outros de cima, quando deles não ri”²²¹. Schopenhauer adverte que jamais se deve confundir a história da filosofia com a verdadeira filosofia. Afinal, a filosofia, como atividade genial, surge da “observação das próprias coisas: pois somente ela é a fonte viva sempre presente e sempre à mão”²²². Já em relação à história da filosofia, diz Schopenhauer: “ler, em vez das próprias obras dos filósofos, variadas exposições de suas doutrinas ou a história da filosofia em geral é o mesmo que querermos que alguém mastigue a comida para nós”²²³.

O hegelianismo, descrito como uma filosofia da história (geradora de uma concepção nociva de história da filosofia) que culmina na apoteose do Estado, seria o momento emblemático da filosofia universitária. Eis por que Schopenhauer pode descrever o pensamento hegeliano como a “mais cintilante filosofia de cátedra que já rendeu salários e honorários”²²⁴. A fim de ressaltar o caráter interessado da filosofia universitária (e, portanto, antifilosófico por excelência), afirma Schopenhauer: “sua verdadeira seriedade consiste em ganhar com honra um honesto meio de subsistência para si, para sua mulher e para seus filhos, como também gozar de um certo prestígio junto às pessoas”²²⁵.

A questão fundamental a permear a crítica schopenhaueriana à filosofia universitária é a busca pelo estatuto da verdadeira filosofia. Se não o professor de filosofia, trata-se de saber quem é o verdadeiro filósofo. Por exclusão da “pseudofilosofia”, pretende-se aproximar da especificidade do pensamento filosófico²²⁶. Vejamos agora como o jovem Nietzsche seguirá, a seu modo, esse percurso crítico à filosofia universitária²²⁷.

²²¹ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 93.

²²² SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*, p. 35.

²²³ SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 21. Tradução de Maria Lúcia Cacciola.

²²⁴ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 12.

²²⁵ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 6-7.

²²⁶ Na *Apresentação* da edição brasileira do ensaio *Sobre a filosofia universitária*, Cacciola e Suzuki afirmam com precisão: “Está em jogo o estatuto da filosofia. A filosofia universitária é o fundo diante do qual, por contraste, Schopenhauer delineia o que é para ele a filosofia verdadeira. É o papel do filósofo que está em questão [...] Importa destacar a especificidade do saber filosófico e sua relação com os demais saberes: as ciências, a arte e, acima de tudo, a teologia” (SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. VII-VIII).

²²⁷ Neste sentido: “Uma aproximação entre a terceira *Extemporânea* e *Sobre a filosofia universitária* nos mostrará que a briga de Schopenhauer contra a filosofia universitária de seu tempo era também a de

As relações entre Estado e filosofia serão igualmente criticadas por Nietzsche, que se vê como continuador da crítica schopenhaueriana à filosofia universitária: “nada se opõe mais à geração e perpetuação dos grandes filósofos por natureza do que os maus filósofos por graça do Estado [...] Schopenhauer, em seu famoso tratado sobre a filosofia universitária, lançou primeiramente o olhar sobre isso”²²⁸. Após analisar a organização dos estabelecimentos superiores de ensino de sua época, afirma o filósofo dionisíaco: “essas concessões da filosofia ao Estado atualmente já vão muito longe”²²⁹. Tal como em Schopenhauer, a conversão da filosofia numa profissão, na qual o professor torna-se um funcionário estatal, é igualmente alvo de suspeita na pena do jovem Nietzsche: “aquela ‘liberdade’ com a qual agora o Estado contempla alguns homens em nome da filosofia já não é nenhuma liberdade, mas um emprego que alimenta seu homem. A promoção da filosofia, portanto, consiste apenas em que hoje em dia pelo menos a certo número de homens é possibilitado pelo Estado viver de sua filosofia, fazer dela um ganha-pão [*Broderwerb*]”²³⁰. Desse modo, o professor de filosofia será encarado como espécie particular de um gênero com o qual já nos familiarizamos: o erudito.

Como bom erudito, o filósofo universitário manterá relações intrínsecas com a história. Novamente na esteira de Schopenhauer, Nietzsche criticará o modo como a história da filosofia é utilizada pela filosofia acadêmica. Uma “concessão altamente perigosa da filosofia ao Estado” ocorre quando ambos se aliam na intenção de fazer o “papel de erudição”, ensinando história da filosofia: “a história erudita do passado nunca foi a ocupação de um filósofo verdadeiro, nem na Índia nem na Grécia; e um professor de filosofia, se se ocupa com um trabalho dessa espécie, tende a aceitar que se diga dele, no melhor dos casos: é um competente filólogo, antiquário, conhecedor de línguas, historiador – mas nunca: é um filósofo”²³¹.

Segundo Nietzsche, porém, o expoente erudito entre os grandes filósofos não é Hegel, mas Kant²³². Típico representante da filosofia universitária, Kant seria

Nietzsche” (SALVIANO, J. “Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária”. *Cadernos Nietzsche*, nº 16, São Paulo, 2004, p. 87).

²²⁸ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 413.

²²⁹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 415.

²³⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 413-414.

²³¹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 416-417.

²³² Mesmo que Kant apareça geralmente mencionado como expoente da filosofia universitária na *Terceira Consideração Extemporânea*, Nietzsche não deixa, neste período, de acompanhar Schopenhauer nas duras críticas à “hegelharia” [*Hegelei*]. Assim, por exemplo, num fragmento de 1873, lê-se que um dos

“atencioso, submisso e, em sua relação com o Estado, sem grandeza”²³³. A contraposição à figura do filósofo universitário virá por meio de Schopenhauer, o legítimo educador. Com efeito, o jovem Nietzsche esclarece tal contraposição nas páginas da *Terceira Consideração Extemporânea*: “Kant consolidou-se na universidade, submeteu-se ao governo, permaneceu na aparência de uma fé religiosa, suportou viver entre colegas e estudantes: é natural, portanto, que seu exemplo produza sobretudo professores de universidade e professores de filosofia [...] Schopenhauer cercou-se menos das castas eruditas, afastou-se, buscou independência em relação ao Estado e à sociedade: esse é seu exemplo, seu modelo”²³⁴.

Assim como em Schopenhauer, o propósito maior de Nietzsche ao criticar a filosofia universitária será sempre distinguir entre uma verdadeira e uma pseudofilosofia. O caráter nocivo da filosofia universitária reside sobretudo em sua capacidade de, como impostora, travestir-se de legítima filosofia. Cultivando uma aparência filosófica, ela impede a “ação grandiosa da verdadeira filosofia”²³⁵. Afinal, a filosofia universitária produz apenas aquelas “verdades indiferentes”, tal como vimos serem produzidas pela ciência. Obedientes ao Estado ao qual estão subordinados, os professores de filosofia atuam como se no domínio da ciência pura: “a ‘verdade’, sobre a qual nossos professores de filosofia tanto discorrem, parece certamente ser algo bem mais sem pretensões, da qual não é necessário temer nenhuma desordem ou excentricidade: uma criatura fácil e confortável, que assegura a perpetuação de todos os poderes existentes pois não quer criar aborrecimentos a ninguém”²³⁶. Já na *Segunda Consideração Extemporânea* podíamos ver a crítica a essa tentativa de transformar a filosofia em ciência: “No interior da cultura [*Bildung*] histórica, caso queira ser mais do que um saber interiormente contido e sem efeitos, a filosofia não tem direito algum”²³⁷.

Ao rebaixarem sua dignidade, tornando-a (tal como uma ciência moderna) mera produtora de verdades indiferentes, os filósofos universitários “fazem da filosofia

“infortúnios” sofridos por David Strauss foi ter sido apoderado pela hegelharia, “num tempo em deveria ter sido guiado por um filósofo sério” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 27 [30]*, KSA 7, p. 595).

²³³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 414.

²³⁴ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 351.

²³⁵ Neste ponto, Nietzsche também segue a interpretação schopenhaueriana acerca do caráter nocivo da filosofia universitária: “pretensos filósofos se tornam meros parasitas da filosofia, mas parasitas que obstruem a ação de filósofos genuínos, opondo-se hostilmente a eles” (SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 29).

²³⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 351.

²³⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 44.

algo ridículo”. Eis sua consequência mais nefasta. Sendo assim, a tarefa assumida por Nietzsche será a de delimitar o campo da verdadeira filosofia: “é uma exigência para a cultura [*Kultur*] retirar da filosofia esse reconhecimento do Estado e da universidade e, sobretudo, dispensá-los absolutamente da tarefa, insolúvel para eles, de distinguir entre a verdadeira filosofia e a filosofia aparente [*wahrer und scheinbarer Philosophie*]”²³⁸. Esse será um dos principais propósitos de *Schopenhauer como educador*.

Ao adotar Schopenhauer como modelo, Nietzsche pretenderá, em última análise, reconduzir a filosofia à sua dignidade: “a filosofia na Alemanha deve cada vez mais desaprender a ser ‘ciência pura’; e eis aí justamente o exemplo do homem Schopenhauer”²³⁹. Quando lemos num fragmento póstumo que é “ridículo imaginá-lo numa universidade de hoje”²⁴⁰, percebemos que o caráter exemplar de Schopenhauer, para Nietzsche, ultrapassa o próprio sistema da Vontade: o exemplo encontra-se no homem²⁴¹. Assim, precisamos primeiro delinear a figura do verdadeiro filósofo. Para isso, cumpre-nos perseguir a seguinte questão: o que faz do homem Schopenhauer um modelo?

3.2 O filósofo

Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche deixa claro seu parâmetro ao reportar-se a um filósofo: “Estimo um filósofo na medida em que ele está em condições de servir como exemplo [...] Mas o exemplo deve ser dado pela vida visível [*sichtbare Leben*], e não apenas pelos livros”²⁴². Em conformidade com aquela supremacia da vida sobre a verdade, o caráter exemplar do filósofo educador não estará apenas em sua obra, mas sobretudo na vida. Objetivando discernir essa questão, atentemos para o papel do educador diante do discípulo.

²³⁸ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 421.422.

²³⁹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 351.

²⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 28 [6]*, KSA 7, p. 618.

²⁴¹ Michel Haar chega a afirmar que a devoção nietzschiana a Schopenhauer neste momento recaía antes sobre o filósofo, não sobre sua doutrina: “Todo o respeito direciona-se ao filósofo, à sua liberdade, à sua coragem, à sua força de caráter. Com efeito, já esta *III Extemporânea*, que devia inicialmente prestar homenagem a um grande pensador, permanece estranhamente discreta sobre as ideias desse herói do pensamento: apenas algumas alusões à sua doutrina!” (HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993, p. 66).

²⁴² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 350.

Segundo Nietzsche, o verdadeiro filósofo não será primeiramente um doutrinador, mas um libertador. Ele será capaz de extirpar as “ervas daninhas” e ministrar a luz e calor necessários para o florescimento de seu discípulo²⁴³. Sua intenção é formar um vivente. Entre diversas metáforas vitalistas, diz Nietzsche: “descrevo apenas a primeira impressão fisiológica suscitada em mim por Schopenhauer, essa irradiação da força [*Kraft*] mais interna de um ser natural para outro, que sobrevém ao primeiro e mais leve contato”²⁴⁴. Desse modo, o verdadeiro filósofo aparece como cultivador da atividade, da força. O antípoda de um erudito. Se o filósofo é considerado antes como homem, em sua relação com a vida, não como escritor ou doutrinador, é possível começarmos a vislumbrar o que Nietzsche tem em mente em passagens à primeira vista impactantes, como a seguinte: “um erudito nunca pode tornar-se filósofo; pois mesmo Kant não foi capaz disso, mas permaneceu até o fim, a despeito do ímpeto inato de seu gênio, como que em estado de crisálida”²⁴⁵.

O verdadeiro filósofo deve ser completamente independente do Estado. Seu domínio exclusivo, como gênio, é a cultura: “ocupo-me aqui de uma espécie de homens cuja teleologia visa a algo além do bem do Estado, os filósofos, e mesmo desses somente em vista de um mundo que por sua vez é completamente independente do bem do Estado, a cultura [*Cultur*]”²⁴⁶. Assim, o filósofo nunca pode se confundir com os eruditos, meros “professores de filosofia contentes com seu Estado”. Eis mais um dos motivos pelos quais Schopenhauer surge como exemplo de verdadeiro filósofo. Buscando as condições do surgimento do filósofo de Danzig, o jovem Nietzsche chega até mesmo a apontar como fator determinante a filiação de Schopenhauer a um pai que não era funcionário público ou intelectual, mas comerciante. Isso teria propiciado ao filósofo visitar diversos países estrangeiros, podendo “conhecer não os livros, mas os homens”. Além disso, o antinacionalismo schopenhaueriano é exemplar da

²⁴³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 341.

²⁴⁴ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 349.

²⁴⁵ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 409. No mesmo sentido, lê-se num fragmento póstumo: “Kant e Schopenhauer. A passagem de um a outro conduz a uma cultura mais livre” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 28 [2]*, *KSA 7*, p. 616). Kant certamente não se concebia como um mero erudito. Logo no início de seus *Prolegômenos a toda metafísica futura*, ressalta-se não apenas o aspecto meramente historiográfico do erudito (anticipando o parecer do jovem Nietzsche), como esse aspecto também aparece como distinto da verdadeira filosofia: “Há letrados [*Gelehrte*] para quem a história da filosofia (tanto antiga como moderna) é a sua própria filosofia: os presentes prolegômenos não são escritos para eles. Deverão aguardar que os que se esforçam para beber nas fontes da própria razão tenham terminado a sua tarefa, e será então a sua vez de informar o mundo do que se fez” (KANT. I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 11).

²⁴⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 365.

independência do verdadeiro filósofo em relação a seu Estado: “ele armou-se de indiferença a respeito das limitações nacionais; viveu na Inglaterra, França, Itália”. Afinal, Schopenhauer “não considerava uma honra ter nascido justamente entre os alemães”. Até mesmo a modesta teoria schopenhaueriana do Estado, concebido quase tão-somente em seu lado repressor e conservador de direitos, é interpretada por Nietzsche como positiva: “deve ser um signo de superioridade intelectual que alguém compreenda o Estado e seus deveres com tanta simplicidade”²⁴⁷.

Com efeito, todas as condições necessárias para o surgimento de um verdadeiro filósofo, o antípoda de um erudito, conjugam-se numa palavra: liberdade. Por isso, como vimos, o verdadeiro filósofo é concebido antes como um libertador, não um doutrinador. Num fragmento póstumo de 1874, lemos a seguinte afirmação sobre Schopenhauer: “Ele é o destruidor que liberta. O espírito livre”²⁴⁸. Tal espírito só pôde florescer livre da obrigação de “ganhar seu pão” para sobreviver, livre da “obediência ao Estado” e liberto da “estreiteza patriótica”²⁴⁹.

O exemplo fornecido pelo homem Schopenhauer relaciona-se também com a força demonstrada para se curar da doença que acometia seu tempo, combatendo nele o que havia de enfermigo. Como já vimos: “Assim lutou Schopenhauer, já desde a sua primeira juventude, contra o tempo, aquela madrastra indigna, expulsando-o de si purificou e curou [*heilte*] seu ser e reencontrou-se em sua devida saúde [*Gesundheit*] e pureza. Por isso, os escritos de Schopenhauer podem ser usados como um espelho do tempo; [...] nele tudo o que é contemporâneo torna-se visível como uma doença deformante”²⁵⁰. O jovem Nietzsche ressalta o caráter heroico que deve estar na origem de todo verdadeiro filósofo, já que é mister combater, numa empreitada solitária, o meio que o circunda: “a maneira de consideração filosófica consiste no desprezo pelo presente e pelo instantâneo”²⁵¹. Neste ponto, aliás, Nietzsche segue a opinião de Schopenhauer acerca de si mesmo. Afinal, em seu combate contra a “pseudofilosofia” de sua época, o filósofo de Danzig nunca cansou de ressaltar seu próprio caráter extemporâneo e solitário, louvando amiúde seu aspecto heroico. Assim, um dos sentidos

²⁴⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 408-409.

²⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34 [43]*, KSA 7, p. 807. Interessante notar como a figura do “espírito livre” [*Freigeist*] aparece aqui num contexto bastante diferenciado em relação a seu desenvolvimento posterior na obra nietzschiana.

²⁴⁹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 411.

²⁵⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 362.

²⁵¹ NIETZSCHE, F. *Sobre o pathos da verdade. FV/CP*, p. 26.

da atribuição do estatuto de educador a Schopenhauer deve-se à sua capacidade de, como verdadeiro filósofo, alertar para a miséria de seu próprio tempo: “Trata-se de explicar como todos podemos, por meio de Schopenhauer, nos educar contra nosso tempo - porque nós temos graças a ele a vantagem de conhecer efetivamente esse tempo”²⁵².

Já conhecemos o diagnóstico nietzschiano acerca da ausência de uma verdadeira cultura em sua época. A descoberta do verdadeiro filósofo permite também lançar luz sobre a relação entre filosofia e cultura. Segundo Nietzsche, o filósofo não poderia então cumprir sua verdadeira missão “porque falta uma cultura [*Cultur*] sólida”²⁵³. Assim, a figura do verdadeiro filósofo, representada por Schopenhauer, serve como instrumento – num movimento que já aparecia de certo modo em *O nascimento da tragédia*, embora Schopenhauer estivesse ainda vinculado a Kant e subsumido ao gênero da filosofia trágica – para auxiliar na busca por uma verdadeira cultura, que a ele corresponda:

[Há uma] ligação impossível da filosofia com aquilo que se proclama agora como a “cultura alemã” [...] Entretanto, há *um* conselho para dar aos alemães, se eles não se querem deixar confundir. A propósito de tudo o que chamam agora de “formação” [*Bildung*], eles devem perguntar: é *esta* a esperada cultura [*Kultur*] alemã, tão séria e criativa, tão cheia de soluções [*erlösend*] para o espírito alemão, tão purificadora para as virtudes alemãs que seu único filósofo deste século, Arthur Schopenhauer, deveria declarar-se partidário dela? Vocês têm aqui o filósofo – agora procurem a cultura que lhe pertence! E se puderem pressentir que tipo de cultura deve ser essa, que corresponde a tal filósofo, terão nesse pressentimento acerca de toda a sua formação e acerca de vocês mesmos, – o veredito!²⁵⁴

Na *Terceira Consideração Extemporânea* Schopenhauer será aproximado daquela figura do homem total engendrado pela cultura trágica, que vimos surgir em contraposição ao homem teórico oriundo da ciência socrática. Será nesse contexto que perceberemos melhor por que, segundo Nietzsche, o verdadeiro filósofo é exemplar como homem.

²⁵² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 363.

²⁵³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 29 [219]*, KSA 7, p. 717.

²⁵⁴ NIETZSCHE, F. *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã. FV/CP*, p. 61-62.

Nietzsche diz ter pressentido encontrar “aquele filósofo e educador que há longo tempo buscava” ao descobrir em Schopenhauer um “ser natural inteiro [*ganzes*], coerente, movente sobre seus próprios gonzo”²⁵⁵. Além disso, o filósofo dionisíaco descreve ter encontrado no solitário Schopenhauer o “homem sofredor” além do teórico²⁵⁶. Se lembrarmos a oposição entre ciência e sabedoria apresentada em *O nascimento da tragédia*, percebemos que a sabedoria trágica era superior à ciência socrática justamente por sua capacidade de incorporar a questão do sofrimento. Recusando o otimismo que impulsiona o homem teórico, o homem trágico era descrito como íntegro porque capaz de assumir a totalidade da experiência humana, até mesmo em sua dimensão absurda e trágica. Vemos agora essa figura do homem total ser novamente delineada em *Schopenhauer como educador*.

O filósofo de Danzig estaria “longe da neutralidade fria e desprezível do chamado homem de ciência, muito além de uma contemplação triste e aborrecida, oferecendo a si mesmo como a primeira vítima da verdade reconhecida e penetrado no sentido mais profundo da consciência dos sofrimentos que deverão nascer de sua veracidade”²⁵⁷. Mais uma vez, Nietzsche faz ressaltar a especificidade de Schopenhauer por meio de uma contraposição a Kant (como erudito moderno, Kant aproxima-se agora muito mais do homem teórico que do homem total, ao contrário de *O nascimento da tragédia*): “Quem acredita que com esta palavra sou injusto para com Kant não sabe o que é um filósofo, ou seja, não somente um grande pensador, mas também um homem efetivo [*wirklicher Mann*]; e quando alguma vez de um erudito fez-se um homem efetivo?”²⁵⁸. É essa condição de homem efetivo – à qual pertence o verdadeiro filósofo e confunde-se com aquele homem total – o exemplo maior de Schopenhauer. Neste sentido, o autor d’*O mundo como Vontade e Representação* será apresentado pelo jovem Nietzsche como um “homem forte e inteiro no sofrer e desejar, e não apenas uma máquina matraqueante de pensar e calcular”²⁵⁹.

A condição de homem integral permitiu a Schopenhauer, finalmente, seu maior diferencial em relação ao erudito: “essa é sua grandeza: ter se colocado em face da vida como um todo, a fim de interpretá-la como todo [*dem Bild des Lebens als einem Ganzen*]

²⁵⁵ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 350.

²⁵⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 353.

²⁵⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 372.

²⁵⁸ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 409-410.

²⁵⁹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 355.

sich gegenüberstellte, um es als Ganzes zu deuten”²⁶⁰. Nisso, acima de tudo, ele difere radicalmente de toda a pretensa filosofia de sua época.

Assim como vimos no homem teórico socrático, o pseudofilósofo só pode ter uma imagem atrofiada da vida. Preso à história e submetido aos interesses de seu Estado, reduzido a uma experiência empobrecida, ele não vive efetivamente. O mesmo não ocorre com o homem total, do qual o verdadeiro filósofo é um exemplar. Segundo Nietzsche, os verdadeiros pensadores “se movem e vivem efetivamente [*leben wirklich*]”²⁶¹.

Ao contrário do filósofo acadêmico, o caráter exemplar do verdadeiro filósofo não reside apenas em sua doutrina. Por isso, vemos Nietzsche lamentar que seu contato com Schopenhauer tenha se dado apenas por meio dos livros (“uma grande carência”). Afinal, o educador será encontrado acima de tudo no homem, não apenas no escritor: “eu me esforçava o quanto mais para ver através do livro e me representar o homem vivente [*lebendigen Menschen*], do qual eu teria de ler o grande testamento e que prometia escolher como seus herdeiros aqueles que quisessem e pudessem ser, mais que apenas leitores, seus filhos e discípulos [*Zöglinge*]”²⁶². A relação do discípulo com tal educador dirá respeito fundamentalmente à vida, não apenas a uma doutrina.

Segundo o diagnóstico nietzschiano, a filosofia, numa “época que sofre de cultura geral”, permanece uma “tagarelice inofensiva entre velhos acadêmicos e crianças”, produzindo apenas aquelas verdades indiferentes geradas pela ciência. Nessa época, “ninguém deve ousar cumprir a lei da filosofia em si, ninguém vive filosoficamente”²⁶³. É justamente por ter escapado a esse obstáculo que Schopenhauer assume a condição de educador: “o homem de Schopenhauer [...] vive verdadeiramente [*lebt wahr*]”²⁶⁴.

A partir de sua condição de homem total, o verdadeiro filósofo pode colocar-se diante daquela imagem da vida como um todo. Tendo isso em mente, começaremos a nos aproximar do cerne de uma concepção schopenhaueriana essencial para o jovem Nietzsche. Apenas o verdadeiro filósofo, por se relacionar de modo integral com a vida,

²⁶⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 356.

²⁶¹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 349.

²⁶² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 350.

²⁶³ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 43.

²⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34[4]*, *KSA* 7, p. 793.

tem condições de se colocar o efetivo tema filosófico, qual seja, a vida, a existência. Dirá Nietzsche: “Pensemos no olho do filósofo posto sobre a existência [*Dasein*]: ele quer determinar o valor da existência de modo novo. Pois este foi o trabalho próprio [*eingenthümliche Arbeit*] dos grandes pensadores – ser o legislador da medida, da moeda e do peso das coisas”²⁶⁵.

Para o jovem Nietzsche, ao filósofo caberá sobretudo determinar o valor da existência. Após distanciar-se exaustivamente da filosofia universitária de sua época, Nietzsche vincula-se a Schopenhauer num ponto central: conceber o valor da vida como a questão filosófica por excelência. É a vida que será julgada pelo filósofo, esse grande juiz. Assim, elucida-se mais uma vez a importância da contraposição entre os modernos e os gregos pré-socráticos: “o juízo dos antigos filósofos gregos sobre o valor da existência [*Werth des Daseins*] diz tão mais que um juízo moderno porque os gregos tinham diante de si e em torno de si a vida mesma em uma exuberante perfeição”²⁶⁶. Igualmente, ao considerarmos a interpretação nietzschiana acerca da formação mortificadora de sua época, é possível entender por que é dito em *Schopenhauer como educador*: “Um pensador moderno [...] sempre sofrerá de um desejo não cumprido: exigirá antes que lhe mostrem outra vez vida, vida verdadeira, vermelha, sadia, para que então emita sua sentença sobre ela. Ao menos para si mesmo, ele considerará necessário ser um homem vivo, antes de poder acreditar ser um juiz justo”. Portanto, aqui se encontra a última palavra acerca do pseudofilósofo: o fruto de uma época doente será necessariamente incapaz de exercer a tarefa filosófica fundamental, condenar ou absolver a vida. Entre os modernos, apenas Schopenhauer, curando-se de seu tempo, foi capaz de erigir-se realmente à altura do “filósofo, isto é, o juiz da vida”²⁶⁷.

²⁶⁵ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 360.

²⁶⁶ Neste sentido, ilustrativas são as palavras de Gilles Deleuze sobre a relação entre pensamento e vida nos filósofos pré-socráticos: “Esta imagem do filósofo também é a mais velha, a mais antiga. É a do pensador pré-socrático, ‘fisiólogo’ e artista, intérprete e avaliador do mundo. Como compreender esta intimidade do futuro e do original? O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Esta qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida. Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida *ativa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida. Já nem sequer temos ideia desta unidade pré-socrática. Só temos exemplos em que o pensamento contém e mutila a vida, torna-a sensata, e em que a vida se desforra perturbando o pensamento e perdendo-se com ele” (DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, p. 17-18).

²⁶⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 361-362.

3.3 O valor da vida como questão fundamental

Para Schopenhauer, a questão central a ser posta pela filosofia não se encerra na história ou na política. Já o vimos anteriormente rejeitar a “forma histórica de filosofar”, afirmando que “está infinitamente distante do conhecimento filosófico do mundo quem imagina poder conceber a essência dele historicamente”²⁶⁸. Vimo-lo igualmente criticar a “pseudofilosofia” hegeliana por sustentar uma doutrina em que, ao afirmar que “a destinação do homem se perfaz no Estado”, “a meta superior de nossa existência se oculta a nossos olhos”²⁶⁹. Livre da influência do Estado, a verdadeira filosofia dirigirá suas forças para o “problema incomparavelmente mais importante de todos”²⁷⁰, a saber, o problema da existência. Ao contrário do filósofo universitário, “o verdadeiro filósofo busca a chave para a existência”²⁷¹. A autêntica filosofia é gerada por “cabeças seriamente tomadas pela condição de nossa existência”²⁷². Assim, no ensaio *Sobre a filosofia universitária*, vemos a “filosofia pura” ser radicalmente diferenciada da “filosofia aplicada” produzida pela academia. Schopenhauer alude a uma “assustadora seriedade [*Ernst*] com que o problema da existência [*Problem des Daseins*] toma conta do verdadeiro pensador”²⁷³. Mas como devemos compreender esse problema da existência, que figura como questão capital da verdadeira filosofia?

Lembremos que, quando abordamos a noção de gênio, havíamos visto Schopenhauer caracterizar o “autêntico modo de consideração filosófico” como desinteressado. Semelhante à arte, a filosofia dedica-se ao Quê [*Was*] do mundo, aquilo que independe de qualquer relação. Lembremos ainda que o filósofo, como “homem genial”, era capaz de deter-se na “consideração da vida mesma”²⁷⁴. Essa busca da verdadeira filosofia pelo *Was* do mundo e essa capacidade do filósofo de considerar a vida mesma unir-se-ão por meio da noção de Vontade.

O Quê do mundo, o alvo procurado pela genuína filosofia, só pode ser a Vontade: “só a Vontade é; ela é a coisa-em-si, a fonte de todos os fenômenos”²⁷⁵. Além disso, na filosofia schopenhaueriana essa Vontade será necessariamente sinônimo de

²⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 53, p. 356.

²⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 27.

²⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 69.

²⁷¹ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 7.

²⁷² SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 67.

²⁷³ SCHOPENHAUER, A. *SFU*, p. 35.

²⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 36, p. 257.

²⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 35, p. 252.

Vontade de vida: “é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos ‘a Vontade’, dizemos ‘a Vontade de vida’” [*Wille zum Leben*]. Vontade e vida são noções inseparáveis: “Como a Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existirá vida”²⁷⁶.

Portanto, abordar o problema da existência será de alguma forma interpelar a vida²⁷⁷, ou “considerar na existência [*Dasein*] humana o destino secreto e essencial da Vontade”²⁷⁸. Mas onde encontraremos, afinal, aquela “seriedade” que toma conta do verdadeiro filósofo quando confrontado com o problema da existência?

Na transição para o livro IV d’*O mundo como Vontade e Representação*, lemos: “para o sério [*Ernst*] queremos nos dirigir, agora, no próximo livro”²⁷⁹. A seguir, Schopenhauer inicia esse livro com os seguintes dizeres: “A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente”²⁸⁰. Segundo o filósofo de Danzig, o livro d’*O mundo* dedicado à ação humana “deve provar-se como o mais significativo [*wichtigste*] de todos”²⁸¹. Tal primazia encontra seu fundamento no modo principal como a ação humana é abordada: seu tema central será o próprio problema da existência. O último livro d’*O mundo* tratará, como questão capital, do “valor ou ausência de valor da existência, da salvação ou da perdição [*Wert oder Unwert eines Daseins, wo es Heil oder Verdammnis gilt*]”²⁸².

Valor e ausência de valor da existência referem-se, respectivamente, à afirmação ou negação da Vontade de vida. Ambas têm como condição o conhecimento metafísico da Vontade. Como vimos anteriormente, a Vontade era descoberta por meio

²⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 358.

²⁷⁷ Nas palavras de Matthias Kossler: “Essa reflexão, o pensar sobre a vida, é a atividade genuinamente filosófica. Como Schopenhauer explica nas conhecidas exposições sobre a necessidade metafísica do homem, este se distingue em relação a todos os outros seres pelo fato de que para ele a vida não se entende por si mesma, mas torna-se um ‘problema’”. (KOSSLER, M. “‘A vida é apenas um espelho’ – o conceito de crítico de vida de Schopenhauer”. In: *ethic@* - Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012, p. 18).

²⁷⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 56, p. 400.

²⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 52, p. 350.

²⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 53, p. 353.

²⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 53, p. 354. Literalmente, “o mais importante de todos”.

²⁸² SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 53, p. 353.

da experiência interna, através da autoconsciência da identidade entre atos corporais e atos volitivos. Em seguida, valendo-se de uma analogia, ela era apresentada como essência íntima de todos os fenômenos. Tal conhecimento é condição de sua afirmação ou negação.

A afirmação da vontade surgirá quando houver uma coincidência entre conhecer e querer, no que diz respeito à vida: “quando a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada”²⁸³. O afirmador da Vontade é aquele que, mesmo tendo sido capaz de conhecer a vida em sua essência, deseja-a de modo incondicional. Já a negação ocorre quando a Vontade volta-se contra si própria: aquele mesmo conhecimento conduz agora à aniquilação do querer, tornando-se um quietivo da Vontade. Segundo o filósofo, após o “conhecimento perfeitamente adequado de sua própria essência”, a Vontade ou “quer o mesmo que antes queria, porém cega e desconhecendo-se, e assim o conhecimento lhe permanece sempre um motivo [...] ou, ao contrário, esse conhecimento se lhe torna um quietivo, silenciando e suprimindo todo querer. Tem-se aí a afirmação ou negação da Vontade de vida”²⁸⁴.

A negação da Vontade é apresentada por Schopenhauer como a única e verdadeira cura para o sofrimento radical do mundo: “negação da Vontade de vida, ou – é o mesmo – a resignação completa, a santidade [...] salvação [*Heil*] verdadeira, redenção [*Erlösung*] da vida e do sofrimento”²⁸⁵. E já que a essência do mundo é descoberta simplesmente como um querer cego, em sua negação não se trata de aniquilar qualquer substância, mas do mero ato de não-querer²⁸⁶.

Uma consequência importante que devemos retirar dessas reflexões é: “como o que a Vontade sempre quer é a vida”²⁸⁷, a afirmação ou negação da Vontade significa imediatamente a afirmação ou negação da vida. Isso fica claro a partir de algumas passagens d’*O mundo*, tais como “a vida, cuja afirmação ou negação é o nosso problema”²⁸⁸, ou “dirigirmos nosso olhar para a vida mesma, cujo querer ou não-querer

²⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 369.

²⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 56, p. 397.

²⁸⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 68, p. 503.

²⁸⁶ SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena II*, § 161, p. 368.

²⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 359.

²⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 370.

é a grande questão”²⁸⁹. Portanto, a questão da afirmação ou negação da vida aparece como o ponto culminante do pensamento schopenhaueriano. Em regime de verdadeira filosofia, tal “problema da existência” assume o papel principal.

O jovem Nietzsche elogiará esse cenário filosófico montado por Schopenhauer. Na *Terceira Consideração Extemporânea* lemos, por exemplo, que a alma schopenhaueriana repousa numa altura elevada, lá onde a “constituição fundamental das coisas exprime-se” [*Grund Beschaffenheit der Dinge*], sobre os “prodigiosos hieróglifos da existência” [*Bilderschrift des Daseins*]²⁹⁰. Num fragmento de 1873, o filósofo educador é louvado por privilegiar a questão da existência: “infinita é sua grandeza por ter voltado a alcançar o fundo da existência [*Grund des Daseins*], sem abstrações eruditas [...] Schopenhauer está em contradição com tudo o que hoje se considera ‘cultura’ [*Kultur*] [...] Ele é um destruidor das forças hostis à cultura, voltando a abrir os fundamentos profundos da existência”²⁹¹.

Portanto, no sustentáculo da *Kultur* reside a questão da existência. O gênio, meta única da verdadeira cultura, deve ser capaz de problematizar a vida. Nietzsche descreve do seguinte modo o encontro de Schopenhauer com seu gênio: “o segredo de seu ser foi-lhe agora revelado [...] ele agora voltava seu olho destemido à questão ‘o que vale em geral a vida?’ [*was ist das Leben überhaupt werth?*]”²⁹². O educador é elogiado sobretudo por sua delimitação da principal tarefa da filosofia. Ao contrário do pensamento de seu tempo, o filósofo de Danzig “captou firmemente no olho a pintura universal da vida e da existência”. Enquanto os eruditos prendiam-se apenas aos materiais constituintes das telas e suas cores, a filosofia schopenhaueriana clamava por uma “imagem-de-conjunto reguladora”. Assim, “Schopenhauer é grande por ter perseguido aquela imagem, como Hamlet perseguiu o espírito, sem se deixar distrair”²⁹³.

Estabelecer como questão filosófica fundamental a afirmação ou negação da vida, interpretadas como salvação ou perdição, significa ao mesmo tempo ressaltar a irredutibilidade da existência individual diante de grandes coletividades, tais como o processo histórico e o Estado. Também neste ponto Schopenhauer contrariou

²⁸⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 56, p. 397.

²⁹⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 381.

²⁹¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 28[6]*, KSA 7, p. 618-619.

²⁹² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 363.

²⁹³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 356-357.

francamente a filosofia de seu período, assaz dominada pelo hegelianismo. O jovem Nietzsche vê nisso uma operação decisiva²⁹⁴. A questão da vida só pode ser colocada a partir de uma existência singular: “Todas essas generalidades alheiam-te de ti mesmo [...] Em ti está dado o enigma da existência [*Räthsel des Daseins*]: nada pode solucioná-lo pra ti, somente tu podes fazê-lo”²⁹⁵.

De certo modo, Nietzsche seguirá essa configuração filosófica engendrada por Schopenhauer. É assim que o vemos criticar o pensamento de seu tempo por situar a salvação [*Heil*] no processo histórico, pretendendo “fazer da história a verdadeira libertação da vida”²⁹⁶. A relevância do “problema da existência” emerge por meio de uma crítica a todo e qualquer pensamento que privilegie a questão política como primordial. Dirá Nietzsche: “Toda filosofia que acredita removido, ou até mesmo solucionado, o problema da existência [*Problem des Daseins*] através de um acontecimento político é uma filosofia de brinquedo e pseudofilosofia. Com muita frequência, desde que há mundo, foram fundados Estados [...] Como poderia uma inovação política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, habitantes satisfeitos da Terra?”²⁹⁷.

Segundo Nietzsche, a “divinização dos conceitos universais”, tais como Estado e processo do mundo, “tem a desvantagem de tornar menor a carga do indivíduo e diminuir sua responsabilidade”. Afinal, “se isso depende do Estado, então resta pouco ao indivíduo”²⁹⁸. Herdeiro do programa filosófico schopenhaueriano, o jovem Nietzsche tornará o problema da existência não apenas a questão filosófica por excelência, como também de responsabilidade inescapável do homem filosofante.

O autêntico filósofo deve ser capaz de confrontar-se com sua própria existência²⁹⁹. Mesmo atrapalhado pelas máscaras erguidas por instituições coletivas, ele

²⁹⁴ “Schopenhauer nos recordou algo que nós quase havíamos esquecido e, em todo caso, queríamos esquecer: que a vida do indivíduo não podia ter seu sentido sendo histórica, desaparecendo em qualquer espécie e nas configurações grandiosas e mutáveis da nação, do Estado e da sociedade [...] Quem é apenas histórico, não compreendeu a vida como lição [*das Leben als Lection*] e terá de aprendê-la novamente” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 34[32]*, KSA 7, p. 802).

²⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34[32]*, KSA 7, p. 802.

²⁹⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 338.

²⁹⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 365.

²⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento 29[74]*, KSA 7, p. 662.

²⁹⁹ “Temos de assumir para nós mesmos a responsabilidade de nossa existência [*Dasein*]; por isso queremos também nos comportar como os verdadeiros timoneiros dessa existência [*Dasein*], não permitindo que nossa existência [*Existenz*] pareça uma contingência sem pensamento [*Gedankenlosen*]” (NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 339).

não perde de vista seu alvo: “as instituições as mais vastas de nossa vida são feitas para nos esquivar de nossa autêntica tarefa” [*eigentlichen Aufgabe*]. Apenas aquele que é capaz de significar de algum modo a singularidade de sua existência torna-se um verdadeiro homem, assumindo sua condição metafísica e superando em si mesmo a animalidade: “cidades e Estados fundados [...] tudo isso é prolongamento da animalidade; como se o homem devesse propositalmente retroagir em sua formação [*Zurückgebildet*] e frustrar-se em sua condição metafísica [*Metaphysische Anlage*]”³⁰⁰.

O verdadeiro filósofo é extemporâneo porque percebe que seu tempo pretende desviá-lo de sua genuína tarefa: “todas as ordenações do homem são dispositivos montados para que a vida, em uma progressiva dispersão de pensamentos, não seja percebida”. Portanto, é a vida que deve aparecer como efetiva questão. Para isso, “ele precisa mergulhar na profundidade da existência [*Tiefe des Daseins*], com uma série de perguntas inabituais nos lábios: por que vivo? Que lição devo aprender da vida?”. Ao contrário de seus contemporâneos, contínuos personagens que assumem de bom grado seus papéis sociais determinados³⁰¹, o verdadeiro pensador não mais reduz sua existência singular a determinações gerais. A efetiva pergunta a ser colocada seria: “para que tu, indivíduo, estás aí, eu te pergunto e nenhum de vós nada diz, para justificar, mesmo que *a posteriori*, o sentido da tua existência [*Sinn deines Daseins*], de tal modo que tu mesmo antevejas uma meta [*Zweck*], um alvo [*Ziel*], um ‘para isso’, um elevado e nobre”³⁰².

Desse modo, ao filósofo cabe atravessar as ordenações gerais de sua época e colocar a questão do sentido de sua própria existência. Contudo, isso não significará uma recaída nietzschiana em qualquer espécie de individualismo. Alertar para a irreducibilidade da existência individual diante das grandes coletividades (como a história e o Estado) não significa reduzir o problema capital da filosofia à mera tematização do indivíduo. Afinal, se o que essas instituições nos impedem de pressentir é a vida, será sempre ela que deverá ser visada como questão principal.

Segundo a *Terceira Consideração Extemporânea*, o homem deve assumir sua tarefa metafísica porque lhe cabe o papel de redentor da natureza. Ele liberta-se de sua

³⁰⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 378-379.

³⁰¹ “Responderiam à pergunta ‘para que vives?’ rapidamente e com orgulho: ‘para me tornar um bom cidadão, ou erudito, ou homem de Estado’”(NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 373-374).

³⁰² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext II*, p. 84.

animalidade para conferir sentido à vida: “se a natureza inteira impulsiona-se [hinderängt] ao homem, ela dá assim a entender que ele é necessário para redimi-la da maldição da vida animal e que nele, enfim, a existência apresenta a ela mesma um espelho a partir do qual a vida não aparece mais sem sentido [Sinnlos] mas em sua significação metafísica”³⁰³. Seguindo as pegadas de Schopenhauer, o jovem Nietzsche concebe uma natureza que anseia por libertação. Sendo assim, a tarefa metafísica do “homem redentor” [Erlösenden] jamais poderá ser reduzida à sua condição individual. Redimindo a natureza ao libertar a si mesmo, sua meta é tanto individual quanto supraindividual.

Santo, artista e filósofo cumprirão o papel desse homem redentor, “essa humanização final e suprema à qual toda a natureza aspira e impulsiona”³⁰⁴. São eles que conferirão sentido à existência: “A natureza [...] Engendrando o filósofo e o artista ela quer tornar a existência inteligível e significativa [Dasein deutsam und bedeutsam] para os homens, certamente conforme seu impulso para sua própria necessidade de redenção [erlösungsbedürftigen]”³⁰⁵. Com isso, encontramos novamente diante da figura do gênio, que já vimos ser designado como a meta de toda verdadeira cultura. A questão da vida não pode ser reduzida à existência individual, embora dela necessariamente parta, pois se refere diretamente a um elemento supraindividual: a cultura. Tanto n’*O nascimento da tragédia* quanto na *Segunda Consideração Extemporânea* já víamos as noções de cultura e vida intimamente imbricadas, de tal modo que combater a favor da verdadeira cultura significava imediatamente afirmar a vida. Somente agora temos elementos para compreender melhor os motivos dessa imbricação:

A humanidade deve constantemente trabalhar para engendrar grandes homens – eis sua tarefa [Aufgabe], e nenhuma outra [...] Tomando consciência de sua finalidade [Zweck], a humanidade procurará e instaurará as circunstâncias favoráveis que permitirão o surgimento daqueles grandes homens redentores [erlösenden] [...] Trata-se de valor [Werth] e significação [Bedeutung]. Pois a questão é, com efeito, esta: como tua vida, que é vida individual, adquire o mais alto valor, a mais profunda significação? Como é ela menos desperdiçada? Certamente apenas na medida em que tu vives em benefício do exemplar o mais raro e mais precioso [Werthsvollsten], e não em

³⁰³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 378.

³⁰⁴ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 382.

³⁰⁵ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 404.

proveito do maior número, ou seja, daqueles que, tomados isoladamente, são os exemplares de menor valor [*Werthlosesten*]³⁰⁶.

O valor da existência individual remeterá necessariamente a algo superior, já que mensurada por seu esforço em prol da verdadeira cultura. Com efeito, individual e supraindividual se inter cruzam, ambos irredutíveis um ao outro, quando se trata da questão fundamental que deve conduzir todo verdadeiro filósofo: a questão do valor e da significação da vida. Eis por que Nietzsche poderá afirmar que a “exigência de toda grande filosofia [...] sempre diz unicamente: esta é a imagem de toda vida [*Bild alles Lebens*], aprende nela o sentido da tua vida [*Sinn deines Lebens*]. E vice-versa: lê apenas tua vida e aprende nela os hieróglifos da vida universal”³⁰⁷.

Se voltarmos um passo, veremos que dispomos agora de elementos para vislumbrar aquela relação entre o filósofo e o gênio. Lembremos que o filósofo era concebido na esfera do gênio, tal como o artista e o santo. O gênio, homem superior que perfaz a meta da verdadeira cultura, é designado por Nietzsche como “juiz e medidor de valor [*Werthmesser*] das coisas”³⁰⁸. Como gênio, o filósofo deverá ser especificamente o medidor do valor da existência, o “juiz da vida [*Richter des Lebens*]”³⁰⁹.

Já que a verdade foi destronada do papel de principal alvo filosófico, ela pode agora estar submetida à questão efetivamente central da filosofia: “o impulso à verdade [...] pergunta somente: o que vale em geral a existência?”. Assim, o jovem Nietzsche concebe os verdadeiros filósofos, sejam eles modernos ou pré-socráticos, como avaliadores da vida. Houve, por exemplo, um “juízo [*Urtheil*] dos antigos filósofos gregos sobre o valor da existência [*Werth des Daseins*]”³¹⁰. Toda filosofia genuína deve se ocupar sobretudo de propalar um veredito final sobre a vida, condenando-a ou absolvendo-a. Entre os modernos, essa tarefa foi assumida totalmente apenas pelo verdadeiro filósofo educador, Schopenhauer:

Ele havia visto algo ainda superior: uma terrível cena supramundana do julgamento, em que era pesada toda vida, mesmo a mais alta e perfeita, e

³⁰⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 384-385.

³⁰⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 357.

³⁰⁸ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 385.

³⁰⁹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 362.

³¹⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 361.

considerada leve demais: tinha visto o sagrado como juiz da existência [*Heiligen als Richter des Daseins*]. Não é possível determinar o quão cedo Schopenhauer deve ter visto essa imagem da vida [*Bild des Lebens*], e aliás precisamente assim como tentou pintá-la mais tarde em todos os seus escritos; pode-se demonstrar que o jovem, e desejaríamos acreditar que a criança, já havia tido essa visão descomunal [*ungeheure*]. Tudo de que ele se apropriou mais tarde, da vida e dos livros, de todos os reinos da ciência, era para ele quase que somente cor e meio de expressão; mesmo a filosofia de Kant foi adotada por ele, antes de tudo, como um extraordinário instrumento retórico, com que acreditava pronunciar-se ainda mais claramente sobre essa imagem: como também lhe servia para o mesmo fim, ocasionalmente, a mitologia budista e cristã. Para ele havia somente uma tarefa e cem mil meios para resolvê-la: um sentido e inúmeros hieróglifos para exprimi-lo³¹¹.

Com isso, podemos agora compreender o sentido daquele “tribunal do mundo”, do qual partimos. A realização mais importante de Schopenhauer foi restituir a filosofia à sua verdadeira dignidade, lutando contra o caráter nocivo da época. A principal marca do educador sobre o jovem Nietzsche não se deixa confundir, portanto, com quaisquer das doutrinas schopenhauerianas das quais o filósofo dionisíaco lançou mão pontualmente durante a constituição de seu pensamento de juventude. A maior herança deixada por Schopenhauer foi esse grande programa filosófico, singular em seu tempo: o estabelecimento de que a questão fundamental da filosofia deve ser, antes de tudo, avaliar a vida.

3.4 Vereditos antagônicos

Apesar dessa filiação fundamental, paira uma evidente oposição entre os pensamentos do jovem Nietzsche e de Schopenhauer. Se é certo que ambos assumem como principal tarefa da filosofia emitir uma sentença sobre o valor da vida, seus vereditos serão radicalmente antagônicos. Como vimos a partir da reconstrução do pessimismo estético e da crítica à ciência histórica, o jovem filósofo Nietzsche mostrou-se sempre um juiz destinado a absolver a vida, afirmando-a. Esse traço perpassa até mesmo *Schopenhauer como educador*: “o gênio mesmo é chamado agora para dizer se pode talvez justificar [*rechtfertigen*], como o fruto mais alto da vida, a vida em geral; o magistral homem criador deve responder à pergunta: ‘Afirmas, então, do modo mais profundo, essa existência? Ela te basta? Queres ser seu porta-voz, seu redentor

³¹¹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 410-411. Citado a partir da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (*Nietzsche: Obras incompletas*. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 78-79).

[*Erlöser*]? Pois basta um único Sim! verdadeiro de tua boca – e a vida, tão gravemente acusada, estará absolvida”³¹².

Já o filósofo de Danzig enveredara-se pelo caminho oposto. Embora, muitas vezes, não de modo expressamente anunciado. Ante a questão capital da encruzilhada entre afirmação ou negação da Vontade de vida, Schopenhauer elucida que sua filosofia é conduzida de modo meramente descritivo, não prescrevendo qualquer das duas ações: “Meu único fim, pois, só pode ser expor a afirmação e a negação, trazendo-as a conhecimento distinto da faculdade racional, sem prescrever nem recomendar uma ou outra”³¹³. Entretanto, mesmo sem lançar mão de um discurso prescritivo, o filósofo da Vontade parece não conceber de modo equânime aquelas duas ações fundamentais.

No parágrafo 65 d’*O mundo como Vontade e Representação*, por exemplo, Schopenhauer aproxima, “metafórica e figurativamente”, a negação da Vontade da antiga noção de *summum bonum*: “podemos chamar essa total auto-supressão e negação da Vontade de bem absoluto, *summum bonum*”³¹⁴. No interior da obra schopenhaueriana, a suposta mera exposição já nos permite reconhecer um juiz tendencioso, ávido pela condenação da vida. É assim que vemos, por exemplo, a concepção da afirmação da Vontade transformar-se durante as páginas do livro IV de sua obra magna.

Ao anunciar a afirmação e negação da Vontade de vida nos primeiros parágrafos do último livro d’*O mundo*, Schopenhauer frisa que ambas dependem daquele conhecimento metafísico da Vontade. Ambas estão no mesmo plano, como ações fundamentais. Nesse contexto, a afirmação da Vontade confunde-se com uma decisão resoluta pela vida. Tal universo persiste até o parágrafo 60 da obra. A partir daí, porém, o tratamento destinado à afirmação da Vontade parece se alterar. Subitamente, vemo-la ser concebida como uma atitude desprovida de conhecimento, típica do “homem natural”. Doravante, a afirmação da Vontade será cada vez mais confundida com o mero anseio pela conservação do corpo e pela procriação. Já nos *Suplementos ao Mundo como Vontade e Representação*, particularmente em seu capítulo 45, a afirmação da Vontade aparece designada apenas desse modo, confundida amiúde com a procriação e o desejo sexual: “A vida de um homem, com suas infinitas fadigas, suas

³¹² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 363.

³¹³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 370.

³¹⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 65, p. 462.

necessidades e dores, deve ser vista como a explicação e paráfrase do ato gerador, isto é, a afirmação decidida da Vontade de vida”. Ou ainda, “o encontro cheio de desejo entre os olhares de dois amantes: eles são a expressão mais pura da Vontade de vida em sua afirmação”³¹⁵. Sendo assim, devemos indagar se não haveria dois sentidos distintos da afirmação da Vontade no pensamento schopenhaueriano: um primeiro, que poderíamos designar como a afirmação da Vontade em sentido forte, apareceria sobretudo nos primeiros parágrafos do livro IV da obra magna; e um segundo, seu sentido fraco e mais consagrado, que apareceria, grosso modo, no restante da obra³¹⁶. Aceitemos isso ou não, é certo que o tratamento destinado à afirmação da Vontade oscila entre uma decisão resolvida pela vida a uma atitude que se aproxima da bestialidade. Mas é certamente a negação da Vontade que recebe a maior atenção do filósofo de Danzig.

Já no início da presente exposição, procurávamos apresentar em linhas gerais o pessimismo presente no pensamento schopenhaueriano. Embora não assumamos uma prescrição da negação da Vontade³¹⁷, o juiz Schopenhauer nunca deixou muitas dúvidas a respeito de seu veredito sobre o valor da existência: “nada temos a nos alegrar pela existência do mundo, e sim a nos afligir; - sua não-existência seria preferível a sua existência, ele é algo que fundamentalmente não deveria ser”³¹⁸. Em muitos momentos, o filósofo afirma que “a vida é um negócio que não cobre seus custos”³¹⁹. A partir dessa metáfora mercantil, a existência aparece apenas como um valor negativo, uma dívida: “a existência humana está longe de carregar o caráter de um dom, mas sim de uma dívida contraída”³²⁰. Desse modo, mesmo que a negação da Vontade não seja prescrita, ela será continuamente concebida como o “único e radical meio de cura [*einzigste radikale Heilmittel*]”³²¹. Afinal, já que a vida aparece como um valor negativo, trata-se sobretudo

³¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 45, p. 728.

³¹⁶ Algumas passagens schopenhauerianas permitem-nos cogitar que essa afirmação da Vontade em sentido forte possa ter deixado marcas na filosofia madura de Nietzsche. Em determinado momento da exposição, Schopenhauer refere-se ao afirmador da Vontade como “um homem que assimilasse firmemente em seu modo de pensar as verdades até agora referidas e, ao mesmo tempo, [...] na vida encontrasse satisfação e de bom grado nela se deleitasse, e, ainda, por calma ponderação, desejasse que o decurso de sua vida, tal qual até então experienciado, devesse ser de duração infinita ou de retorno sempre novo... [*immer neuer Wiederkehr*]” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 368).

³¹⁷ Concebida como salvação, a negação da Vontade jamais poderia ser explicitamente prescrita por Schopenhauer. Afinal, ela está alheia a qualquer deliberação humana, referindo-se ao destino da própria Vontade e apresentando-se antes como uma graça. Prescrever a negação (ou a afirmação) da Vontade seria “tão tolo quanto inútil, pois a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma, não havendo lei alguma para ela” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 370).

³¹⁸ SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 46, p. 738.

³¹⁹ SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 46, p. 734.

³²⁰ SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 46, p. 743.

³²¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 65, p. 462.

de compreender sua redenção. Nesse ponto situa-se a “negação da Vontade, única redenção possível”³²².

Porém, apesar dos vereditos apontarem para caminhos antagônicos, não há dúvida de que a filiação fundamental do jovem Nietzsche ao pensamento de Schopenhauer foi encontrada na delimitação da questão capital à qual a genuína filosofia deveria se dedicar, não em alguma doutrina. Nietzsche vê-se como um discípulo sobretudo por haver herdado a pergunta central do filósofo de Danzig, mesmo que as respostas fornecidas sejam diametralmente opostas³²³. Duas grandes construções sustentadas sobre um mesmo alicerce, mas cujas faces apontam para direções antagônicas. Desse modo, apesar de todas as aproximações dantes mencionadas, resta uma crucial oposição entre o jovem Nietzsche e Schopenhauer: ante aquele julgamento fundamental acerca do valor da vida, o discípulo adota o caminho antagônico ao de seu mestre. O pessimismo nietzschiano esteve sempre a serviço da afirmação da vida, não de sua negação³²⁴.

Contudo, essa evidente oposição entre os vereditos finais ainda não aparece substancialmente problematizada na obra nietzschiana de juventude. Por algum motivo, Nietzsche parece ter silenciado a respeito desse importante afastamento em relação a seu educador³²⁵. Talvez porque ainda não dispusesse do instrumento necessário para fundamentar uma defesa vigorosa da vida, a saber, sua própria concepção de vida. Como se sabe, após escrever as *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche adentrará um novo período de sua trajetória intelectual. A partir de *Humano, demasiado humano*, a relação de Nietzsche com Schopenhauer modificar-se-á substancialmente. Este é o tema da próxima parte de nosso trabalho.

³²² SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 65, p. 467.

³²³ Num artigo em que procura criticar as abordagens simplificadoras da relação entre Nietzsche e Schopenhauer, afirma Janaway: “As questões filosóficas de Nietzsche podem permanecer em contato próximo com Schopenhauer, mesmo que suas respostas a elas sejam diretamente opostas” JANAWAY, C. “Schopenhauer as Nietzsche’s Educator”. In: JANAWAY, C. (org). *Willing and Nothingness*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 14.

³²⁴ Neste sentido: “De fato, já em *O nascimento da tragédia* e nas exposições seguintes Nietzsche havia desenvolvido uma filosofia afirmadora da vida [*lebensbejahende*], aparecendo como um opositor de Schopenhauer. A *Terceira Extemporânea*, surgida em 1874, é apenas um agradecimento atrasado” (GOEDERT, G. “Nietzsche und Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 7, 1978, p. 2).

³²⁵ Martha Nussbaum chama a atenção para a presença deste silêncio eloquente já em *O nascimento da tragédia*: “A estratégia de Nietzsche em *O nascimento da tragédia* não é, como seria posteriormente, usar de argumento direto ou polêmica explícita contra seu reverenciado predecessor. Ao contrário, Nietzsche procede discretamente, usando os próprios termos de Schopenhauer para minar suas distinções e argumentos, valendo-se da superfície de sua linguagem para subverter o núcleo deste pensamento” (NUSSBAUM, M. “Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus”. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer* [org. C. Janaway]. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 345).

Segunda parte: Entre a doutrina e a questão fundamental

Capítulo 4 – O período intermediário da obra nietzschiana sob a perspectiva de um balanço em relação a Schopenhauer

4.1 Nietzsche contra Dühring

Nos fragmentos póstumos da primavera de 1875, lemos que Nietzsche pretendia adquirir mais livros de Schopenhauer³²⁶. Pouco depois, no verão do mesmo ano, o nome do filósofo de Danzig aparecerá novamente incluído num rol intitulado “livros para 8 anos”³²⁷ (ao lado de Platão, Aristóteles, Goethe e Dühring). Ainda no mesmo período, dentre algumas pretensões reunidas sob o título de “planos de todo o tipo”, surge uma anotação assaz relevante: “estudar detalhadamente Dühring como tentativa de afastamento [*Beseitigung*] em relação a Schopenhauer, e para ver o que tenho de Schopenhauer, e o que não. A seguir, mais uma vez ler Schopenhauer”³²⁸. Assim, neste momento decisivo de sua trajetória intelectual, ao mesmo tempo em que pretende afastar-se de seu educador, Nietzsche pretende também se dedicar à leitura das obras schopenhauerianas. Como compreender essa relação?

Como se percebe, o meio usado para fomentar o “afastamento” em relação a Schopenhauer será o estudo da obra do filósofo e jurista Eugen Dühring, professor em Berlim. Ao lado daqueles “planos”, encontramos uma lista de temas (física, história, doutrina da saúde, entre outros) aos quais Nietzsche pretendia então dedicar-se a estudar durante a “primeira hora do dia”. Esses temas surgem elencados por ordem de prioridade (“conforme a sequência”), e o primeiro deles é “*O valor da vida de Dühring*”³²⁹. Devemos notar que tal obra de Dühring é priorizada em relação à outra também mencionada do autor, o *Curso de filosofia como concepção de mundo rigorosamente científica e configuração de vida*³³⁰. Enquanto o *Curso de filosofia*

³²⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 4 [1]*, KSA 8, p. 39.

³²⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 8 [1]*, KSA 8, p. 128.

³²⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento 8 [4]*, KSA 8, p. 129.

³²⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 8 [3]*, KSA 8, p. 129.

³³⁰ DÜHRING, E. *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Leipzig: Erich Koschny, 1875.

recebeu menor atenção durante este período, sendo retomado por Nietzsche apenas na década de 1880, *O valor da vida* foi efetivamente objeto de uma leitura minuciosa em 1875, resultando num manuscrito contendo em torno de 50 páginas com diversas anotações, críticas e comentários³³¹. Portanto, a “tentativa de afastamento” em relação a Schopenhauer terá como catalisador sobretudo essa obra específica de Dühring³³².

Nela, Dühring procura combater os argumentos daqueles que conferem um valor negativo à existência, os “acusadores da vida” [*Anklägern des Lebens*], sobretudo Schopenhauer. Assim, o autor aborda temas como a morte, o suicídio e a relação entre necessidade e satisfação, na medida em que procura justificar a existência por meio da fé na totalidade. Um ponto central para Nietzsche nesta obra, com efeito, é a análise das condições de possibilidade para a emissão de um juízo sobre o valor da vida³³³. Será novamente a questão sobre o valor da vida que assumirá o protagonismo pela óptica nietzschiana. Mesmo que, como vimos no capítulo anterior, o filósofo dionisíaco não compartilhe com seu educador sobre o veredito acerca da vida, em suas anotações sobre a obra do berlinense Nietzsche defende ostensivamente Schopenhauer contra as críticas à condenação da vida efetuadas por Dühring.

O jurista de Berlim pretende-se “o mais resolutivo antagonista de Schopenhauer”³³⁴. Em algumas passagens do manuscrito, Nietzsche aparenta não tomar nenhum partido explícito acerca das críticas de Dühring a Schopenhauer. Assim, por exemplo, após o autor de *O valor da vida* afirmar que a fé no valor da existência é um meio de transcender a vida individual, Nietzsche parece apenas ponderar: “A fé na falta de valor da existência [*Unwerth des Daseins*] não é um narcótico tão bom quanto a fé em seu valor?”³³⁵.

³³¹ Sobre a preferência conferida a *O valor da vida* durante este período da trajetória nietzschiana, ver PASCHOAL, A. E. “Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça”. In: *Revista Dissertatio*, nº 33, inverno de 2011, p. 152. Os comentadores da edição espanhola dos manuscritos póstumos de Nietzsche, Manuel Barrios e Jaime Aspiunza, elucidam que ambas as obras foram adquiridas pelo filósofo no segundo trimestre de 1875 e, ao contrário de *O valor da vida*, as anotações de Nietzsche neste momento sobre o *Curso de filosofia* restringem-se apenas às primeiras quinze páginas do seu exemplar (NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos (1875-1882)*, volumen II. Madri: Tecnos, 2008, p. 127-128).

³³² DÜHRING, E. *Der Werth des Lebens*. Breslau: E. Trewendt, 1865.

³³³ Nietzsche retomará parte dessas reflexões oriundas da obra de Dühring (por exemplo, o problema do estatuto teórico ou prático do juízo sobre a vida e a questão da validade lógica de um tal juízo) em alguns aforismos do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: sobretudo os aforismos 32 e 33.

³³⁴ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 131.

³³⁵ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 147.

Encontramos neste fragmento até mesmo um momento em que Nietzsche ratifica uma crítica de Dühring a Schopenhauer, quando aquele afirma que a morte não serve como prova da ausência de valor da existência: “aqui ele [Dühring] tem razão”³³⁶. Entretanto, tais momentos são absolutamente de exceção no manuscrito nietzschiano. O tom geral que transparece é uma defesa firme – muitas vezes até furiosa – do educador contra as críticas efetuadas pelo filósofo de Berlim. Especialmente interessante é observar que Nietzsche defenderá Schopenhauer justamente em muitos daqueles pontos que logo depois se tornarão alvo da própria crítica nietzschiana a seu educador.

Assim, vemos o futuro autor de *Humano, demasiado humano* efetuar uma defesa do ascetismo, contrapondo-se à crítica de Dühring, que “não percebe nada desse *pathos* do ascetismo que quer prestar auxílio de maneira universal e ser eficaz para todos [...] Não parece certamente que com esse modo de considerar a vida o ‘espírito’ se atrofie”³³⁷. Na mesma linha, cerrando fileiras com Schopenhauer contra os ataques de Dühring, Nietzsche defenderá a castidade como “um dos mais poderosos promotores de energia vital”³³⁸.

Noutra passagem, Nietzsche rechaça de maneira veemente (“sumamente absurdo Dühring!”³³⁹) a tese de que as piores enfermidades podem transformar-se num sofrimento passageiro e serem usadas como estímulo pelo doente (argumento que seria futuramente usado de modo semelhante em *Ecce homo*). Por vezes, o tom feroz ressalta na pena nietzschiana, como quando endossa o idealismo prático de Schopenhauer: “Tudo sumamente falso e infame, senhor Dühring! Eu pensava que o idealismo prático de Schopenhauer resplandecia mais luminoso que o sol. Então deve vir um espartinho [*weiser Knabe*] negá-lo expressamente”³⁴⁰.

Mas o ponto central da defesa de Schopenhauer contra Dühring neste fragmento encontra-se na questão do valor da vida. Embora em todo o período de juventude, como vimos anteriormente, Nietzsche não tenha se mostrado seguidor de Schopenhauer no tocante à negação da vida, nem por isso o pupilo deixa de defender o educador diante das críticas de Dühring à condenação schopenhaueriana da existência. Nietzsche vê “palavrório [*Redensart*] de parte a parte” quando Dühring afirma que a

³³⁶ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 153.

³³⁷ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 139-140.

³³⁸ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 169.

³³⁹ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 154.

³⁴⁰ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 176.

amplificação do sentimento individual a um sentimento compartilhado universal seria capaz de conciliar o indivíduo sofredor com sua existência. Segundo Nietzsche, “nenhum homem pode sentir inteiramente o destino da humanidade”, e apenas “a estreiteza de cabeça e coração torna a existência suportável!”³⁴¹.

Na última seção do manuscrito, que recebe o título “consideração final, de minha parte”, Nietzsche afirmará que a “fé no valor da vida baseia-se num pensar impuro”. Pois é provável que “o homem suporte a vida e creia em seu valor justo quando quer e afirma apenas a si mesmo, quando não sai de si”. E se alguém fosse capaz de acolher em si mesmo uma consciência coletiva da humanidade, “desmoronaria entre maldições à existência”³⁴². Embora tais palavras possam à primeira vista sugerir uma recaída nietzschiana na condenação da existência, veremos ao final deste capítulo como, já no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche interpretará esse “pensar impuro” em que se sustenta a fé no valor da vida como um movimento necessário à própria vida. O filósofo de Röcken não está aqui, em defesa de Schopenhauer, sustentando por si mesmo a tese a negação da vida.

Portanto, a partir desses fragmentos póstumos do período, constatamos uma aparente relação ambígua de Nietzsche em relação a Schopenhauer já em 1875. Ao mesmo tempo em que busca um “afastamento”, o pupilo trata de defender o educador contra as críticas de Dühring, muitas vezes em pontos nos quais mais seria razoável esperarmos uma oportunidade de oposição nietzschiana a Schopenhauer – sobretudo na questão do valor da vida, cujo veredito discordante de Nietzsche aparece de modo velado em todo o seu pensamento de juventude.

A fim de elucidar essa relação, poderíamos aderir à hipótese de Michel Haar, alegando simplesmente que o afastamento de Nietzsche em relação a Schopenhauer já estaria consumado neste período. Segundo tal hipótese, o filósofo de Danzig seria defendido apenas contra “adversários medíocres”, como Dühring ou David Strauss³⁴³. Entretanto, cremos ser possível enxergar ainda algo além nessa aparente ambiguidade: traços como esses encontrados nos fragmentos póstumos podem apontar para uma característica mais complexa, e dificilmente caricatural, da recepção nietzschiana do pensamento de Schopenhauer.

³⁴¹ NIETZSCHE, F. *WL*, p. 174.

³⁴² NIETZSCHE, F. *WL*, p. 178-179.

³⁴³ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993, p. 68.

4.2 Schopenhauer, um nome plural

É comum vermos a historiografia filosófica apontar um momento determinado de ruptura na relação de Nietzsche para com Schopenhauer: o inverno de 1876-1877. Segundo essa visão usual, tudo se passaria como se até esse tenebroso inverno o jovem Nietzsche fosse (em maior ou menor medida) mais um schopenhaueriano, e a partir dali se libertasse – final e subitamente – da filiação ao seu antigo mestre³⁴⁴. A fim de sustentar tal hipótese, comumente alude-se às numerosas críticas dirigidas diretamente a Schopenhauer durante os períodos intermediário e final da obra nietzschiana (fato quase inexistente durante o período de juventude). Contam também a favor dessa afirmação formulações de efeito encontradas nos fragmentos póstumos daquele inverno, como por exemplo: “Schopenhauer diante do mundo, como um cego diante da escritura”³⁴⁵.

Não há dúvidas de que, neste período, a postura de Nietzsche diante de seu educador sofre uma transformação. Porém, seria possível duvidar que essa transformação deva ser necessariamente interpretada como uma simples ruptura. Afinal, acompanhando a produção nietzschiana entre 1876 e 1882, não são poucas as vezes em que nos deparamos com efusivos encômios dirigidos a Schopenhauer. Assim, por exemplo, lemos no segundo volume de *Humano, demasiado humano* que o filósofo de Danzig possui um “grande conhecimento das coisas humanas, demasiado humanas”, sendo um “verdadeiro gênio de moralista”³⁴⁶. No parágrafo que arremata a *Miscelânea de opiniões e sentenças*, o educador é incluído por Nietzsche num seleto rol de oito pensadores: “Com esses devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros. O que quer que eu diga, decida, cogite, para mim e para os outros: nesses oito fixarei o olhar, e verei seus olhos em mim fixados. Os vivos me parecem

³⁴⁴ Num artigo em que pretende problematizar o suposto “schopenhauerianismo” contido em *O nascimento da tragédia*, Charles Taylor procura ressaltar essa “aparência de transparência” consagrada por parte da historiografia filosófica ao se referir à relação entre Nietzsche e Schopenhauer. Lançando mão de uma afirmação de Heidegger em seu *Nietzsche*, Taylor assevera que ainda resta algo a ser pensado em tudo aquilo que parece tão bem conhecido (TAYLOR, C.S. “Nietzsche’s schopenhauerianism”. In: *Nietzsche-Studien*, n° 17, 1988, p. 45).

³⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 21 [13]*, KSA 8, p. 369.

³⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II (Miscelânea de opiniões e sentenças)*, § 33. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 29. Doravante referido apenas como VM/OS (quando extraído da *Miscelânea de opiniões e sentenças*) ou WS/AS (quando extraído de *O andarilho e sua sombra*), seguido do número do parágrafo e da paginação da edição brasileira traduzida por Paulo César de Souza, respectivamente.

pálidos e ávidos de vida, enquanto aqueles mortos me parecem tão vivos”³⁴⁷. Com efeito, tal diálogo contínuo não sugere sequer uma ruptura, muito menos uma simples ruptura. Já em *Aurora*, o autor d’*O mundo como vontade e representação* é descrito como dotado de um “ótimo, excelente intelecto”³⁴⁸. Assim, essas e outras passagens levam-nos naturalmente a suspeitar da natureza daquela ruptura. Certamente vale a pena investigá-la mais de perto.

As obras publicadas entre 1878 e 1882 oferecem um primeiro elemento para compreendermos a transformação da postura nietzschiana diante de Schopenhauer. No parágrafo 167 de *Aurora*, Nietzsche criticará os alemães de seu tempo pela adoração incondicional com a qual se reportam a seus três grandes ícones: Wagner (“o mais ouvido compositor alemão”), Bismarck (“o mais respeitado estadista alemão”) e Schopenhauer (“o filósofo alemão mais lido”). Segundo Nietzsche, a “homenagem incondicional a uma pessoa é algo ridículo”. Seria mais aconselhável “tornar-se, em vez de um povo de crédula repetição e de cega e amarga hostilidade, um povo de aprovação condicional e benevolente oposição”³⁴⁹. Não por acaso, o aforismo seguinte é dedicado à noção de “modelo” [*Vorbild*]. Neste momento, Nietzsche parece estar reavaliando a concepção de *Vorbild* que aparecia na *Terceira Consideração Extemporânea*: afinal, tanto nesta obra quanto em toda a obra de juventude nietzschiana, poderíamos dizer que quase inexistem críticas diretas a Schopenhauer. A relação do pupilo com o educador encarnara essa “homenagem incondicional” que agora é revista em *Aurora*, já que qualquer oposição não poderia manter-se senão velada (como a resposta antagônica à questão fundamental do valor da vida). Assim, este aforismo descreve de certo modo a trajetória do próprio Nietzsche diante de seu educador, passando de uma aprovação incondicional que ocultava uma amarga hostilidade, no período de juventude, a uma aprovação condicional aliada a uma oposição muitas vezes benevolente, no período intermediário. Se é assim, ou seja, já que se trata agora de uma aprovação condicional, o que será aprovado e o que rejeitado em Schopenhauer?

³⁴⁷ NIETZSCHE, F. *VM/ OS*, § 408, p. 157.

³⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Aurora*, § 193. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 137. Doravante referido apenas como *M/Aurora*, seguido do número do parágrafo e da paginação da edição brasileira traduzida por Paulo César de Souza, respectivamente.

³⁴⁹ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 167, p. 121 a 123.

Vejamos o parágrafo 99 de *A gaia ciência*, que tem como título “Os seguidores de Schopenhauer”³⁵⁰. Aqui Nietzsche afirma que é típico de uma cultura inferior, ao travar contato com uma superior, assimilar dessa sobretudo os defeitos, fraquezas e excessos, não as virtudes. Assim teriam agido os seguidores de Schopenhauer (inclusive Richard Wagner, “o mais famoso dos schopenhauerianos vivos”) diante da obra do filósofo de Danzig. A partir disso, Nietzsche procura distinguir entre os traços de cultura superior em Schopenhauer (“o seu duro senso dos fatos”, sua exemplar “limpeza em questões da Igreja e do Deus cristão”, “o vigor de sua consciência intelectual”), imperceptíveis aos fieis seguidores, e seus “embaraços e subterfúgios místicos”, logo venerados por aqueles. As fraquezas schopenhauerianas elencadas neste aforismo (“a negação do indivíduo”, “a exaltação do gênio”, “o absurdo da compaixão”, entre outros) serão abordadas propriamente no decorrer deste capítulo. Por ora, devemos perceber a partir destes dois parágrafos publicados que Nietzsche parece operar uma cisão no interior da figura de Schopenhauer, que durante o período de juventude aparecia geralmente como indivisa. Seja a partir da ideia de uma aprovação condicional e benevolente oposição, seja por meio da distinção entre traços superiores e inferiores de cultura em Schopenhauer, Nietzsche procura agora tornar plural um nome que antes aparecia meramente como singular.

Mas não será nas obras publicadas em vida que essa nova configuração da relação nietzschiana diante de Schopenhauer poderá ser satisfatoriamente esclarecida. Numa carta destinada a Cosima Wagner, escrita durante a famigerada temporada em Sorrento, podemos começar a vislumbrar alguns elementos importantes a este respeito: “A senhora espantar-se-ia se eu confessasse que gradualmente surgiu e quase repentinamente adentrou-me a consciência uma divergência [*Differenz*] em relação à doutrina [*Lehre*] de Schopenhauer? Em quase todas as proposições gerais não estou ao lado dele; já quando escrevia sobre Schopenhauer, percebi que deixei para trás toda a dogmática [*Dogmatische*]; para mim tudo o que importava era o homem”³⁵¹.

Tomemos essa carta como fio condutor. Seu esclarecimento poderá ser alcançado a partir de uma atenta observação dos fragmentos póstumos do período

³⁵⁰ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 99. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 123 a 126. Doravante referido apenas como *FW/GC*, seguido do número do parágrafo e da paginação da edição brasileira traduzida por Paulo César de Souza, respectivamente.

³⁵¹ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, Band V, p. 210. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1986.

intermediário da obra nietzschiana. Será por meio deles que conseguiremos nos aproximar do efetivo sentido da reconfiguração operada por Nietzsche frente a seu educador.

O trecho “quando escrevia sobre Schopenhauer” refere-se, naturalmente, à *Terceira Consideração Extemporânea*. Lembremos que, nesta obra, Nietzsche voltava-se para a concepção do verdadeiro filósofo, cujo modelo era oferecido pelo “homem Schopenhauer”, acima de qualquer doutrina. Ora, é novamente desse homem-modelo que se trata agora: “O homem schopenhaueriano me conduziu ao ceticismo frente a todo o venerado, altamente estimado e defendido até agora (também frente aos gregos, *Schopenhauer*, Wagner), o gênio, o santo – pessimismo do conhecimento. Por este desvio cheguei acima, com os ares mais frescos”³⁵². Ou seja, é o próprio homem Schopenhauer, modelo de verdadeiro filósofo, que impede a aprovação incondicional de qualquer doutrina, *mesmo* a schopenhaueriana. Constatando que, para manter-se fiel ao espírito schopenhaueriano, é preciso muitas vezes voltar-se contra o próprio sistema de Schopenhauer, Nietzsche não faz senão levar às últimas consequências as ideias expostas na *Terceira Consideração Extemporânea*, operando uma cisão no interior do nome Schopenhauer: trata-se de conferir a primazia ao homem, em detrimento de sua dogmática.

Embora essa operação divisora só tenha vindo à tona durante a confecção de *Schopenhauer como educador*, num outro fragmento Nietzsche sugere que ela já estava há muito presente, talvez apenas não de modo autoconsciente: “Minha desconfiança frente ao sistema desde o começo. Sobressaiu-se a pessoa, ele, típico como filósofo e promotor da cultura. Porém, a veneração geral aderiu-se ao que havia de efêmero em sua doutrina, àquilo que não impregnou sua vida – em contraposição a mim. A geração [*Erzeugung*] do filósofo foi a única influência válida para mim”³⁵³.

Essa cisão da figura de Schopenhauer aparecerá em diversos fragmentos póstumos do período intermediário. Em algumas anotações de 1878, o autor de *Humano, demasiado humano* ressalta a oposição entre o vivente Schopenhauer (aquele interlocutor privilegiado porque vivo, nos termos supracitados d’*A gaia ciência*) e o doutrinador metafísico, anti-iluminista e místico. Assim, por exemplo: “o Schopenhauer

³⁵² NIETZSCHE, F. *Fragmento 27 [80]*, KSA 8, p. 500. Grifo nosso.

³⁵³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 30 [9]*, KSA 8, p. 524.

vivente [*lebendige*] nada tem a ver com o metafísico. É um voltaireano em essência”³⁵⁴. Ou ainda: “[...] o Schopenhauer de carne e osso [*leibhafte*], voltaireano de espírito, ao qual seu quarto livro [*d’O mundo*] resultaria inconcebível”³⁵⁵.

Tendo em mente as questões presentes no período de juventude da obra nietzschiana, percebemos que essa rejeição ao doutrinador, bem como a consequente primazia do homem vivente, não significam necessariamente uma ruptura em relação àquela filiação a Schopenhauer assumida pelo jovem Nietzsche, tampouco aos elogios destinados ao educador na *Terceira consideração extemporânea*. Já nessa obra, na qual encontramos até mesmo poucas referências à doutrina schopenhaueriana³⁵⁶, é o homem Schopenhauer a ser tomado como *Vorbild*. Se num fragmento de 1878 vemos Nietzsche privilegiar o “Schopenhauer da vida, não o da filosofia”³⁵⁷, trata-se sim de manter-se fiel a um pensamento em que a vida sempre assumia o protagonismo: e é justamente na questão da vida em que reside a principal herança schopenhaueriana sobre Nietzsche. E se, como vimos, o papel do educador consistia em ser antes de tudo um libertador, não um fornecedor de dogmas, a maior prova da legitimidade do modelo de filósofo adotado por Nietzsche, o homem Schopenhauer, é a possibilidade de exercer agora livremente a oposição em relação à dogmática schopenhaueriana. Em certa medida, é isso o que Nietzsche mostrará durante seu pensamento do período intermediário.

Portanto, trata-se de rejeitar aquela pretensão a demarcar uma estanque linha divisória na relação de Nietzsche para com Schopenhauer³⁵⁸. Assim como é impreciso falar num Nietzsche estritamente schopenhaueriano até 1876 – e como se poderia, se o pupilo transparece a todo o momento uma oposição em relação ao veredito de seu mestre na questão a mais fundamental? –, também não se deve falar simplesmente na existência de um Nietzsche antisschopenhaueriano a partir de 1877. Somente a partir de temas muito bem especificados e devidamente cernidos poderíamos fazer valer tais

³⁵⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 27 [43]*, KSA 8, p. 495.

³⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 30 [9]*, KSA 8, p. 523-524.

³⁵⁶ Como bem observa Michel Haar: “Já esta *Terceira Extemporânea*, que devia a princípio render homenagem a um grande pensador, permanece estranhamente discreta sobre as ideias deste herói do pensamento: apenas algumas alusões à sua doutrina!” (HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993, p. 68).

³⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 30 [158]*, KSA 8, p. 550.

³⁵⁸ Nas palavras de Janaway: “O jovem Nietzsche ‘schopenhaueriano’ deixou surpreendentemente cedo de ser um pupilo acrítico, enquanto o Nietzsche maduro nunca deixou de valorizar sua própria educação schopenhaueriana ou de reconhecer Schopenhauer como um ícone cultural de tremenda significação” (JANAWAY, C. “Schopenhauer as Nietzsche’s Educator”. In: JANAWAY, C. (org). *Willing and Nothingness*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 16).

afirmações. Sendo assim, melhor evitá-las e procurarmos discernir melhor a natureza desta complexa relação. Como bem nos alerta Janaway, “dever-se-ia resistir à convencional ultrassimplificação que Nietzsche aceita diretamente a filosofia de Schopenhauer a partir de seu primeiro contato com ela em 1865 até este crítico inverno de 1876-77, e rejeita-a por atacado depois disso”³⁵⁹.

Lembremos que aquela “tentativa de afastamento” em relação ao educador conjugava-se a uma tentativa de “ver o que ainda tenho dele, o que não”, bem como uma promessa de voltar a ler Schopenhauer. Ou seja, *tratava-se de um balanço, e não de um simples afastamento*. Este capítulo procurará apresentar, em linhas gerais, como a filosofia nietzschiana do período intermediário demonstra o que significa retirar de Schopenhauer tudo aquilo que pertence ao doutrinador, fazendo restar ao final apenas o filósofo em sua questão fundamental. Como se numa partida de xadrez, Nietzsche reposicionará uma a uma as peças pelo tabuleiro, sem contudo renegar as regras originais do jogo, herdadas de seu educador.

4.3 Contra a metafísica: a história e a ciência

A primeira peça reposicionada será a concepção de metafísica. Em *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche afirma que “nossos metafísicos” agem em relação à natureza como quem, procurando explicar “mais profundamente” determinada passagem de um autor, corrompe o texto original para adequá-lo às suas explicações³⁶⁰. O exemplo de autor metafísico expressamente mencionado é justamente Schopenhauer. No parágrafo 236 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, podemos ver o filósofo de Danzig sendo designado como “um filósofo metafísico”³⁶¹. Sem dúvida, neste momento do pensamento nietzschiano Schopenhauer funciona como um paradigma da filosofia metafísica, quiçá seu principal representante, como atesta Giorgio Colli: “... a metafísica é representada quase exclusivamente por Schopenhauer, que está presente em todas as páginas de *Humano*”³⁶². Porém, diferentemente do que vimos no período de juventude, à metafísica será atribuído agora um valor negativo. Naquela mesma passagem em que

³⁵⁹ JANAWAY, op.cit., p. 14.

³⁶⁰ NIETZSCHE, F. *WS/AS*, § 408, p. 157.

³⁶¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, § 236. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012, p. 29. Doravante referido apenas como *MAI/HHI*, seguido do número do parágrafo e da paginação da edição brasileira traduzida por Paulo César de Souza, respectivamente.

³⁶² COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'água, 2000, p. 56.

louva em Schopenhauer um “grande conhecimento do humano e do demasiado humano”, Nietzsche ressalva em seguida: “cujo primordial senso dos fatos foi um tanto prejudicado pela colorida pele de leopardo de sua metafísica”³⁶³.

Uma das principais vias da oposição nietzschiana à metafísica de Schopenhauer surge por meio da desconfiança acerca de uma noção que fora adotada pelo próprio Nietzsche no período de juventude: a necessidade metafísica do homem. Num aforismo denominado “Sequelas religiosas”, Nietzsche alerta contra a permanência da religião na música e nas “esperanças metafísicas” cultivadas por “espíritos livres menos ponderados”, cujo exemplo mencionado é novamente Schopenhauer³⁶⁴. Tais espíritos chocam-se apenas contra os dogmas, mas mantêm o encanto do sentimento religioso, pois encontram um leitor desejoso de demonstrações metafísicas: “aqui é mais fácil para o filósofo demonstrar; o que ele quer dar encontra um coração que tem prazer em aceitar”. Segundo Nietzsche, “a filosofia científica deve estar alerta para não introduzir erros com base em tal necessidade”; afinal, assim como a fome não demonstra a existência do alimento para saciá-la, a necessidade metafísica não comprova a existência de seu objeto³⁶⁵. Somos nós que queremos crer que “as partes de uma filosofia tingidas pela religião estão mais bem demonstradas que as outras”, desejando que “o que torna feliz seja também verdadeiro”.

Novo ataque à noção schopenhaueriana de necessidade metafísica do homem é desferido por Nietzsche no aforismo 151 d’A *gaia ciência*. Procurando esclarecer a origem da religião, o filósofo afirma que “a necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas apenas um *reberto posterior* das mesmas”³⁶⁶. As ideias religiosas nos acostumaram à concepção de um “outro mundo”. O aniquilamento dessa ilusão religiosa, por sua vez, fez surgir no homem uma “privação e um vazio incômodos”, a partir dos quais brotará novamente “um outro mundo”, mas agora apenas metafísico, não mais religioso. Assim, a necessidade metafísica do homem, longe de preceder a religião, é efeito de sua derrocada. Além disso, aquilo que

³⁶³ NIETZSCHE, F. *VM/OS*, § 33, p. 29.

³⁶⁴ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 131, p. 92-93.

³⁶⁵ Argumento semelhante dirigido contra Schopenhauer pode ser encontrado num fragmento póstumo em que se afirma que a forte fé em algo não é prova de sua verdade. Conforme Nietzsche, “Schopenhauer em muitas ocasiões defendeu sua posição com insultos e imprecações e, quase sempre, com *pathos*; sem estes meios, talvez sua filosofia teria sido menos conhecida (por exemplo, quando qualifica como autêntica perversão a mentalidade que leva a ‘não crer em nenhuma metafísica’). NIETZSCHE, F. *Fragmento 23 [38]*, KSA 8, p. 417.

³⁶⁶ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 151, p. 160-161.

nos primórdios da humanidade originou a religião e acabou por conduzir o homem à suposição de um além-mundo não foi um impulso ou necessidade, mas apenas um “erro na interpretação de determinados processos naturais”.

Desse modo, percebe-se a diferença em relação ao jovem Nietzsche autor de *Schopenhauer como educador*, no qual se lia que “o homem veraz sente que sua atividade é metafísica, explicável segundo as leis de uma vida outra e superior”³⁶⁷. E não devemos nos espantar se agora vemos Nietzsche elogiar a obra de Paul Reé por poder talvez “um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem”³⁶⁸.

Além de rejeitar a noção schopenhaueriana de necessidade metafísica, o Nietzsche do período positivista atacará ainda o pilar da metafísica de Schopenhauer: a dualidade entre coisa-em-si e fenômeno. Se no período de juventude essa dualidade era, de algum modo, parte integrante do pensamento nietzschiano, lemos agora num fragmento póstumo que o famigerado abismo entre coisa-em-si e fenômeno deve ser remetido à sua gênese: ele fora gerado ao longo de milênios a partir do acúmulo de erros produzidos pelo intelecto. Assim, “são diversas concepções fundamentais errôneas do intelecto que imputam a razão pela qual coisa-em-si e fenômeno dão a impressão de estarem numa oposição insolúvel: revestimos o fenômeno com tantos erros, que ninguém pode pensar o mundo fenomênico separado deles. Portanto, foram os maus hábitos, os ilógicos hábitos do intelecto, [...] que abriram todo o abismo existente entre coisa-em-si e fenômeno”³⁶⁹.

De modo complementar, o aforismo 54 d’*A gaia ciência* opera uma crítica à oposição entre essência e aparência: “O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente não é o oposto de alguma essência – que posso eu anunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar!”³⁷⁰. A seguir, Nietzsche afirmará que “tudo aqui é aparência”. Em seu pensamento do segundo período, o filósofo de Röcken assevera que apenas o desconhecimento histórico nos levou a lançar mão de uma noção como a de coisa-em-si. Uma vez em

³⁶⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 372.

³⁶⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 37, p. 44.

³⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 23 [125]*, KSA 8, p. 447.

³⁷⁰ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 54, p. 92.

posse de uma correta “história da gênese do pensamento”, “talvez reconheçamos então que a coisa-em-si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado”³⁷¹.

No fragmento póstumo que daria origem ao aforismo 16 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche refere-se diretamente a Schopenhauer, omitido na versão publicada. O filósofo dionisíaco afirma que seu educador “compilou todos os traços de nosso mundo do fenômeno (a representação do mundo forjada a partir de erros intelectuais herdados por nós) e, em lugar de imputar como culpável o intelecto, acusou a essência da coisa-em-si como causa deste efetivo caráter do mundo”³⁷². Ou seja, como bom metafísico, Schopenhauer ignora que o mundo como representação possui uma história, ignora que o fenômeno “veio a ser, está em pleno vir a ser”, sendo por isso incapaz de concluir que “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno”³⁷³.

Questionando, com efeito, a legitimidade daquela dualidade dantes relevante para seu próprio pensamento, Nietzsche pode afirmar que o interesse pelo problema da coisa-em-si e do fenômeno desaparecerá quando se explicar a gênese da religião, da arte e da moral³⁷⁴. Se a metafísica é agora definida como a “ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”³⁷⁵, sua superação ocorrerá quando se desvelar a origem desses diversos erros que a constituem. Portanto, a história assume o papel de protagonista: a contraposição à metafísica virá através de uma estratégia de desmascaramento operada por uma “história da gênese do pensamento”. Sendo assim, doravante devemos investigar melhor qual o papel da história no pensamento nietzschiano do período intermediário.

Não seria sem surpresa que um leitor da *Segunda consideração extemporânea* encontraria afirmado logo nas primeiras páginas de *Humano, demasiado humano*: “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”³⁷⁶. Afinal, como vimos, o excesso de sentido histórico era concebido naquela obra de juventude como uma doença a ser combatida. Já neste conhecido aforismo do período intermediário,

³⁷¹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 16, p. 26.

³⁷² NIETZSCHE, F. *Fragmento 23 [125]*, *KSA* 8, p. 447.

³⁷³ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 16, p. 25.

³⁷⁴ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 10, p. 20.

³⁷⁵ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 18, p. 28.

³⁷⁶ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 2, p. 16.

Nietzsche sustenta que os filósofos erram ao tomar o homem atual como uma verdade eterna, desconsiderando que esse homem e sua faculdade de conhecimento vieram a ser: “Tudo veio a ser; *não existem fatos eternos* [...] Portanto, *o filosofar histórico* doravante é necessário”.

O Nietzsche do período intermediário certamente não ratificaria suas palavras de juventude: “Este eterno vir-a-ser [*ewige Werden*] é um mentiroso jogo de fantoches no qual o homem esquece de si mesmo [...] Aquele heroísmo da veracidade consiste em deixar um dia de ser seu brinquedo. No vir-a-ser tudo é oco, enganoso, raso e digno de nosso desprezo; o enigma que o homem deve resolver, ele só pode resolvê-lo a partir do ser, no ser assim e não ser outro, no imperecível”³⁷⁷. Dantes pintado em cores assaz negativas, a assunção do devir torna-se agora condição *sine qua non* do trabalho filosófico. No aforismo 337 de *A gaia ciência*, Nietzsche ressalta que nosso sentido histórico, embora hoje ainda seja “algo muito pobre e feio”, pode futuramente ser reconhecido como o gérmen de uma “planta maravilhosa”. A capacidade fornecida pelo sentido histórico de “carregar em si o conjunto da história humana como sua própria história” poderia inclusive “resultar numa felicidade que o ser humano até agora não conheceu”³⁷⁸. Até mesmo a noção de progresso, tão criticada pelo jovem Nietzsche, ganha sua cidadania em *Humano, demasiado humano* (embora concebido como progresso possível, não como necessário³⁷⁹).

Ao mesmo tempo em que se despede da metafísica, Nietzsche passa a conceber a história de modo completamente distinto. O sentido histórico será usado como contraponto àquela fixidez cultivada pelo pensamento metafísico. Tal reviravolta evidencia-se na mudança de postura em relação a Schopenhauer. Como vimos, no período de juventude o educador era elogiado por sua metafísica defesa do ser em detrimento do vir-a-ser, bem como por sua concepção da história como mera ilusão. Já num fragmento póstumo de 1878, destinado a elencar os “perigos da cultura”, o primeiro perigo a ser citado é “a metafísica de Schopenhauer, supra-histórica”³⁸⁰.

E se na *Segunda consideração extemporânea* Schopenhauer aparecia como resistência heroica à influência perniciosa da cultura histórica disseminada pelo

³⁷⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 374-375.

³⁷⁸ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 337, p. 225.

³⁷⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 24, p. 32-33.

³⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 30 [166]*, KSA 8, p. 552.

hegelianismo, no primeiro volume de *Humano, demasiado humano* encontramos um notório deslocamento dessa posição. Num parágrafo oportunamente intitulado “Justiça para com o deus em evolução”, Nietzsche realiza uma espécie de *mea culpa* ao afirmar que, embora a “divinização do vir a ser” (promovida sobretudo pelos hegelianos) seja uma “perspectiva metafísica”, “não podemos nos irritar com isso, por mais errada que talvez seja esta concepção”. Aqui por si já se encontraria um deslocamento de postura em relação às ferozes críticas tecidas pela *Segunda consideração extemporânea*. Mas é na continuação deste aforismo que se percebe qual o principal alvo da crítica nietzschiana: “Apenas quem, como Schopenhauer, nega o desenvolvimento, nada sente da miséria dessa rebentação de ondas da história, e, por nada saber e nada sentir quanto a esse deus em evolução e a necessidade de admiti-lo, pode justamente dar vazão a seu escárnio”³⁸¹. Ou seja, mesmo partindo de uma errônea divinização do devir, a cultura histórica ao menos não rejeita a noção de desenvolvimento, ao contrário da metafísica de Schopenhauer.

O combate aos erros metafísicos virá por meio da exposição de sua origem e do desvendamento de sua evolução. A fim de “superar a metafísica”, é necessário que se empreenda um recuo. Não basta deixar de “acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo”, é preciso “um movimento para trás”: tal operação permite “compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica” das representações investigadas, reconhecendo “como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje”³⁸². Portanto, não basta simplesmente recusar os erros constituintes da metafísica, é preciso remontá-los à sua origem e explicitar sua evolução, a fim de compreendermos sobretudo sua função. Devemos reconhecer que, embora erros, algumas representações metafísicas incorporaram-se no homem, ajudando a produzir parte das maiores qualidades da humanidade. Contudo, valendo-se da história da gênese do pensamento e cômicos das virtudes acessórias produzidas pelos erros metafísicos, já devidamente apropriadas pela humanidade, não precisamos mais nos aferrar às superstições decorrentes daquelas representações. É isso o que propõe Nietzsche num fragmento em que evoca novamente a metafísica de Schopenhauer. Defendendo o humor frente a algumas explicações metafísicas schopenhauerianas, diz o filósofo: “Não

³⁸¹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 238, p. 152.

³⁸² NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 20, p. 29-30.

desconfiemos de nós mesmos! Abrigamos em nós os resultados de um longo domínio da metafísica, certos complexos estados de ânimo e sentimentos, que pertencem aos mais elevados da natureza humana: em absoluto prescindimos deles devido a esse escárnio inocente. Por que não deveríamos rir quando Schopenhauer quer explicar-nos metafisicamente a repugnância suscitada pelo sapo [...]?”³⁸³.

A noção de desenvolvimento histórico, tão avessa a Schopenhauer, ocupará um papel crucial no pensamento nietzschiano do período intermediário. Tratar-se-á sempre de buscar compreender as etapas de desenvolvimento de algo que antes aparecia como uma verdade eterna. Sendo assim, não devemos estranhar o parágrafo 272 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, no qual se procura hipoteticamente estabelecer uma correspondência entre as etapas de desenvolvimento percorridas atualmente por um indivíduo e aquelas atravessadas pela humanidade ao longo de milênios. Segundo Nietzsche, as crianças começam a entrar na cultura “movidas pela religião”, passando em seguida a “formais mais atenuadas (panteísmo), enquanto se aproximam da ciência; deixam para trás a noção de Deus, de imortalidade e coisas assim, mas sucumbem ao encanto de uma filosofia metafísica”. Na etapa seguinte, “a arte parece prometer cada vez mais, de modo que por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive transformada em arte”. E por último, “o sentido científico torna-se cada vez mais rigoroso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento”. Desse modo, o indivíduo vivenciaria em si mesmo a “recapitulação de um trabalho que ocupou a humanidade por talvez trinta mil anos”³⁸⁴.

Ao vislumbrarmos a noção de desenvolvimento operando neste período do pensamento nietzschiano, constatamos (novamente para o espanto de um leitor fiel à *Segunda consideração extemporânea*) não apenas que a história está situada na última etapa daquela evolução, num estágio superior à arte, mas também sua posição ao lado da “ciência natural”, associada agora a “métodos mais rigorosos do conhecimento”. A partir disso, devemos compreender como a ciência – tão criticada, assim como a história, durante o período de juventude – também ocupará um novo papel nesta etapa da trajetória intelectual de Nietzsche.

³⁸³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 23 [46]*, KSA 8, p. 421.

³⁸⁴ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 272, p. 170-171.

No aforismo 17 de *Humano, demasiado humano* lemos que “as explicações físicas e históricas” podem obter os mesmos efeitos que as explicações metafísicas: “igualmente bem e de modo mais científico”³⁸⁵. Neste momento, história e ciência cumprem para Nietzsche o papel de contraponto à metafísica. Como já fizera no período de juventude, em certos momentos o filósofo designa a história como um ramo específico da ciência – é o caso aforismo 416 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: “certos ramos da ciência (a História, por exemplo)”³⁸⁶. Afinal, como observa Giorgio Colli, a noção nietzschiana de ciência não se confunde com o “pensamento lógico e dedutivo” ou longas “cadeias demonstrativas”³⁸⁷. Noutros momentos, Nietzsche parece ampliar a relação entre história e ciência, concebendo a história como o “terreno” a partir qual a ciência pode operar³⁸⁸. Seja como for, devemos ressaltar que, ao contrário do que ocorria no período de juventude, agora a ciência (intimamente ligada à história) é concebida como contraponto desejável à metafísica.

Assim, “o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a fé em verdades finais definitivas”, surge agora como antídoto contra a “superexcitação” promovida pela religião, pelos filósofos metafísicos e artistas³⁸⁹. Em defesa daquela “desconfiança” típica de “todo homem científico”, Nietzsche afirma que “cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo”³⁹⁰. Devido ao seu método rigoroso, a ciência para Nietzsche cumpre sobretudo o papel de adversária do arrebatamento e das convicções, elementos genuinamente metafísicos. Ao longo de todo o percurso de *Humano, demasiado humano*, vemos o autor enaltecer essas “pequenas verdades despretensiosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos”³⁹¹. Tal apreciação não se restringe a *Humano, demasiado humano*, mas atravessa todo o período intermediário da obra nietzschiana. Assim, por exemplo, o aforismo 427 de *Aurora* faz coro ao lema “Retorno à

³⁸⁵ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 17, p. 27.

³⁸⁶ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 416, p. 205.

³⁸⁷ COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D’água, 2000, p. 55.

³⁸⁸ “Para realizar uma tal ‘ciência’, [...] é preciso em todo o caso um alargamento do terreno a indagar. Uma vez que este ser vivo, em devir, é a história inteira do homem que deve ser consultada. Com isto despedimo-nos da metafísica, que postula a fé no ‘objeto’, na substância, no imutável em geral” (COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D’água, 2000, p. 55-56).

³⁸⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 244, p. 155.

³⁹⁰ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 635, p. 269.

³⁹¹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 3, p. 16.

ciência!”³⁹²; ou ainda, o parágrafo 293 de *A gaia ciência* exalta o “rigor da ciência”: seu “ar claro, transparente, vigoroso e bastante elétrico, nesse ar viril”³⁹³.

Tamanha reviravolta na apreciação da ciência também repercutirá sobre a relação de Nietzsche ante seu educador. No aforismo 26 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Schopenhauer é mencionado entre os “espíritos ásperos, violentos e arrebatadores, e no entanto atrasados, que conjuram novamente uma fase passada da humanidade”. Assim como Lutero representou uma reação contra o Renascimento, a filosofia schopenhaueriana seria representante de uma reação contra o Iluminismo: ambos vinculam-se a uma etapa passada da humanidade, opondo-se às “tendências novas” que tentam se estabelecer. Desse modo, a doutrina de Schopenhauer é concebida por Nietzsche num certo horizonte reacionário.

Determinante para esse juízo é a afinidade entre a doutrina schopenhaueriana e o cristianismo: “toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer”³⁹⁴. Neste sentido, remetamos ao aforismo 110 da mesma obra, no qual o autor de *O mundo como vontade e representação* também é referido como uma “reação subsequente ao Iluminismo”³⁹⁵. Aqui vemos Nietzsche recusar expressamente a tese schopenhaueriana de que a religião expressaria a verdade em sentido alegórico: “Tal concepção da religião e da ciência é inteiramente errada; e ninguém ousaria ser partidário dela hoje em dia, se a eloquência de Schopenhauer não a tivesse tomado sob sua guarda [...] Ele se enganou quanto ao valor da religião para o conhecimento”. Segundo Nietzsche, não há qualquer harmonia possível entre religião e ciência: “até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou como alegoria, conteve uma só verdade”³⁹⁶.

Ora, se a metafísica de Schopenhauer vivifica velhos dogmas cristãos, e se “entre a religião e verdadeira ciência não existe parentesco”³⁹⁷, é evidente que a doutrina schopenhaueriana não é um exemplar da concepção nietzschiana de ciência: “Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e

³⁹² NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 427, p. 224.

³⁹³ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 293, p. 198.

³⁹⁴ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 26, p. 34.

³⁹⁵ Também num fragmento póstumo de 1877 Schopenhauer é referido, ao lado de Wagner, como o “cume do Contra-Iluminismo” [*Höhe der Gegen-Aufklärung*] (NIETZSCHE, F. *Fragmento 22 [17]*, KSA 8, p. 382).

³⁹⁶ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 110, p. 81-82.

³⁹⁷ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 110, p. 82.

conhecida ‘necessidade metafísica’³⁹⁸. Concebida como reação ao Iluminismo, aquela doutrina apresenta-se mesmo como o antípoda da ciência: “a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante”³⁹⁹. Portanto, se a ciência (assim como a história) encontra sua contraposição na metafísica, é certamente a metafísica schopenhaueriana que Nietzsche elege como antagonista privilegiado à sua concepção científica.

O combate à metafísica é uma tarefa que exige variados esforços. Sendo a metafísica definida como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”⁴⁰⁰ (definição em que a designação “ciência” é provavelmente irônica), a filosofia científica, por sua vez, revelará o efetivo caráter desses erros ao empreender uma história da gênese do pensamento. Nietzsche inicia sua primeira obra publicada neste período delimitando claramente seu escopo. Delimita-se, em primeiro lugar, o instrumento a ser utilizado: “a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos”. A seguir, o objetivo a ser alcançado: “Tudo o que precisamos, e que somente agora nos pode ser dado [...], é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”⁴⁰¹. Essa química deverá explicitar os elementos componentes daqueles erros fundamentais da metafísica, valendo-se “de questões acerca da origem e dos primórdios” de tais erros. Dessarte, contrapor-se à metafísica consistirá sobretudo em explorar a origem da religião, da moral e da arte. E se Schopenhauer é agora concebido por Nietzsche como o exemplar privilegiado da filosofia metafísica, é natural que esses domínios sejam explorados frequentemente a partir do pensamento schopenhaueriano.

Desse modo, já vimos brevemente Nietzsche contrapor-se à concepção schopenhaueriana de necessidade metafísica, que estaria supostamente na origem da religião, bem como ao vínculo espúrio entre religião e ciência. Doravante, devemos compreender melhor a contraposição nietzschiana à estética e à moral de Schopenhauer. Começemos pela primeira.

³⁹⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 26, p. 34.

³⁹⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 26, p. 34.

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 18, p. 28.

⁴⁰¹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 1, p. 15.

4.4 O gênio como herança metafísica

O ataque efetuado por Nietzsche contra a estética de Schopenhauer terá como alvo sobretudo a noção de gênio, na medida em que essa noção entranha-se profundamente na metafísica schopenhaueriana. Num fragmento póstumo de 1878, Nietzsche afirma: “a superstição do gênio retardou-me”⁴⁰². No aforismo 145 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, lemos que “diante de tudo o que é perfeito, estamos acostumados a omitir a questão do vir a ser e desfrutar sua presença como se aquilo tivesse brotado magicamente do chão”. O artista, por sua vez, vale-se dessa espécie de “sentimento mitológico arcaico”, estimulando essa “ilusão” em sua arte. Com isso, ele dissemina a crença numa “miraculosa instantaneidade da gênese”, negando qualquer participação do devir na arte. Ou seja, realizando uma operação tipicamente metafísica. A partir daí, conclui Nietzsche: “a ciência da arte deve se opor firmemente a essa ilusão e apontar as falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair nas malhas do artista”⁴⁰³.

No aforismo 149 afirma-se que “a mais nobre espécie de beleza é aquela que não arrebatava de vez, que não se vale de assaltos tempestuosos e embriagantes, [...] mas que lentamente se infiltra”⁴⁰⁴. Já em *Aurora*, o filósofo investe contra os “seres de instantes sublimes e arrebatados”, para os quais “a embriaguez é a verdadeira vida”. Exemplares desses “entusiásticos ébrios”, aos quais “a humanidade deve muita coisa ruim”, seriam os “fantasistas e semidoidos, [...] gênios que não podem controlar-se”⁴⁰⁵. Desse modo, Nietzsche combate agora uma concepção de arte que supervaloriza elementos como a embriaguez, a erupção miraculosa, a perda de si. Não é difícil perceber que tal concepção aproxima-se não apenas da contemplação estética schopenhaueriana, mas também daquele impulso dionisíaco, tão estimado por Nietzsche durante o período de juventude.

Segundo o filósofo científico, os artistas pretendem potencializar os efeitos de sua arte a partir da introdução, muitas vezes velada, de crenças tipicamente metafísicas: “os artistas têm interesse em que se creia nas intuições repentinas, nas chamadas inspirações; como se a ideia da obra de arte [...] caísse do céu como um raio de

⁴⁰² NIETZSCHE, F. *Fragmento 30 [9]*, KSA 8, p. 524.

⁴⁰³ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 145, p. 107.

⁴⁰⁴ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 149, p. 109.

⁴⁰⁵ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 50, p. 44.

graça”⁴⁰⁶. Em contrapartida, como se percebe nos esboços deixados por Beethoven, Nietzsche sustenta que o artista produz uma grande variedade de material: “sejam coisas boas, medíocres ou ruins”. Em seguida, seu julgamento é capaz de *trabalhar* sobre esse material bruto: rejeitando, selecionando, combinando. A criação artística, portanto, longe de radicar numa gênese milagrosa, depende de um processo humano: “o capital apenas se acumulou, não caiu do céu”⁴⁰⁷. Com isso, o autor ataca o preconceito que vê na improvisação a superior forma de criação artística. A idolatria do imprevisto perpetua aquela estratégia metafísica de rejeição do devir na arte: “A improvisação artística se encontra muito abaixo do pensamento artístico selecionado com seriedade e empenho. Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar”⁴⁰⁸. No mesmo sentido, Nietzsche critica um suposto inatismo que seria próprio do gênio: “só não falem de dons e talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas adquiriram grandeza, tornaram-se ‘gênios’ (como se diz) [...]”. O artista torna-se grande ao empreender um esforço longo e cotidiano de aprendizado, valendo-se da “diligente seriedade do artesão”⁴⁰⁹.

Nietzsche chega a afirmar que cultuaríamos o gênio por vaidade. Já que não somos capazes de produzir por nós mesmos grandes obras de arte, “persuadimo-nos de que a capacidade para isso é algo sobremaneira maravilhoso, [...] uma graça dos céus”. Assim, “pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere”. Na verdade, segundo o filósofo de Naumburgo, “a atividade do gênio não parece de modo algum essencialmente distinta da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar”. A história do gênese do pensamento deve retirar esse entulho metafísico representado pela crença no caráter miraculoso da atividade do artista. Na origem da noção de gênio podem talvez atuar motivações demasiado humanas, como o mero desejo de não sentir inveja: “chamar alguém de ‘divino’ significa dizer: ‘aqui não precisamos competir’”. Além disso, a crença na divindade do gênio une-se igualmente ao lema metafísico da rejeição do vir a ser: “tudo o que está completo e consumado é admirado, tudo o que está vindo a ser é subestimado. Mas na obra do artista não se pode notar como ela veio a ser; essa é a

⁴⁰⁶ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 155, p. 111.

⁴⁰⁷ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 156, p. 111.

⁴⁰⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 155, p. 111.

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 163, p. 116.

vantagem dele, pois quando podemos presenciar o devir ficamos algo frios. A arte consumada da expressão rejeita todo pensamento sobre o devir”⁴¹⁰.

Durante o percurso de sua crítica à noção de gênio, Nietzsche procura portanto ressaltar o caráter anti-histórico dessa figura metafísica. O alvo privilegiado é certamente a doutrina de Schopenhauer. Afinal, o gênio schopenhaueriano, sempre arrebatado subitamente pela contemplação da Ideia, representaria de modo caricatural esse traço anti-histórico. Sendo as Ideias eternas e imutáveis, gênio e história são noções que não possuem afinidade no interior da filosofia de Schopenhauer: a atividade genial não tem lugar no tempo, mas além da ilusão temporal. Consciente disso, o autor da *Miscelânea de opiniões e sentenças* argumenta de modo possivelmente provocativo: “Se a genialidade, na observação de Schopenhauer, consiste na lembrança viva e coerente do que se vivenciou, então no esforço de conhecimento da inteira evolução histórica – que cada vez mais intensamente distingue a época moderna de todas as anteriores, [...] haveria de se reconhecer um esforço de genialidade da humanidade como um todo. A história completamente pensada seria autoconsciência cósmica”⁴¹¹.

Ao pretender retirar de uma noção central do sistema de Schopenhauer uma consequência tão antisschopenhaueriana, essa afirmação permite-nos novamente perceber como a noção de sentido histórico, tão suspeita aos olhos do jovem Nietzsche, recebe agora uma função importante, servindo inclusive como arma de combate contra a metafísica de Schopenhauer. Além desse caráter anti-histórico, Nietzsche aponta ainda outro traço tipicamente metafísico presente na noção de gênio, a saber, sua afinidade com a religião. Tal afinidade já transparecia quando se procurava ressaltar aquele estatuto miraculoso e divino atribuído ao gênio.

Segundo o filósofo científico, o Iluminismo “abalou os dogmas da religião”, lançando uma desconfiança sobre eles. Contudo, o “sentimento religioso” nem por isso foi derrotado: “expulso da esfera religiosa pelo Iluminismo, o sentimento se lança na arte”. Desse modo, a arte acaba por vivificar o que resta do religioso após a descrença em relação aos dogmas da religião: “A arte ergue a cabeça quando as religiões perdem terreno. Ela acolhe muitos sentimentos e estados de espírito gerados pela religião”⁴¹².

⁴¹⁰ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 162, p. 115-116.

⁴¹¹ NIETZSCHE, F. *VM/OS*, § 185, p. 89.

⁴¹² NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 109, p. 109.

Neste sentido, o aforismo 461 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano* observa que a divinização da figura do príncipe (“os homens se relacionam com seus príncipes como fazem com seu deus”) tem se tornado progressivamente mais fraca. Entretanto, a noção de gênio, na medida em que eleva indivíduos a um plano “sobre-humano”, aparece como capaz de abrigar esse sentimento religioso que refluí de outro domínio: “o culto ao gênio é um eco dessa veneração a príncipes e deuses”⁴¹³. Já em *Aurora*, Nietzsche aponta a relação existente entre a “superestimação de indivíduos semiperturbados, fantasistas, fanáticos, chamados de geniais” e a superestimação tipicamente medieval da “capacidade de ter visões”⁴¹⁴.

Por meio dessas pequenas observações, entre outras, Nietzsche procura mostrar como no interior da noção de gênio encontram-se continuamente alojadas ressonâncias religiosas. Num aforismo denominado “Perigo e benefício do culto ao gênio”, o filósofo explicita as implicações de sua posição. Ali se mostra como a “superstição relativa ao gênio” pode estar “ligada à superstição, total ou parcialmente religiosa, de que esses espíritos são de origem sobre-humana e têm faculdades maravilhosas, mediante as quais chegariam a seus conhecimentos de maneira completamente diferente de outros homens”. Ou seja, a crença no gênio confere nova roupagem a uma velha noção tipicamente religiosa, a crença no “milagre no campo do conhecimento”. Através dessa superstição do gênio, “atribui-se a eles uma visão imediata da essência do mundo, como que através de um buraco no manto da aparência [*Mantel der Erscheinung*], e acredita-se que, graças a esse maravilhoso olhar vidente, sem a fadiga e o esforço da ciência, eles possam comunicar algo definitivo e decisivo acerca do homem e do mundo”⁴¹⁵.

O uso dessa terminologia não nos permite duvidar que a concepção de gênio combatida por Nietzsche neste momento é sobretudo a schopenhaueriana. Vejamos um fragmento póstumo de 1877:

Gostaria de advertir a todos os jovens veementes, sedentos de convicções, que não tomem de imediato meus ensinamentos como normas de vida, mas como teses que se deve avaliar devidamente, [...] A sabedoria não me caiu do céu, pois não sou nenhum “gênio”, não possuo uma visão intuitiva para ver através de um buraco no manto do fenômeno [*Mantel der Erscheinung*].

⁴¹³ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 461, p. 224.

⁴¹⁴ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 66, p. 52.

⁴¹⁵ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 164, p. 117-118.

Schopenhauer poderia servir como exemplo de advertência: em todos os pontos em que se tomava por “gênio”, está equivocado⁴¹⁶.

Diferentemente do período de juventude, o Nietzsche do período intermediário rejeita cabalmente aquela concepção schopenhaueriana do gênio como capaz de um acesso imediato, intuitivo, à essência. Por isso, lemos noutro póstumo: “A arte, ligada ao olho e ao ouvido, nada tem a ver com a essência das coisas”⁴¹⁷. Também no aforismo 162 de *Humano, demasiado humano* essa crítica torna-se explícita: “De onde vem a crença de que só no artista, no orador e no filósofo existe gênio? de que só eles têm ‘intuição’? (com o que lhes atribuímos uma espécie de lente maravilhosa, com a qual veem diretamente a ‘essência’!)”⁴¹⁸.

Dois parágrafos acima nessa obra já encontrávamos uma crítica à estética de Schopenhauer. Nietzsche opunha-se à tese schopenhaueriana de que o artista (seja pintor, escultor ou escritor) exprime a “ideia do homem”. Ao contrário, afirma o autor de *Humano, demasiado humano*, a arte refere-se apenas à superfície, a uma “abreviação arbitrária” do homem⁴¹⁹. O trabalho do filósofo científico, comprometido com a história da gênese do pensamento, consiste em paulatinamente desvelar as camadas metafísicas constituintes da noção de gênio, procurando ao mesmo tempo apresentar a origem efetiva da arte. Exemplo desse trabalho é o parágrafo 119 da *Miscelânea de opiniões e sentenças*. Nele, Nietzsche busca os “germes iniciais do senso artístico”, procurando apontar quais são as diversas alegrias produzidas nos primórdios da arte, entre populações selvagens. Tais alegrias são demasiado humanas, nada metafísicas: decifrações de enigmas, prazer no regular e simétrico, recordação de experiências agradáveis, desagradáveis ou aventuras. Com isso, trata-se de recusar qualquer explicação metafísica da arte e do gênio, num movimento nitidamente antischopenhaueriano: “quem prosseguir com esta consideração, saberá a que tipo de hipóteses renunciamos aqui em princípio, na explicação dos fenômenos estéticos”⁴²⁰.

A menção expressa a Schopenhauer aparece novamente num fragmento póstumo: “Schopenhauer introduziu furtivamente a pior mística no conceito de

⁴¹⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 23 [156]*, KSA 8, p. 462.

⁴¹⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 24 [1]*, KSA 8, p. 476.

⁴¹⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 162, p. 115.

⁴¹⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 160, p. 113-114.

⁴²⁰ NIETZSCHE, F. *VM/OS*, § 119, p. 59-60.

conhecimento intuitivo”. Mais uma vez, Nietzsche rejeita o conhecimento típico do gênio schopenhaueriano: “como se fosse capaz de lançar um olhar imediato à essência do mundo, por um buraco no manto do fenômeno”. Tal conhecimento místico pressuporia a existência de “seres humanos privilegiados que, sem o rigor e esforço da ciência, fossem capazes de comunicar algo definitivo e decisivo acerca do mundo, por meio de um maravilhoso olho de visionário”. Ora, diz Nietzsche de modo taxativo: “não existem tais homens: consequentemente, o milagre deixará de encontrar crentes no domínio do conhecimento”⁴²¹.

Assim, essa mística noção schopenhaueriana de gênio, na medida em que rejeita o devir e reintroduz elementos religiosos, criando uma espécie de estado de exceção no domínio do conhecimento, representa para Nietzsche uma reação metafísica ao conhecimento científico. Neste período da obra nietzschiana, o gênio deve ser visto sobretudo como um empecilho à ciência. Afinal, o artista “não deseja abrir mão dos pressupostos mais eficazes para a sua arte, ou seja, o fantástico, mítico, incerto, extremo, o sentido para o simbólico, a superestimação da pessoa, a crença em algo miraculoso no gênio: considera o seu modo de criar mais importante que a devoção científica à verdade”⁴²². Já ao final do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche é até mais incisivo: “Na medida em que o gênio dessa espécie mantém o fervor das convicções frente ao espírito modesto e cauteloso da ciência, ele é um inimigo da verdade”⁴²³. Desse modo, é apenas aquela herança metafísica que nos faz ver os artistas como “geniais, mas não os homens da ciência”. “Eis uma infantilidade da razão”, afirma Nietzsche⁴²⁴.

Como vimos anteriormente, o jovem Nietzsche valera-se entusiasmado da noção schopenhaueriana de gênio. Ao mesmo tempo, o filósofo dionisíaco compactuara com uma operação vinculada a essa superestimação do gênio: a depreciação do indivíduo. Lembremos, afinal, que o gênio em Schopenhauer surgia justamente pela supressão do indivíduo. Ao contrário da visão do senso comum, para Schopenhauer o gênio não designava um indivíduo absolutamente superior, e sim um não-indivíduo.

⁴²¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 23 [173]*, KSA 8, p. 467.

⁴²² NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 146, p. 107-108.

⁴²³ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 635, p. 270.

⁴²⁴ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 164, p. 118.

A individuação na filosofia de Schopenhauer é concebida sobretudo como uma ilusão: é o véu de Maia impedindo que se vislumbre a unidade da Vontade. A superação dessa ilusão tornará possível a redenção, o ato moral e o surgimento do gênio. Sendo assim, agora que a noção de gênio é denunciada em sua herança metafísica e rechaçada por Nietzsche, podemos cogitar uma nova postura também acerca da noção de indivíduo. É isso o que se lê nas obras do período intermediário.

Começemos a sondar essa nova imagem do indivíduo transparecendo em termos ainda muito gerais. Assim, numa das passagens de *Humano, demasiado humano* em que defende a superioridade da vida contemplativa em relação à vida ativa, afirma Nietzsche: “Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais e únicos”⁴²⁵. Poucas páginas à frente, uma afirmação complementar: “Cada pessoa deve ter uma opinião própria sobre cada coisa a respeito da qual é possível ter opinião, porque ela mesma é uma coisa particular e única”⁴²⁶. Com efeito, o Nietzsche do segundo período já não mais se entusiasma diante daquela efusão dionisíaca proporcionada pela desindividuação.

Num aforismo de *Aurora* intitulado “O aparente egoísmo”, Nietzsche parece clamar por uma autêntica individuação: “A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu ‘egoísmo’, nada fazem durante a vida por seu *ego*, mas apenas pelo fantasma de *ego* que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado – em consequência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais”⁴²⁷. Além disso, a noção de indivíduo será defendida inclusive na esfera política. Num aforismo crítico ao socialismo, Nietzsche ressalta que os socialistas “são reacionários no sentido mais profundo”. Afinal, seus esforços visariam ao “aniquilamento formal do indivíduo”, transformando-o num “órgão da comunidade”⁴²⁸.

Já n’*A gaia ciência*, Nietzsche empreenderá uma defesa do primado do indivíduo a partir da oposição entre monoteísmo e politeísmo. O politeísmo é concebido como superior ao monoteísmo por ter possibilitado “que o indivíduo estabelecesse seu

⁴²⁵ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 283, p. 176.

⁴²⁶ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 286, p. 177.

⁴²⁷ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 105, p. 76.

⁴²⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 473, p. 231.

próprio ideal e dele derivasse a sua lei, seus amigos e seus direitos”. Afinal, ao apregoar a coexistência de vários deuses, o politeísmo “admitiu, pela primeira vez, o luxo de haver indivíduos, aí se honrou, pela primeira vez, o direito dos indivíduos”. Ao contrário do monoteísmo, “esse rígido corolário da doutrina de um só homem normal – a crença num só deus normal”, o politeísmo legitima uma “pluralidade de normas”, culminando numa “soberania do indivíduo”⁴²⁹.

Com efeito, vislumbramos aqui a defesa nietzschiana da noção de indivíduo em termos ainda bastante gerais. É preciso compreender mais a fundo suas raízes. Para isso, será preciso adentrarmos a crítica efetuada por Nietzsche ao âmago da moral schopenhaueriana. Afinal, será especificamente na análise da moral, contra Schopenhauer, que Nietzsche sustentará de modo mais acabado sua defesa do indivíduo.

4.5 Contra a moral da compaixão: o indivíduo

A fim de compreender o modo como o autor de *Humano, demasiado humano* pretende estabelecer aquela “química das representações e sentimentos morais”, precisamos antes de tudo esclarecer quais são os elementos que os compõem. Essa meta se tornará sobremaneira mais acessível se nos detivermos preliminarmente no escrito schopenhaueriano *Sobre o fundamento da moral*.

Nesta obra, Schopenhauer pretende fornecer a “demonstração da verdadeira motivação que está no fundamento de todas as ações dotadas de valor moral genuíno”⁴³⁰. Para isso, o filósofo evoca a noção de desinteresse, que já aparecera como característica central também do gênio. Ações sem “interesse próprio” são as “únicas a que se [pode] atribuir propriamente valor moral”, pois “a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação”⁴³¹. Assim, o interesse é o critério excludente para a determinação do valor moral do ato, isto é, ele designa aquilo que uma ação não pode conter para ser legitimada como moral. Tal interesse, que infiltra alguma relação com o próprio agente no motivo da ação, é interpretado pelo filósofo como marca do egoísmo: “toda ação cujo fim

⁴²⁹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 143, p. 156-157.

⁴³⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 132.

Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola.

⁴³¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 130-131.

último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta”⁴³². Desse modo, o ato moral schopenhaueriano deverá ser, antes de mais nada, constituído por uma motivação não-egoísta: “egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo”⁴³³. Com isso, chegamos ao efetivo critério para a determinação do valor moral de uma ação: “A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*”⁴³⁴.

Entretanto, ainda sabemos apenas o que a ação moral schopenhaueriana não é, mas não sabemos especificamente o que ela é. O passo ulterior será dado novamente a partir da análise dos motivos de um ato. Se a ação moral não pode ter como seu motivo um interesse no bem-estar ou mal-estar do próprio agente, é verossímil ainda cogitar que sua motivação poderia ter como fundamento o interesse de um outro. Por não se tratar de um interesse próprio, tal motivação não entra em conflito com aquele critério para valoração moral de uma ação. É nessa lacuna que Schopenhauer pretende começar a situar o fundamento da ação moral. Nas palavras do filósofo: “A parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou o mal-estar de um *outro* [...] *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral* [...] A ação acontece para o proveito e contentamento *de um outro*”⁴³⁵. Desse modo, na ação genuinamente moral o interesse de um outro torna-se o motivo do agente.

Mas qual seria, enfim, o nome dessa ação cujo fim último radica no outro, e não no próprio agente? O filósofo da Vontade responderá de modo bastante assertivo: “O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão* [*Mitleid*], quer dizer, a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro [...] Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum”⁴³⁶. Ressaltada a composição da palavra *Mitleid*, a compaixão é o selo da moralidade de uma ação por ser a única motivação que permite ao agente afastar totalmente o egoísmo,

⁴³² SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 133.

⁴³³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 133.

⁴³⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 131.

⁴³⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 135.

⁴³⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136.

compartilhando o sofrimento de outrem. Segundo Schopenhauer, apenas a ação compassiva diante do outro “pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isso supõe que eu me *identifique com ele*, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau”⁴³⁷.

Não se deve supor, contudo, que o desinteresse da ação é maculado porque o agente sente o sofrimento alheio como se fora o seu, como se o tomando para si. Contra isso, Schopenhauer objeta que aquele sofrimento é sentido *no* outro: “Na compaixão, fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele* é o sofredor e não *nós*, e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor [...] Sofremos *com* ele, portanto *nele*”⁴³⁸. Entretanto, o filósofo tem plena consciência de que tal argumento só se tornará mais inteligível a partir de uma fundamentação metafísica: “A explicação deste fenômeno altamente importante não é porém tão fácil de alcançar pela via psicológica, [...] só metafisicamente é que ela pode dar bom resultado”⁴³⁹.

No intuito de compreender essa justificativa metafísica da compaixão, retornemos por um momento ao livro IV d’*O mundo como Vontade e Representação*. No § 68, afirma Schopenhauer:

Se aquele Veu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoísta entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios [...] então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o seu próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infinitos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo⁴⁴⁰.

Por meio dessa passagem, percebemos como a condição de possibilidade da compaixão entranha-se nos alicerces metafísicos da doutrina schopenhaueriana. Como já vimos anteriormente, em Schopenhauer a noção indivíduo é concebida no domínio da mera aparência, do fenômeno. Toda a multiplicidade fenomênica radica no *principium*

⁴³⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 135-136.

⁴³⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.

⁴³⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.

⁴⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 68, p. 481.

individuationis, espaço e tempo, sendo possível apenas por meio dele: “o espaço e o tempo são porém estranhos à coisa-em-si, quer dizer, à verdadeira essência do mundo; a multiplicidade também o é necessariamente”. Portanto, o indivíduo existe apenas para a forma de nosso conhecimento, ao contrário daquela verdadeira essência que, por sua vez, é “una e idêntica”⁴⁴¹. Por essa via, constata-se uma depreciação do indivíduo na filosofia schopenhaueriana.

A partir daí, o filósofo de Danzig preconiza que a ação compassiva é a única dotada de valor moral justamente porque apenas ela é capaz de reconhecer essa unidade de nossa essência metafísica. Na ação genuinamente moral o agente consegue rechaçar a diferença ilusória, engendrada pelo véu de Maia, entre seu eu e o não-eu. Em consequência disso, Schopenhauer pretende também determinar a linha divisória entre os três diferentes tipos de caráter. O caráter bom seria aquele que faz “menos diferença entre si e os outros que as demais pessoas”. Tal diferença, por outro lado, é “bem grande” para o caráter malvado, aquele que age visando ao mal-estar de outrem, e “suficiente grande” no caráter egoísta. Para os dois últimos há um “abismo imenso” entre o eu e o não-eu. Já para o homem bom, “esta diferença não é de nenhum modo tão grande”⁴⁴².

Assim, quanto menor aquele abismo, melhor seria um caráter, do ponto de vista moral. Em última instância, a moralidade consiste sobretudo na *rejeição do indivíduo*. A ação compassiva, única genuinamente moral a partir de seu fundamento, é justamente aquela que consegue recusar por completo a diferenciação entre indivíduos: “A apreensão que suprime a diferença o eu e o não-eu não é a errônea, mas sim a que lhe é oposta. Aquele primeiro aspecto é o que encontramos como estando 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, no *outro*”⁴⁴³.

Portanto, pretendendo esclarecer o fundamento da moral a partir de sua doutrina, Schopenhauer espera que por meio da explicação do fenômeno da compaixão resulte “demonstrado o fundamento último da moralidade na própria natureza humana,

⁴⁴¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 214.

⁴⁴² SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 211-212.

⁴⁴³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 217-218.

fundamento este que não pode ser de novo um problema da ética, mas sim, como tudo o que *existe* como tal, da metafísica”⁴⁴⁴.

Já o Nietzsche do segundo período será um crítico ferrenho dessa fundamentação metafísica da moral. Num fragmento póstumo anterior à publicação de *Humano, demasiado humano*, lê-se que Schopenhauer errou ao pressupor que “a última e verdadeira explicação da essência interna do conjunto das coisas deve necessariamente estar estreitamente relacionada com a explicação da significação ética do agir humano”⁴⁴⁵. No parágrafo 33 da *Miscelânea de opiniões e sentenças*, referindo-se diretamente ao filósofo de Danzig, Nietzsche assevera que “as mentes filosóficas se distanciarão das outras, portanto, através da descrença na significação metafísica da moral”⁴⁴⁶. Sendo assim, procuremos doravante compreender o sentido da crítica nietzschiana à noção schopenhaueriana de compaixão⁴⁴⁷.

Nietzsche inicia seu ataque à moral schopenhaueriana observando que a compaixão representa um compartilhamento apenas dos sofrimentos, não das alegrias: “as naturezas compassivas, sempre dispostas a auxiliar na desgraça, raramente são as mesmas que se alegram juntamente com as demais: na felicidade alheia elas não têm o que fazer, são supérfluas”⁴⁴⁸. Com efeito, não é sem razão que Nietzsche atribui esse traço à compaixão schopenhaueriana. Afinal, atentemos às palavras de Schopenhauer: “a participação imediata com os outros é limitada ao sofrimento deles e não é estimulada, pelo menos não diretamente, por seu *bem estar*, mas este deixa-nos simplesmente indiferentes”⁴⁴⁹. Por isso, segundo o autor de *Aurora*, a compaixão apenas faz duplicar o sofrimento, em vez de aliviá-lo: “a compaixão como princípio de ação, com a exigência de sofrer com o infortúnio do outro como ele mesmo, implicaria [...] que teríamos de sofrer ao mesmo tempo com nosso Eu e o do outro, e nos

⁴⁴⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 137.

⁴⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 23 [37]*, KSA 8, p. 416-417.

⁴⁴⁶ NIETZSCHE, F. *VM/OS*, § 33, p. 30.

⁴⁴⁷ Sobre a importância da crítica nietzschiana à noção de compaixão em Schopenhauer: “Um dos principais propósitos do trabalho de Nietzsche em ética parece ter sido sua oposição à concepção schopenhaueriana da compaixão. Em vez de fazer da compaixão a virtude capital, Nietzsche a colocou entre os vícios, e não pode encontrar termos desonrosos o bastante para aqueles pensadores que pudessem defendê-la” (NEAL DOLSON, G. “The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”. In: *The Philosophical Review*, Duke University Press vol. 10, n. 3, 1901, p. 248).

⁴⁴⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 321, p. 184. Goedert vê nessa observação uma referência direta à noção schopenhaueriana de compaixão: “Segundo o autor [Nietzsche], os homens inclinam-se a compartilhar não algum desejo de participar da alegria de outrem. A compaixão até mesmo exclui a participação na alegria. Neste ponto, a influência de Schopenhauer é nítida” (GOEDERT, G. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*. Beauchesne: Paris, 1977, p. 157).

⁴⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.

sobrecarregaríamos de um duplo contra-senso, em vez de tornar mais leve o peso do nosso”⁴⁵⁰. Desse modo, Nietzsche pode concluir que o verdadeiro efeito gerado pela compaixão é a produção de sofrimento, e não seu alívio: “a compaixão, na medida em que produz sofrimento – e aqui este será o nosso ponto de vista –, é uma fraqueza [...] Ela *faz crescer* o sofrimento do mundo”⁴⁵¹.

Portanto, ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche não pretende estimular um sentimento moral que apenas dissemina o sofrimento⁴⁵². O filósofo enxerga até mesmo um contrassenso na posição schopenhaueriana. Num fragmento póstumo, lemos que “o pessimista metafísico, que evita o prazer e a segurança e atribui o valor supremo à infelicidade e ao sofrimento”, deveria alegrar-se com o sofrimento alheio, caso quisesse ser completamente coerente com sua doutrina: afinal, esse sofrimento serve para ilustrar-nos sobre a “ausência de valor da vida”. E prossegue Nietzsche: o pessimista “teria que rechaçar a compaixão alheia se estivesse em desgraça. Por outro lado, caso encontrasse o outro pleno de alegria, deveria sofrer e tentar amargurá-lo – assim deveria soar a moral prática de Schopenhauer. A compaixão, tal como Schopenhauer a caracteriza, é, a partir do seu próprio ponto de vista, a verdadeira perversidade, a mais fundamental de todas as tolices possíveis”⁴⁵³.

Essa espécie de redução ao absurdo não implica, contudo, que Nietzsche admita a existência do fenômeno da compaixão tal como Schopenhauer o descreve. Ao contrário, o filósofo científico afirmará que a noção de compaixão presente na doutrina schopenhaueriana deriva sobretudo da imaginação do homem Schopenhauer. Segundo *Aurora*, “as coisas incríveis que Schopenhauer refere sobre a compaixão” seriam sustentadas justamente porque ao filósofo de Danzig “faltou experiência bastante nesse âmbito da moral”, atribuindo-lhe “poeticamente” [*angedichtet*] tais características⁴⁵⁴. Num fragmento póstumo de 1880, Nietzsche é ainda mais direto: “Para tanto fantasiar [*phantasiren*] sobre a compaixão, como Schopenhauer, é preciso não a conhecer por experiência própria. Ali onde residem as falhas de um homem, seus ideais tornam-se

⁴⁵⁰ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 137, p. 106.

⁴⁵¹ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 134, p. 104.

⁴⁵² Assim observa Goedert: “Como Schopenhauer, Nietzsche estima que a compaixão é inimiga da participação na alegria de outrem. Mas seus julgamentos opõem-se no que concerne ao valor respectivo de uma e outra. Nietzsche preconiza a participação na alegria de outrem, na medida em que rejeita a compaixão” (GOEDERT, G. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*. Beauchesne: Paris, 1977, p. 158).

⁴⁵³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 3 [102]*, KSA 9, p. 75.

⁴⁵⁴ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 133, p. 103-104.

fantásticos”⁴⁵⁵. Noutro fragmento, meses depois, Nietzsche chega a suspeitar que, assim como os gregos idealizaram a beleza porque sofriam ante a visão da feiura, “Schopenhauer idealizou a compaixão e a castidade porque sofria sobretudo de seu contrário”⁴⁵⁶. Desse modo, o fenômeno da compaixão, tal como concebido pelo autor d’*O mundo como vontade e representação*, não passaria de um artifício fantasioso lançado mão por Schopenhauer⁴⁵⁷.

Porém, como já mencionamos acerca do método nietzschiano durante o segundo período de sua obra, não basta ao filósofo científico apenas rechaçar um erro metafísico, mas é preciso também demonstrar sua gênese. Em relação à compaixão, podemos começar a vislumbrar como Nietzsche efetua essa operação por meio do desvelamento da “origem vergonhosa” desse erro moral, tal como aparece em *Aurora*. No aforismo 142 dessa obra, o autor propõe primeiramente uma hipótese para a origem da relação de empatia, isto é, da relação que permite “reproduzir em nós” o sentimento do outro. Segundo essa hipótese, a empatia surgiria meramente do medo humano frente ao mundo: “o homem, sendo a mais frágil das criaturas, devido à sua natureza frágil e refinada, tem no seu temor o mestre dessa empatia [...] Por longos milênios ele enxergou perigo em tudo o que era desconhecido e animado: à visão daquilo, imediatamente reproduziu a expressão dos traços e da postura, e tirou conclusões sobre o tipo de intenção ruim por trás desses traços e dessa postura”. Com essas palavras, Nietzsche está procurando introduzir uma gênese nada enobrecida para o fenômeno da compaixão, contrariando expressamente Schopenhauer: “Com base nessa teoria da empatia que proponho, penso na teoria, agora favorecida e consagrada, de um processo místico mediante o qual a compaixão reúne dois seres em um, tornando possível a um a

⁴⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 3 [30]*, KSA 9, p. 55. Jelson Oliveira ressalta esse argumento nietzschiano: “A aplicação do método psico-fisiológico de análise da moralidade, característico da estratégia do filósofo nesse segundo período, leva Nietzsche nesse momento a afirmar que Schopenhauer conheceu mal e descreveu precariamente a compaixão porque não soube experimentá-la, atribuindo à sua descrição um mero sentido ‘imaginativo’” (OLIVEIRA, J. R. “A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em *Aurora*: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo”. In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre de 2010 – Vol. 1 – N° 2, p. 13).

⁴⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 6 [6]*, KSA 9, p. 195.

⁴⁵⁷ “Nietzsche, por sua vez, não rejeita apenas toda a interpretação metafísica, mas também pretende assim provar que o sentimento de compaixão, tal como Schopenhauer o concebe, não existe no homem” (GOEDERT, G. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*. Beauchesne: Paris, 1977, p. 146).

imediate compreensão do outro; se me recordo que uma mente lúcida como a de Schopenhauer deleitou-se com essa mixórdia exaltada e sem valor [...]”⁴⁵⁸.

Durante todo o período intermediário, Nietzsche tecerá considerações sobre a origem da compaixão, sempre a fim de demolir o fundamento da moral schopenhaueriana. O importante parágrafo 13 d’A *gaia ciência* (“Sobre a teoria do sentimento de poder”), por exemplo, indica que a relação estabelecida pela compaixão é antes de tudo uma relação de poder: “Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder”⁴⁵⁹. Na mesma direção, já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apontava como os sofredores, objetos de compaixão, regozijam-se com seu único poder restante: “o poder de causar dor”. Longe de consistir num sofrimento conjunto de dois seres, na compaixão “o infeliz obtém uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração da compaixão lhe traz à consciência; [...] De modo que a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo”⁴⁶⁰. Não apenas o objeto da compaixão, mas também o agente compassivo está enredado na relação de poder: “fazemos bem e queremos bem àqueles que já dependem de nós de alguma maneira [...]; queremos aumentar seu poder, pois assim aumentamos o nosso, ou queremos mostrar-lhes a vantagem de estar em nosso poder”. Sendo assim, Nietzsche afirma que os compassivos satisfazem-se no exercício de seu poder diante dos fracos: “Compaixão é o mais agradável sentimento daqueles pouco orgulhosos e sem expectativa de grandes conquistas: para eles a presa fácil – como é todo sofredor – é algo delicioso. A compaixão é louvada como sendo a virtude das mulheres de vida alegre”⁴⁶¹.

No parágrafo seguinte, intitulado “as coisas que chamamos amor”, o filósofo procura desvelar na noção de amor uma oculta “ânsia de propriedade” (*Drang nach Eigenthum*). Esse impulso seria típico do compassivo: “Quando vemos alguém sofrer, aproveitamos com gosto a oportunidade que nos é oferecida para tomar posse desse alguém; é o que faz o homem benfazejo e compassivo, que também chama de ‘amor’ ao desejo de uma nova posse que nele é ativado”⁴⁶². No mesmo sentido, o parágrafo 118 d’A *gaia ciência* também concebe a compaixão a partir de uma relação de apropriação,

⁴⁵⁸ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 142, p. 109-110.

⁴⁵⁹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 13, p. 64.

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 50, p. 51.

⁴⁶¹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 13, p. 64.

⁴⁶² NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 14, p. 66.

demonstrando como nessa relação o compassivo assimila seu objeto, pois quer “transformar algo em função sua”. Daí afirmar-se que a “compaixão é [...] um agradável movimento do impulso de apropriação, à vista do mais fraco”⁴⁶³. Desse modo, em momento algum Nietzsche aceita aquela doutrina schopenhaueriana que concebia a compaixão como uma anulação da diferença entre dois seres.

Seja descoberta a partir do medo ou a partir do sentimento de poder, há um elemento que permanecerá como fio condutor para a decifração da origem desse fenômeno apontado por Schopenhauer como o fundamento da moral. O aforismo 133 de *Aurora* contem algumas das principais críticas efetuadas por Nietzsche à noção schopenhaueriana de compaixão. Ali procura-se investigar a efetiva motivação de um ato tido como compassivo: “Reflitamos seriamente: por que nos lançamos atrás de alguém que caiu na água, embora sem ter afeição por ele? Por compaixão: nesse caso pensamos apenas no outro – diz a irreflexão”. Nietzsche questionará diretamente a legitimidade desse pensar-no-outro, cuja hipérbole metafísica seria representada por aquele sofrer-no-outro defendido pela doutrina schopenhaueriana: remontados à sua verdadeira origem, chegaremos sempre a um pensar-em-nós, a um sofrer-em-nós. Segundo o autor de *Aurora*: “A verdade é que na compaixão – refiro-me ao que, enganadoramente, costuma-se designar por compaixão – já não pensamos conscientemente em nós, mas sim de modo fortemente inconsciente, como quando, ao escorregar um pé, de modo inconsciente realizamos os movimentos opostos mais adequados”. Não nos lançamos na água porque compartilhamos o sofrimento do afogado, mas porque pensamos em nós: “O acidente do outro nos ofende, ele nos provaria nossa impotência, talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos [...] Rechaçamos esse tipo de dor e ofensa, e a ele respondemos com um ato de compaixão”. Com isso, Nietzsche pretende atacar a fantasia de que o compassivo e o objeto da compaixão compartilham, de modo místico, o mesmo sofrimento. Ao contrário, o sofrimento é absolutamente individual: “É equivocado chamar o sofrimento [*Leid*] que nos causa tal visão, que pode ser de tipo bastante variado, de compaixão [*Mit-leid*], pois em todas as ocasiões é um sofrimento do qual está livre aquele que sofre à nossa frente: ele nos é próprio, como é próprio dele o seu sofrimento”. Desmistificando essa comunhão sofredora, Nietzsche sustenta que na origem de atos tidos como compassivos situam-se sempre motivos que visam ao interesse do agente, ou seja, motivos *egoístas*.

⁴⁶³ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 118, p. 143.

Ao praticar um ato considerado compassivo podemos ter sido impulsionados por diversas motivações: “podemos nos apresentar como os poderosos, os auxiliares, se estamos certos do aplauso, queremos perceber o oposto de nossa fortuna, ou esperamos ser arrancados do tédio por essa visão”⁴⁶⁴. Quaisquer que sejam essas motivações, porém, remeterão em última instância a um interesse do agente. Ou seja, Nietzsche encontrará na origem da compaixão justamente aquele elemento que Schopenhauer definira como excludente de qualquer ação compassiva: o egoísmo⁴⁶⁵.

Desde o primeiro volume de *Humano, demasiado humano* já se vislumbrava a primazia do egoísmo nas ações humanas. Segundo Nietzsche, é sempre o interesse do agente que impulsiona qualquer ação, pois não há ato cujo motivo final radique num outro: “o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação”⁴⁶⁶. Desse modo, assim como não existem ações puramente boas, tal como Schopenhauer as concebia, ou seja, ações que visem somente ao bem estar de um outro, *a fortiori* também não existem ações meramente maldosas (em sentido schopenhaueriano), isto é, ações que visem somente ao mal de outrem. Num aforismo intitulado “Sobre a inocência da maldade”, o filósofo afirma: “a maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas nosso próprio prazer”. Compaixão e maldade, aparentemente tão distantes, são noções rejeitadas pelo mesmo contramovimento: “assim como a maldade não visa ao sofrimento alheio em si, como já disse, também a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro”⁴⁶⁷.

Com isso, Nietzsche atinge um dos pilares da moral schopenhaueriana: a noção de ação desinteressada. No aforismo 21 d’*A gaia ciência*, intitulado “Aos mestres do desinteresse”, o filósofo procura desvendar a origem da apologia moralista da virtude: “desde sempre fomos pouco ‘desinteressados’, pouco ‘altruístas’ no elogio das virtudes”. Afinal, as virtudes como “diligência, obediência, castidade, piedade, senso de justiça” são sempre elogiadas tendo em vista o nosso próprio proveito, já que “são geralmente prejudiciais aos que a possuem”. Os virtuosos são dominados por impulsos

⁴⁶⁴ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 133, p. 102-103.

⁴⁶⁵ Nas palavras de Jelson Oliveira: “Nietzsche pretende mostrar que por detrás desse sentimento tido como tão nobre e supremo, escondem-se inúmeras possibilidades de interpretação que não são mais do que manifestações de egoísmo, algo que fora esquecido pelos arautos da moral da compaixão” (OLIVEIRA, J. R. “A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em *Aurora*: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo”. In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre de 2010 – Vol. 1 – N° 2, p. 13).

⁴⁶⁶ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 102, p. 73.

⁴⁶⁷ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 103, p. 73-74.

despóticos e violentos, que impedem que “a razão os conserve em equilíbrio com os demais instintos”. Por isso, o louvor ao jovem “que se matou de trabalhar” não reveste senão o lamento “porque um instrumento devotado e implacável consigo mesmo – um ‘sujeito trabalhador’ – foi perdido para a sociedade”. Segundo Nietzsche, é apenas “a natureza de instrumento que é louvada nas virtudes [...], mediante a qual o indivíduo se deixa transformar numa função do todo”. Os virtuosos são vítimas de suas ações supostamente boas, “mas justamente por isso o vizinho louva a sua virtude”. Com base nisso, Nietzsche pode apontar uma contradição originária nessa apologia moral do desinteresse: “o louvor do desinteressado, abnegado, virtuoso [...] não nasceu do espírito do desinteresse”. Ao contrário, “o próximo louva o desinteresse porque dele tira vantagens”. Detecta-se, assim, uma espécie de petição de princípio na origem de um sistema moral como o schopenhaueriano: “Eis indicada a contradição fundamental dessa moral que agora é tida em alta conta: os motivos para essa moral se opõem ao seu princípio! Aquilo com que essa moral quer se demonstrar é por ela refutado com o seu critério do que é moral!”⁴⁶⁸.

Rejeitando a noção de desinteresse, Nietzsche ressalta o estatuto fictício de uma ação que escapasse ao império do egoísmo: “Um ser que fosse capaz apenas de ações altruístas [*unegoistische*] é mais fabuloso do que o pássaro Fênix; não seria sequer imaginável, porque num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar. Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal”⁴⁶⁹. Contra essa fantasia moral, o aforismo 95 de *Humano, demasiado humano* empreende uma defesa da “ação pessoal”. Diferentemente da moral da compaixão, que confere valor ao agente quanto maior for sua condição de instrumento, sua submissão à “utilidade geral”, Nietzsche preconiza “fazer de si uma pessoa inteira, e em tudo o quanto se faz ter em vista o seu bem supremo – isso leva mais longe do que as agitações e ações compassivas em favor de outros”. Trata-se, com isso, de conferir atenção “ao que é pessoal em nós; ele está mal desenvolvido – confessemos que dele subtraímos violentamente nosso interesse, sacrificando-o ao Estado, à ciência, ao carente de ajuda”⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 21, p. 69-72.

⁴⁶⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 133, p. 95.

⁴⁷⁰ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 95, p. 67.

Desse modo, Nietzsche fará sua crítica à moral da compaixão culminar numa defesa da noção de indivíduo. Na origem daqueles atos supostamente não-egoístas – “que, na expressão de Schopenhauer, são ‘impossíveis contudo reais’” – o filósofo de Naumburgo vislumbra apenas um agente autocindido conferindo primazia “a algo de si, um pensamento, um anseio, um produto”, e não, como defendem os moralistas, a “algo diferente de si”. Ou seja, internalizando o motivo da ação como uma parte do próprio agente, aquilo que Schopenhauer concebia como um pensar-no-outro é descrito agora como uma autodivisão do praticante da ação, que “apenas divide seu ser, sacrificando uma parte à outra”. Essa cisão interna, interpretada erroneamente pela moral da compaixão como uma cisão entre o eu e o outro, colide diretamente contra a exigência por “fazer de si uma pessoa inteira”, defendida por Nietzsche. Afinal, “na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*”⁴⁷¹.

Nietzsche critica diretamente a moral schopenhaueriana por ser um dos principais estandartes dessa depreciação do indivíduo. No aforismo 132 de *Aurora*, lemos que “talvez não haja, nos dias de hoje, preconceito em que se acredite mais” do que aquele que aponta como moral o homem “de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral”. Ressonância tardia do cristianismo, esse preconceito seria defendido na França por nomes como Voltaire e Auguste Comte, na Inglaterra por John Stuart Mill e, “em terras alemãs”, por Schopenhauer. Tal “corrente moral fundamental de nosso tempo” caracteriza-se pela tentativa de “adequar o indivíduo às necessidades gerais”, defendendo que “a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo”. Toda essa moda moral assenta na “concordância em exigir que o ego negue a si mesmo”. Por meio dela, “pretende-se nada menos – seja ou não admitido – que uma radical transformação, uma debilitação e anulação do indivíduo”⁴⁷².

Como vemos no aforismo 116 d’*A gaia ciência*, a moral sempre determina o valor do indivíduo a partir das “necessidades de uma comunidade, de um rebanho”. É sempre o rebanho que assume a primazia: “com a moral o indivíduo é levado a ser

⁴⁷¹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 57, p. 56.

⁴⁷² NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 132, p. 100-102.

função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função”⁴⁷³. Sendo assim, o filósofo pode afirmar que “moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo”⁴⁷⁴.

Em contraposição a isso, Nietzsche procura erigir uma outra apreciação do indivíduo. O parágrafo 104 de *Aurora*, por exemplo, opõe às valorações adotadas – “bem mais numerosas”, adquiridas desde a infância – a valoração própria, que significa “medir uma coisa conforme o prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais – algo bastante raro!”⁴⁷⁵. No mesmo sentido, lemos n’*A gaia ciência* que a antiga fórmula da medicina moral “a virtude é a saúde da alma” deveria ser modificada para “sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois, como “não existe uma saúde em si”, devemos admitir que “há inúmeras saúdes do corpo”, e assim “deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça”⁴⁷⁶.

Essa afirmação da individualidade culminará no importante parágrafo 335 d’*A gaia ciência*, que já representa um prenúncio de transição para o último período do pensamento nietzschiano. Ao mesmo tempo em que aponta o egoísmo radicando na origem do imperativo categórico kantiano, Nietzsche defende a criação de um “ideal próprio, bastante próprio”, em oposição àquela “lei universal”. Tratem-se de “criar novas tábuas de valores”, diz o filósofo, e deixemos de remoer pensamentos acerca do “valor moral de nossos atos”. A partir daí, a conclusão: “Nós, porém, queremos nos tornar aquilo que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”⁴⁷⁷. Assim, essa defesa nietzschiana do indivíduo define-se, como bem aponta Colera, pelo propósito de “produzir uma individualidade, de liberá-la em sua subjetividade”⁴⁷⁸.

Neste ponto, é importante perceber que a afirmação da individualidade em Nietzsche não se confunde com uma mera defesa do egoísmo, como se numa simples justificação dos caprichos particulares. Ao permitir que “o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça”, rejeitando a condição de instrumento à qual é submetido pela moral de rebanho, Nietzsche almeja conferir dignidade à noção de amor

⁴⁷³ Christophe Colera aponta que, assim como “dever e virtude definem-se apenas pela função em serviço da sociedade”, esse “fetichismo da função e do dever oculta progressivamente o indivíduo” (COLERA, C. *Individualité et subjectivité chez Nietzsche*. Paris: L’Harmattan, 2004, p. 78-79).

⁴⁷⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, §116, p. 142.

⁴⁷⁵ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 104, p. 75-76.

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, §120, p. 144.

⁴⁷⁷ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, §335, p. 224.

⁴⁷⁸ COLERA, C. *Individualité et subjectivité chez Nietzsche*. Paris: L’Harmattan, 2004, p. 89.

próprio, que não podia encontrar lugar na metafísica schopenhaueriana. Num fragmento póstumo, lemos: “O amor próprio [*Selbstliebe*] é o que proporciona os motivos de todas as nossas ações [...] Durante muito tempo eu nada soube dele (período metafísico) [...] porque é a linguagem de homens e não de jovens sonhadores (Schopenhauer considerou sua filosofia de juventude, sobretudo o quarto livro, como algo completamente estranho a ele)”⁴⁷⁹. Desse modo, se Nietzsche rechaça a noção de ação desinteressada, não é para propor em seu lugar o império de um egoísmo idiossincrático, e sim para “restituir a importância do júbilo consigo mesmo”⁴⁸⁰, deixada de lado pela moral da compaixão.

Para Schopenhauer a afirmação “a individuação é real” estaria no “fundamento de todo o egoísmo e cuja real expressão é toda ação sem amor, injusta ou maldosa”⁴⁸¹, já que apenas por meio da supressão do indivíduo seria possível efetivar a moral, a arte e a redenção do mundo; em Nietzsche, ao contrário, o indivíduo converte-se num objetivo a ser alcançado. Contrariando frontalmente a doutrina schopenhaueriana, a noção de indivíduo torna-se um dos fios condutores do pensamento nietzschiano do período intermediário, servindo como arma contra aquela herança metafísica que o jovem Nietzsche trouxera de seu educador. Segundo Giorgio Colli, “o indivíduo aparece a ocupar o lugar, com o seu significado ético, que no interior do período da Basileia era ocupado pelo gênio”⁴⁸². Assim, em oposição à doutrina de Schopenhauer, o indivíduo é concebido agora como antídoto tanto contra os excessos da velha noção de gênio quanto contra os perigos da moral da compaixão. Além disso, essa valorização do indivíduo pode também começar a nos conduzir rumo à crítica nietzschiana a outros elementos centrais da doutrina de Schopenhauer. Vejamos, inicialmente, a oposição efetuada agora por Nietzsche à figura do santo.

4.6 Contra o santo e a necessidade de redenção

No livro IV d’*O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma ter “expresso abstratamente e purificado de todo elemento místico a essência íntima da

⁴⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 30 [187]*, KSA 8, p. 556.

⁴⁸⁰ OLIVEIRA, J. R. “A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em *Aurora*: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo”. In: *Revista Voluntatis: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre de 2010 – Vol. 1 – N° 2, p. 19.

⁴⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 218.

⁴⁸² COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D’água, 2000, p. 68.

santidade”⁴⁸³. Dotado do conhecimento da unidade essencial da Vontade para além de seus fenômenos, atravessando portanto a ilusão do *principium individuationis*, o santo é capaz de efetuar a negação da Vontade. Os meios aos quais ele recorre para alcançar seu objetivo atestam a depreciação do indivíduo neste âmbito da filosofia schopenhaueriana. Segundo o filósofo de Danzig, o santo “pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade”⁴⁸⁴. É sobretudo contra essa figura ascética traçada por Schopenhauer que Nietzsche se dirigirá. No parágrafo 143 da primeira obra publicada neste período, por exemplo, encontramos certamente uma referência tácita ao educador: “a sombra do santo cresceu monstruosamente; e atingiu altura tal que mesmo em nosso tempo, que não mais crê em Deus, ainda existem pensadores que creem nos santos”⁴⁸⁵. Já num fragmento póstumo, Nietzsche refere-se diretamente ao “mau gosto de Schopenhauer pelos santos budistas”⁴⁸⁶.

Nietzsche sustenta que “o meio mais comumente empregado pelo santo e asceta, para tornar a própria vida suportável e interessante, consiste na guerra ocasional e na alternância de vitória e derrota. Para isso, precisa de um adversário, e o encontra no ‘inimigo interior’”. Ou seja, o santo transforma “a si mesmo num campo de batalha”⁴⁸⁷. Desse modo, ele não apenas personifica aquela cisão interna desvelada por Nietzsche ao tratar da moral da compaixão (na qual o *dividuum* tem primazia sobre o *individuum*), mas também a radicaliza. A autodivisão ascética culmina na forma extrema do “sacrifício de si mesmo”, da “negação de si mesmo”⁴⁸⁸. Em tal regime de autocisão, para que uma parte possa ser apreciada, as outras precisam ser depreciadas: “Em toda moral ascética o homem venera uma parte de si mesmo como Deus, e para isso necessita demonizar a parte restante”. Contrariando aquela exigência de “fazer de si uma pessoa inteira”, o santo empreende a “tiranização de partes de seu próprio ser”, o “despedaçar de si mesmo”⁴⁸⁹. Assim, valendo-se da concepção schopenhaueriana segundo a qual o santo representava o “inteiro esquecimento da própria pessoa”⁴⁹⁰, mas a fim de criticá-la, Nietzsche concebe o santo como um antípoda da valorização do

⁴⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 68, p. 486.

⁴⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 68, p. 485.

⁴⁸⁵ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 143, p. 105.

⁴⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 1 [130]*, KSA 9, p. 33.

⁴⁸⁷ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 141, p. 100-101.

⁴⁸⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 138, p. 99.

⁴⁸⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 137, p. 98.

⁴⁹⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 68, p. 490.

indivíduo. O asceta realiza a “completa subordinação a uma vontade alheia”, o “completo abandono da personalidade”, já que “renunciou à própria vontade”⁴⁹¹.

Não devemos nos espantar, portanto, ao ler em *Humano, demasiado humano* que “todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases dos santos são estados patológicos”⁴⁹². Assim como já vimos na análise de outros elementos metafísicos, Nietzsche pretenderá desmistificar o significado usualmente conferido ao santo: “porque nos enganamos a seu respeito, porque interpretamos erradamente seus estados de alma e o separamos o máximo possível de nós, como algo inteiramente incomparável, de natureza estranha e sobre-humana”⁴⁹³. Voltando-se contra o preconceito que se vale da “crença no divino e miraculoso” para exaltar o santo, Nietzsche pretenderá desvelar a origem dessa figura, culminando por expor o “doentio de sua natureza” e revelando seu efetivo significado. Vejamos como.

O aforismo 27 d’A *gaia ciência* nos fornece uma pista importante a esse respeito, argumentando que “aquele que renuncia”, ao contrário do que se poderia pensar, “quer voar mais, mais longe e mais alto que todos os homens da afirmação – ele joga fora muitas coisas que atrapalhariam seu voo, e entre elas coisas que lhe são muito valiosas e queridas: sacrifica-as à sua ânsia das alturas”. Ressaltando em si apenas o sacrifício, “ele está satisfeito com a impressão que faz em nós: quer manter oculta a sua ânsia, seu orgulho, sua intenção de voar acima de nós”. Assim, aquele que renuncia é secretamente um afirmador, “pois é isso tal como nós, também ao renunciar”⁴⁹⁴.

Esse argumento já se insinuava em diversos momentos das obras anteriores deste período. No aforismo 294 de *Aurora*, por exemplo, lemos: “Santos – os homens mais sensuais são os que têm de fugir das mulheres e martirizar o corpo”⁴⁹⁵. Já no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche procura trazer à tona a origem oculta daquela atitude renunciadora, asseverando que “o desafio de si mesmo” praticado pelo santo “é um parente próximo da ânsia de domínio e que mesmo ao homem mais solitário dá sensação do poder”⁴⁹⁶. Portador de um “grau bastante elevado de vaidade”, característica de “uma alma orgulhosa”, o santo é descrito como um

⁴⁹¹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 139, p. 100.

⁴⁹² NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 126, p. 91.

⁴⁹³ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 143, p. 104-105.

⁴⁹⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, §27, p. 171.

⁴⁹⁵ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 294, p. 185.

⁴⁹⁶ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 142, p. 104.

necessitado “de exercer seu poder e sua ânsia de domínio”⁴⁹⁷. Assim, o filósofo procura evidenciar o “apetite de poder”, o “extremo anseio de domínio” implícito na figura do santo. Nietzsche chega a afirmar, em *Aurora*, que “a felicidade, concebida como o mais vivo sentimento de poder, foi talvez maior nas almas dos santos supersticiosos do que em qualquer outro lugar”⁴⁹⁸.

Aliada a essa desmistificação da figura do santo, encontramos uma operação similar efetuada por Nietzsche contra outra noção a ela relacionada na doutrina schopenhaueriana: a salvação ou redenção. Num fragmento póstumo de 1880, por exemplo, lemos em tom programático: “A redenção [*Erlösung*] – o que há a desaprender”⁴⁹⁹.

Lançando suspeita sobre noções morais como dever e consciência, Nietzsche afirma que “a compreensão de como surgiram uma vez os juízos morais lhe estragaria o gosto por essas palavras patéticas – como já lhe foram estragados outros termos patéticos, ‘pecado’, ‘salvação da alma’ e ‘redenção’, por exemplo”⁵⁰⁰. Assim, será mais uma vez por meio da estratégia de compreensão crítica da origem que Nietzsche fará uma noção tão cara a Schopenhauer, a redenção, revelar-se em seu efetivo significado.

No bloco de aforismos 132 a 135 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, o filósofo científico procura fornecer uma explicação “isenta de mitologia” para o fenômeno cristão da “necessidade de redenção”. Tal fenômeno origina-se quando o homem dá-se conta de seu pendor irresistível para a prática de ações egoístas, contrariando seu anseio por “se sentir pleno da boa consciência que deve acompanhar um modo de pensar desinteressado”. Imerso num mal-estar, ele se compara a “um ser que é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado”⁵⁰¹: isto é, Deus. Fustigado pelo temor da punição divina, o homem não percebe que “sua natureza lhe pareceu obscura e odiável a esse ponto” devido apenas a “uma série de erros da razão”, a uma “obra muito imperfeita da imaginação e do juízo humanos”. Afinal, assim como já vimos que não há ações puramente altruístas, não há consequentemente “um ser que fosse capaz apenas de ações altruístas”. Segundo Nietzsche, “ao cristão que compara a sua natureza com a de Deus

⁴⁹⁷ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 137, p. 98.

⁴⁹⁸ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 113, p. 84-85.

⁴⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 4 [315]*, KSA 9, p. 178.

⁵⁰⁰ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 335, p. 223.

⁵⁰¹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 132, p. 93-94.

sucede o mesmo que ao Dom Quixote, que subestima sua valentia porque tem na cabeça os feitos maravilhosos dos heróis de cavalaria: o metro com que em ambos os casos se mede pertence ao reino das fábulas”. Rechaçada a ideia de Deus, e com ela o medo da punição divina, esmorecerá também a necessidade da “eterna salvação da alma”⁵⁰². Nietzsche pretende, desse modo, desvelar a origem oculta da necessidade de redenção: “Determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que alguém se torne cristão e sinta necessidade de redenção”⁵⁰³. Desfeita essa ilusão, o homem será capaz de permitir que o medo dê lugar ao “prazer consigo mesmo, o bem-estar com a própria força”. Por essa via, reencontramos aqui novamente a noção de amor próprio: “o homem sente que de novo ama a si mesmo”⁵⁰⁴.

Na mesma direção, embora por outra via, o parágrafo 141 de *Humano, demasiado humano* procura também desvendar a porção de erro e imaginação que se imiscuem na origem da necessidade de redenção. Segundo Nietzsche, a fim de alimentar constantemente aquela “contínua batalha” contra seu “inimigo interior”, os santos e ascetas cristãos sempre precisaram de um adversário: “era de seu interesse que tal luta sempre fosse entretida em algum nível, pois [...] para a solidão e o deserto espiritual de suas vidas precisavam de um inimigo sempre vivo”. Elegendo seus “apetites sensuais” como adversário a ser combatido, “a sensualidade teve de ser cada vez mais difamada e estigmatizada, e mesmo o perigo da danação eterna foi ligado tão estreitamente a essas coisas”. No intuito de manter a vivacidade dessa batalha consigo, que “entretinha suas vidas desoladas”, eles acabam por “tornar suspeito tudo o que é humano, [...] difamá-lo, açoitá-lo, crucificá-lo; as pessoas queriam se achar tão más e perversas quanto possível, procuravam o temor pela salvação da alma”. Concebendo-se como “mau e pecador por natureza”, o cristão cultivava o solo necessário para o surgimento da noção de redenção. Afinal, ele “se sente tão oprimido por esse fardo de pecados, que são necessários poderes sobrenaturais para lhe tirar esse fardo; e com isso surge em cena a já referida necessidade de redenção”. Em última instância, Nietzsche pretende demonstrar que a

⁵⁰² NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 133, p. 95-96.

⁵⁰³ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 135, p. 97.

⁵⁰⁴ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 134, p. 96-97.

noção de redenção não tem sua origem relacionada a uma “pecaminosidade real, e sim a uma imaginária”⁵⁰⁵.

Lembremos que essa aversão à sensualidade era uma característica particularmente marcante da descrição schopenhaueriana do santo: “Seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição. Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida”⁵⁰⁶. Ao atacar o cristianismo a partir das noções de redenção e salvação, Nietzsche não tem como destinatário de sua crítica apenas o cristão em sentido estrito: também a figura do santo cunhada na doutrina de Schopenhauer (representante por excelência de uma espécie de cristianismo ateu) é alvo direto dessa investida nietzschiana. Afinal, recuando até a *Terceira Consideração Extemporânea*, lembraremos que o jovem Nietzsche entusiasmava-se então diante da “potente aspiração à santificação e à salvação, da qual Schopenhauer foi para nós (homens seculares no sentido próprio do termo, homens profanos) o primeiro mestre filosófico”⁵⁰⁷.

Se atentarmos agora ao aforismo 86 de *Aurora*, vemos o filósofo ressaltar que um cristão só é capaz de considerar tudo o que se relaciona ao corpo como um “fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação [*Heil oder Verdamnis*]”⁵⁰⁸. Não por acaso, Nietzsche critica esse “intérprete infeliz” lançando mão exatamente das famosas palavras do início do livro IV d’*O mundo como vontade e representação*, no qual se tratava, segundo Schopenhauer, justamente da “salvação ou danação”⁵⁰⁹ [*Heil oder Verdamnis*].

4.7 Contra o sério, o pessimismo e o consolo

Como já vimos que a questão da salvação ou danação em Schopenhauer era identificada àquela questão fundamental do valor ou ausência de valor da vida, podemos suspeitar que Nietzsche, ao rechaçar as noções de salvação e danação, rejeitaria agora a

⁵⁰⁵ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 141, p. 100-103.

⁵⁰⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 68, p. 483.

⁵⁰⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, p. 372.

⁵⁰⁸ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 86, p. 66.

⁵⁰⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 53, p. 353.

própria questão que funcionava como fio condutor de sua filosofia de juventude. Tal suspeita parece ganhar força quando percebemos que o filósofo científico tecerá críticas a outra noção estreitamente vinculada àquela questão fundamental: a noção de “sério” [Ernst].

É sobretudo nas páginas d’*A gaia ciência* que a concepção de sério será alvo de suspeita. No aforismo 177, por exemplo, Nietzsche afirma que “na Alemanha falta aos homens superiores um grande meio de educação: a risada dos homens superiores; estes não riem na Alemanha”⁵¹⁰. Já no parágrafo inicial do livro, que nos ajuda inclusive a compreender seu título, o filósofo anseia por um tempo em que “o riso tenha se aliado à sabedoria”, no qual “talvez haja apenas ‘gaia ciência’”. Porém, afirma Nietzsche, “por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões”⁵¹¹. No mesmo sentido, lemos no aforismo³²⁷: “‘onde há riso e alegria, o pensamento nada vale’: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda ‘gaia ciência’. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito!”⁵¹².

Tal oposição do riso ao sério pode ser melhor compreendida quando observamos atentamente o aforismo 107. Ali Nietzsche procura resgatar uma função positiva para a arte, tão criticada nas páginas de *Humano, demasiado humano*. Justamente por ser “essa espécie de culto ao não-verdadeiro” e, em grande medida, anticientífica, a arte permitiria amenizar a “percepção da inverdade e mendacidade geral” que é gerada pela ciência. Afinal, com sua retidão e poder desmistificador, a ciência acaba por explicitar o papel “da ilusão e do erro como condições da existência”, arriscando tornar essa existência mesma insuportável. Diante disso, a arte funcionaria como uma “força contrária” a ela, “como a boa vontade da aparência”. Ao regozijarmos conscientemente na inverdade, permitimo-nos não nos levar tão a sério. Desse modo, a arte nos permitiria “descobrir o herói e também o tolo que há em nossa paixão do conhecimento”, já que “precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com nossa sabedoria”⁵¹³.

Assim, se Schopenhauer prontamente relacionava a seriedade à questão do valor da existência – que mereceria, segundo o filósofo de Danzig, “mesmo às expensas

⁵¹⁰ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 177, p. 167.

⁵¹¹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 1, p. 52.

⁵¹² NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 327, p. 217.

⁵¹³ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 107, p. 132-133

de outras, a sua mais séria atenção”⁵¹⁴ –, Nietzsche preconiza que “justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tão bem como o chapéu do bobo”⁵¹⁵. Contudo, devemos por isso suspeitar que Nietzsche estaria rejeitando agora a questão capital do pensamento schopenhaueriano e de sua própria filosofia de juventude, a saber, o problema da afirmação ou negação da vida? A rejeição do sério significa por extensão uma rejeição da necessidade da questão do valor da existência? Um outro modo de investigar a pertinência dessa suspeita surge pela análise da crítica operada por Nietzsche, durante o período intermediário de sua obra, a um dos elementos centrais de seu pensamento de juventude: a noção de consolo.

O filósofo agora procurará apontar uma relação intrínseca entre consolo e doença. No parágrafo 424 de *Aurora*, Nietzsche afirma que, ao contrário dos erros, não se deve esperar que as verdades possuam uma função consoladora. Apenas os “homens doentes” (os que “buscam remédios para si”, e não a verdade) consideram uma objeção às verdades o fato de que elas não fornecem um consolo⁵¹⁶. No parágrafo 52 da mesma obra, intitulado “Onde estão os novos médicos da alma?”, mostra-se como essa relação entre consolo e doença é essencial, e não meramente accidental. Em vez de amenizar a doença contra a qual supostamente combatem, os meios de consolo a acirram, ou até mesmo a produzem. Nas palavras do filósofo: “Foi através dos meios de consolo que a vida recebeu o fundamental caráter sofredor em que hoje se crê; a maior doença dos homens surgiu do combate a suas doenças, e os aparentes remédios produziram, a longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar”. Afinal, os meios de consolo tornam o doente dependente de um efeito entorpecente, cuja abstinência acaba por gerar “inquietação, agitação nervosa e indisposição”. Com o passar do tempo, a enfermidade torna-se incurável: “atingido um certo grau da doença, não havia mais recuperação”.

Diante disso, Nietzsche pode explicitar qual o destinatário de sua crítica neste parágrafo: “Diz-se de Schopenhauer, com razão, que ele enfim levou novamente a sério os sofrimentos da humanidade: onde está aquele que enfim também levará a sério os antídotos para tais sofrimentos e porá no pelourinho o inacreditável charlatanismo com que, sob os mais belos nomes, a humanidade habituou-se a tratar suas doenças da

⁵¹⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 53, p. 353.

⁵¹⁵ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 107, p. 132-133.

⁵¹⁶ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 424, p. 222.

alma?”⁵¹⁷. Portanto, afastando-se de seu pensamento de juventude, o Nietzsche do período intermediário rejeita a noção de consolo presente na doutrina schopenhaueriana, apontando agora seu papel fomentador da doença. Mas afinal, devemos nos perguntar, o que é exatamente esta doença à qual Nietzsche se refere aqui? Tal resposta nos lançará ao interior da crítica nietzschiana a mais uma noção central da filosofia de Schopenhauer e de seu próprio pensamento de juventude. Trata-se doravante de vislumbrarmos a rejeição do pessimismo durante o período intermediário da obra nietzschiana.

Novamente em *Aurora* começamos a percorrer a trilha que nos leva a essa tarefa. Atentemos ao parágrafo 409: “Por doença deve-se entender: um prematuro avizinhamo da idade, da fealdade ou dos juízos pessimistas – coisas que andam juntas”⁵¹⁸. Assim, o pessimismo será agora concebido no horizonte da degeneração, como uma manifestação doentia. Pouco antes, no parágrafo 329 da obra, tal concepção já se insinuava. Num aforismo em que estende aquela crítica ao sério, Nietzsche volta suas armas contra os “caluniadores da alegria – pessoas profundamente magoadas pela vida”. Com seus juízos pessimistas, “tais pessoas enxergam, por meio de todas as rosas, tómulos ocultos e dissimulados”. Segundo o filósofo, esses juízos dão voz justamente à doença que acomete seus autores: “esse julgamento sobre a alegria não é outra coisa que a refração dela no fundo escuro do cansaço e da doença [...] vindo daquela segunda infância que segue a velhice e antecede a morte”⁵¹⁹. E assim como a noção de consolo seria extirpada quando se substituísse os charlatões por verdadeiros médicos da alma, lemos num dos poemas publicados juntamente a *A gaia ciência* que se faz necessário um “remédio para pessimistas”. Nesses versos, afirma-se de modo enigmático que o pessimista deve um dia decidir-se a engolir um belo e gordo sapo, pois assim seu problema digestivo será curado⁵²⁰. Como devemos compreender essas palavras?

Tal resposta talvez se encontre no interior mesmo d’*A gaia ciência*. O aforismo 20 apresenta nossa época como diferente do conjunto das anteriores (denominado “a mais longa das eras”) por não possuir uma experiência efetiva da aflição [*Noth*], “tanto da alma como do corpo”. Nietzsche suspeita que o homem moderno não conheça a aflição por “experiência própria”, mas por mera “descrição”. Como consequência disso,

⁵¹⁷ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 52, p. 45.

⁵¹⁸ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 409, p. 216.

⁵¹⁹ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 329, p. 196-197.

⁵²⁰ NIETZSCHE, F. *Pessimisten –Arznei*. FW/GC, p. 27.

“hoje a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil suportar até mesmo a presença da dor como pensamento, e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda a existência”. A partir disso, o filósofo sustenta que nós, modernos, acabamos por embotar a capacidade de suportar as dores do corpo e da alma. É justamente esse solo que fornece as condições para o cultivo das doutrinas da desvalorização da existência: “o surgimento de filosofias pessimistas não é, em absoluto, sinal de grandes e terríveis estados de aflição; ocorre, isto sim, que tais interrogações sobre o valor da existência [*Fragezeichen am Werthe alles Lebens*] são feitas em épocas nas quais o refinamento e aligeiramento da vida julga sangrentas e malignas demais até as inevitáveis picadas de mosquitos da alma e do corpo”. Neste ponto em que a noção de doença encontra-se com a concepção da fraqueza como constitutiva do pessimismo, Nietzsche defende que “haveria um remédio para filosofias pessimistas e a sensibilidade excessiva que me parece a autêntica ‘aflição da era atual’”. Tal remédio, por sua vez, explicitaria por si mesmo o sentido daquele “belo e gordo sapo” dos versos supramencionados: “Talvez ele soe demasiado cruel e seja ele próprio visto como um dos sintomas que levam as pessoas a julgar que ‘a existência é algo ruim’. Bem, a receita para [*gegen*] a ‘aflição’ é: *aflição*” [*Noth*]⁵²¹.

A fim de retirar as devidas consequências dessas palavras, devemos agora nos deter com calma em alguns elementos importantes desse percurso. Primeiro, é evidente que a concepção do pessimismo como uma doença constitui uma guinada radical em relação ao pensamento do jovem Nietzsche, defensor do pessimismo schopenhaueriano. Segundo, percebamos que o pessimismo é compreendido como uma interrogação sobre o valor da vida que culmina no julgamento da existência como “algo ruim”. Terceiro, e último, descobrimos que o remédio contra a hipersensibilidade à dor que origina o pessimismo não é outro senão a assunção da dor efetiva. A partir disso, temos agora condições de compreender melhor por que, num fragmento póstumo do outono de 1881, Nietzsche usará todos esses elementos para sustentar um ponto absolutamente central também de sua filosofia do período intermediário: a afirmação da vida. Nas palavras do filósofo:

A capacidade para a dor é um conservante extraordinário, uma espécie de seguro de vida: esta é o que a dor conservou: ela é tão útil quanto o prazer –

⁵²¹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 49, p. 88-90.

para não dizer mais. Rio dos relatos de dor e miséria por meio dos quais o pessimismo pretende demonstrar que tem razão – Hamlet e Schopenhauer e Voltaire e Leopardi e Byron. “Se só se pode conservar desta maneira, a vida é algo que não deveria existir” – dizem eles. Rio desse “deveria” [*Sollte*] e ponho-me a viver, para fazer que da dor surja uma vida que seja o mais rica possível – segurança, prudência, paciência, sabedoria, variação, todos as cores delicadas do claro e do escuro, do amargo e do doce – tudo devemos à dor, e um cânon completo de beleza, exaltação, divindade só é verdadeiramente possível em um mundo em que haja dores profundas, cambiantes e diversas. Esses juízos que vós emitis sobre a vida não lhe podem fazer justiça”⁵²².

Portanto, vemos aqui a questão capital da filosofia nietzschiana de juventude voltar a aparecer no período intermediário. Também neste período Nietzsche insistirá na relevância de um juízo sobre o valor da vida que lhe possa “fazer justiça”. As críticas efetuadas contra a moral da compaixão e as noções schopenhauerianas de salvação, sério, consolo e pessimismo aliam-se finalmente a uma radical rejeição ao juízo condenador da existência. Tal rejeição percorre todas as principais obras do período. No aforismo 13 de *Aurora*, por exemplo, dirigindo-se contra o conceito de punição, o filósofo critica as “fantasias de carcereiros e carrascos”, cuja “insensatez chegou ao ponto de fazer sentir a existência mesma como punição”⁵²³. Já no aforismo 317, Nietzsche defende que os juízos melancólicos sobre “a vida e a existência” são motivados sobretudo pelo cansaço dos juízes⁵²⁴. Ou ainda, no parágrafo 304 da mesma obra, ressalta-se a inveja contida nos “aniquiladores do mundo”, cujos juízos condenatórios da existência teriam como pressuposto a seguinte reflexão: “porque eu não posso ter algo, o mundo não deve ter nada! o mundo não deve ser nada!”⁵²⁵.

Sem dúvida, para Nietzsche um dos principais representantes desses “aniquiladores do mundo” é a doutrina schopenhaueriana. Anos mais tarde, no Prólogo à *Genealogia da moral*, o autor sintetiza grande parte do movimento efetuado durante este segundo período de sua obra, evidenciando qual era então seu alvo:

Para mim, tratava-se do *valor* da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre [*Lehrer*] Schopenhauer [...] Tratava-se, em especial, do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo [...]

⁵²² NIETZSCHE, F. *Fragmento 13 [4]*, KSA 9, p. 619.

⁵²³ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 13, p. 21.

⁵²⁴ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 317, p. 191-192.

⁵²⁵ NIETZSCHE, F. *M/Aurora*, § 304, p. 188.

Precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha pra trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica”⁵²⁶.

Assim, conforme testemunho fornecido pelo próprio filósofo, percebemos que a vigorosa contraposição nietzschiana à desvalorização da vida, na qual vemos culminar seu pensamento do segundo período, tem como destinatário privilegiado a doutrina de Schopenhauer. Ora, mas se é assim, por que Nietzsche ainda se refere a Schopenhauer, ao tratar desse período, como “meu grande mestre”?

Certamente não é acidental que Nietzsche refira-se a Schopenhauer neste trecho como *Lehrer*, ou seja, o doutrinador moral defensor dos “valores em si”, e não como educador [*Erzieher*]. Devemos primeiramente observar que em momento algum aquela contraposição resvala numa crítica à própria questão do valor da vida, isto é, à legitimidade da questão. Durante toda a extensa crítica da doutrina schopenhaueriana realizada neste período intermediário, mesmo atacando ponto a ponto quase todos os principais elementos constitutivos do sistema da Vontade, Nietzsche não se dirige contra a pertinência daquela questão fundamental colocada por Schopenhauer: a discordância acerca do julgamento da vida restringir-se-á mais uma vez ao conteúdo do veredito, não avançando para uma rejeição da necessidade do julgamento em si. Embora agora rejeitando explicitamente a condenação da vida efetuada por Schopenhauer, Nietzsche permanece no horizonte daquela questão ao empreender uma resoluta afirmação da vida.

Em última instância, o trabalho desmistificador realizado agora pelo filósofo científico procura desembaraçar a questão do valor da existência daqueles elementos metafísicos que Schopenhauer lhe agregava, revelando-os como erros. Nietzsche mostra como não é preciso que essa questão traga necessariamente consigo noções como salvação ou consolo. Trata-se, desse modo, de purificar o problema do valor de vida de seu ranço metafísico, não de rejeitá-lo. Liberta agora de todo entulho metafísico, a afirmação da vida poderá receber uma nova configuração. Sendo assim, vejamos doravante como aparecerá essa afirmação da vida no segundo período da trajetória intelectual nietzschiana.

⁵²⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 11. “Prólogo”. Tradução de Paulo César de Souza. Doravante referido como *GM/GM*, seguido respectivamente do número da dissertação em algarismo romano, do número da seção em algarismo arábico e da página da edição brasileira.

4.8 A afirmação da vida

Assim como ocorria no período de juventude, a questão do valor da vida percorre todas as principais obras do pensamento nietzschiano do segundo período. Podemos dizer, contudo, que essa afirmação aparece de diferentes modos entre 1878 e 1882. Como já mencionamos, em *Aurora* a afirmação da vida aparece sobretudo por contraposição, ou seja, a partir da crítica à desvalorização da existência. Já entre os parágrafos 31 e 34 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, vemos o filósofo tecer uma intrincada consideração a esse respeito. Retomando elementos presentes em suas anotações feitas durante a leitura de *O valor da vida*, Nietzsche afirma que “o ilógico é necessário ao homem e que do ilógico nasce muita coisa boa”. Qualquer tentativa de abrir mão de todos os juízos ilógicos acabaria por “danificar irremediavelmente” importantes aquisições humanas: “apenas os homens ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica”⁵²⁷. Dito isso, o aforismo seguinte inicia afirmando que “todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos”. Seja pela incompletude necessária à coleta do material que os compõem (afinal, como julgar a vida como um todo?), seja pela ilegitimidade da generalização posterior desse material, ou mesmo pela inescapável inexatidão na apreciação de qualquer das partes envolvidas, os juízos sobre o valor da vida precisam ser necessariamente injustos. Entrementes, o filósofo chega a cogitar uma postura cética: “a consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem ter aversão ou inclinação”. Porém, logo conclui que não existe essa possibilidade: um impulso que não contenha uma avaliação é algo que “não existe no homem”. O ser humano possui uma inescusável necessidade de avaliar a vida: “De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência”⁵²⁸.

Contudo, os erros possuem uma função produtiva. O aforismo seguinte tem como título “O erro acerca da vida é necessário à vida”. Considerando que “a humanidade não tem objetivo nenhum”, o homem que “conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência”. Sendo assim, é a própria injustiça inerente a tais juízos que permite ao indivíduo “acreditar no valor

⁵²⁷ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 31, p. 37.

⁵²⁸ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 32, p. 37-38.

da vida”, isto é, a “inexatidão do pensar” possibilita a fé no “valor da existência”. Assim, mesmo que ainda preso à teia argumentativa dühringuiana, em momento algum Nietzsche deixa de sustentar a afirmação da vida. Neste sentido, é importante perceber que o erro necessário para sustentar a fé no valor da vida consiste sobretudo numa inexatidão do juízo, numa parcialidade. Mesmo após perceber que a fé no valor da vida está condicionada por esse erro, nem por isso precisamos aceitar a reboque os erros metafísicos que procuravam, através de ilusões, adornar o valor da existência: como a arte. No aforismo 222 da mesma obra, Nietzsche refere-se à arte do seguinte modo: “durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: ‘seja como for, é a boa a vida’”. Mas justamente por ter sido praticada durante milênios, essa “lição da arte” já “se arraigou em nós”. Doravante, diz o filósofo científico, “poderíamos renunciar à arte, mas não perderíamos a capacidade que aprendemos”, a saber, a capacidade de “ter prazer na existência”⁵²⁹. Assim, quando o homem consegue assumir sozinho sua própria injustiça constitutiva, a muleta representada pela arte já não é mais necessária para auxiliá-lo na afirmação da vida. A crítica da arte e do gênio empreendida em *Humano, demasiado humano* não se confundirá em momento algum com uma crítica ao valor da vida: podemos perfeitamente renunciar às ilusões artísticas sem afetar nossa fé no valor da existência.

Porém, será que tais considerações já bastariam para sustentar uma afirmação resoluta da vida no período intermediário da obra nietzschiana? Como vimos há pouco, num fragmento de 1881 Nietzsche afirmava que os juízos condenatórios da vida “não lhe podem fazer justiça”. Desse ponto de vista, a argumentação presente em *Humano, demasiado humano* certamente já não se coaduna ao período de confecção de *A gaia ciência*. Afinal, se todos os juízos sobre o valor da vida são necessariamente injustos, seria inútil criticar os pessimistas por seus juízos não fazerem justiça à vida. Assim, é no interior d’*A gaia ciência* que devemos procurar o modo mais acabado como Nietzsche pretende sustentar sua afirmação da vida durante o período intermediário.

Lembremos que no pensamento do jovem Nietzsche a verdade da ciência contrapunha-se à vida: relacionada às noções de sabedoria e justiça, a vida detinha a primazia sobre o conhecimento. Assim, a verdade estava de certo modo sob o jugo da

⁵²⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 222, p. 140-141.

vida, numa relação orientada pela incompatibilidade. Já no período intermediário, Nietzsche rearranja a posição desses elementos. Fazer justiça à vida significará também apontar a possibilidade de uma interiorização da verdade ao domínio da vida, não mais uma relação de exterioridade entre elas.

Por um lado, alguns pressupostos presentes na argumentação de *Humano, demasiado humano* persistem em *A gaia ciência*. No parágrafo 111, Nietzsche procura mostrar como o erro pode ter uma função conservadora da vida, em detrimento da verdade. Segundo o filósofo, nos primórdios da humanidade o homem que fosse rigoroso em seus juízos, evitando o uso de tendências ilógicas (tratar o semelhante como igual, por exemplo), contava com mais probabilidade de “sobrevivência”. Nesses primórdios, a cautela ao inferir, tão necessária à verdade, representava um “grande perigo para a vida”⁵³⁰. No mesmo sentido, o parágrafo 121 (intitulado “A vida não é argumento”) sustenta que “entre as condições para a vida poderia estar o erro”. Afinal, “ninguém suportaria hoje viver” sem a suposição de alguns “artigos de fé” (tais como corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos)⁵³¹.

Entretanto, embora esse conflito entre verdade e vida persista, Nietzsche lhe conferirá um sentido diferente em relação a *Humano, demasiado humano*. O parágrafo central para a compreensão dessa mudança é o 110, denominado “A origem do conhecimento”. Empreendendo uma espécie de história do desenvolvimento da verdade, o filósofo afirma que “durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie”. Tais erros seriam aqueles “artigos de fé”, que foram progressivamente incorporados e tornados cada vez mais necessários como “condição para a vida”. Apenas muito tempo depois, com o surgimento dos primeiros questionadores desses artigos de fé, timidamente “apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento”. Nesta época, a verdade aparecia ainda completamente subjugada ao poder vital daqueles erros: “quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, a negação e a dúvida eram consideradas loucuras”. Aos poucos, a “retidão e atitude cética” foi sendo aceita nos casos em que as proposições opostas parecessem ambas aplicáveis à vida, ou quando tais proposições eram indiferentes, isto é, nem úteis nem prejudiciais à vida. Gradualmente, porém, o homem foi incorporando também essa retidão: “o

⁵³⁰ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 111, p. 139-140.

⁵³¹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 121, p. 145.

conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidades, entre as necessidades” humanas. Desse modo, o escrutínio e a desconfiança transformaram-se também num poder, ao lado de outros (como a fé e a convicção). A perspicácia nietzschiana ao remontar essa história da verdade torna-se evidente em sua conclusão: “o conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antigos erros fundamentais acabam por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem”. Tal homem será o “pensador”, no interior do qual “o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade provou ser um poder conservador da vida”⁵³².

Com isso, Nietzsche opera um deslocamento crucial em relação ao seu período de juventude. Embora verdade e vida ainda se choquem, abre-se agora uma possibilidade de reconciliação entre elas: afinal, a verdade foi incorporada ao domínio da vida. Não apenas o erro, mas também a verdade é concebida agora como um “poder conservador da vida”. Com efeito, não se trata de rejeitar as reflexões tecidas no período de juventude, mas de ampliá-las. Nietzsche não abre mão da hierarquia entre verdade e vida, muito menos questiona aquela soberania da vida. Diante de um conflito entre elas, a vida será sempre mais forte (como demonstra essa história do conhecimento). Mas é justamente em nome da dignificação da vida que o filósofo aponta agora para a possibilidade de incorporação da verdade à vida.

No contexto da “paixão do conhecimento”, traço fundamental de seu pensamento no período intermediário, Nietzsche não quer mais admitir uma relação exclusivamente antagônica entre verdade e vida, tal como ocorria na crítica à ciência durante o período de juventude. A nova postura adotada face ao conhecimento exige igualmente uma reconfiguração da relação entre conhecimento e vida: “há algo de novo na história, quando o conhecimento quer ser mais do que um meio”⁵³³. Assim podemos compreender o aforismo 324 d’*A gaia ciência*, no qual Nietzsche defende “a vida como meio de conhecimento”. Ao conceber o conhecimento como fomentador da vida, vislumbra-se a possibilidade de reconciliação entre vida e verdade, ambas afirmando-se mutuamente. “Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande

⁵³² NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 110, p. 137-139.

⁵³³ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 123, p. 147.

liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!”⁵³⁴. Não por acaso, num fragmento póstumo Nietzsche sugere que Schopenhauer, o grande condenador da vida, era desprovido dessa paixão do conhecimento: “sua paixão pelo conhecimento não era suficientemente grande”⁵³⁵.

Essa reconciliação só é possível porque verdade e erro finalmente podem conflitar em condição equânime. Quando também a verdade torna-se um poder conservador da vida, já não se precisa mais exclusivamente do erro para se viver. Nietzsche não deixa de ressaltar a relevância dessa batalha que, por ser capaz de lançar suspeita sobre a necessidade da relação entre vida e erro, pode permitir que se faça jus à vida: “Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada”⁵³⁶.

Outro modo de fazer justiça à vida surge quando o filósofo procura demonstrar, em alguns momentos de *A gaia ciência*, que a própria condenação da existência podia funcionar sub-repticiamente como forma de afirmação da vida. No parágrafo 326, afirma-se que “todos os pregadores de moral, assim como os teólogos”, procuraram convencer a humanidade da “superstição de que ela vai mal”. Tais médicos da alma “se acham muito dispostos a suspirar, nada mais encontrar na vida e fazer expressões desoladas uns para os outros, como se ela fosse realmente dura de suportar”. Entretanto, eles próprios estão “enormemente seguros de sua vida e por ela apaixonados, e plenos de indescritíveis astúcias e sutilezas para dobrar o que for desagradável e retirar à dor e à desgraça os seus espinhos”. Esses depreciadores da existência escondem o interesse em disseminar sua prescrição de um “tratamento duro, radical, definitivo”; por isso falam “exageradamente da dor e da desgraça humana”, omitindo que há “inúmeros” paliativos para elas. Ao final do aforismo, Nietzsche questiona: “esta nossa vida é realmente incômoda e dolorosa o bastante para ser vantajosamente trocada por um modo de vida e enrijecimento estóico? Nós não estamos mal a ponto de termos de estar mal de maneira estóica!”⁵³⁷.

⁵³⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 324, p. 215.

⁵³⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 3 [381]*, KSA 9, p. 295.

⁵³⁶ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 110, p. 139.

⁵³⁷ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 326, p. 216-217.

No mesmo sentido situa-se o aforismo de abertura d’*A gaia ciência*. Ali Nietzsche defende que os “fundadores de morais e religiões”, mesmo quando procuram condenar esta existência, acabam por “promover a fé na vida”. Afinal, por trás de suas palavras ecoaria sempre o lema “vale a pena viver”: os discursos metafísicos desses mestres da finalidade da existência sustentam implicitamente que “há algo significativo nesta vida, ela tem algo por trás de si, embaixo de si, atenção!”⁵³⁸.

Contudo, mesmo que tortuosamente promovam a afirmação da vida, nem por isso devemos suspeitar que os depreciadores da existência tenham algo em comum com a posição nietzschiana. Promovendo a vida por meio de erros metafísicos, esses pregadores estão longe de desempenhar a tarefa nietzschiana por excelência, tal como aparece mencionada no parágrafo 278 de *A gaia ciência*: “tornar o pensamento da vida mil vezes *mais digno de ser pensado*”⁵³⁹.

Diferentemente de tempos metafísicos, quando o juízo sobre a vida estava necessariamente condenado à injustiça, por meio da concepção da verdade como força vital Nietzsche acena com a possibilidade do surgimento de um julgamento que ao mesmo tempo faça justiça tanto à vida quanto à verdade. Não serão mais necessários subterfúgios para que a vida se afirme. Se lembrarmos que o aforismo 110 d’*A gaia ciência* asseverava que o conflito entre verdade e erro tem lugar no interior do “pensador”, e se nos dermos conta que o papel central do filósofo é fornecer um julgamento sobre o valor da vida, percebemos que Nietzsche vislumbra agora uma possibilidade inaudita: o pensador pode ser capaz de aliar a verdade à vida, num julgamento sobre a existência que guarde também algo de verdadeiro, e não seja mais dependente de erros “úteis à conservação da vida”, como os propagados pelos moralistas. Talvez seja essa a tarefa principal que Nietzsche pretende desempenhar neste período de seu pensamento. Assim, é na busca por conceber um juízo que faça jus à vida que surgem pela primeira vez, no interior de *A gaia ciência*, duas importantes noções da filosofia nietzschiana: eterno retorno e *amor fati*.

Seja como for que consideremos essas duas noções, é inquestionável tanto que ambas procuram responder à questão sobre o valor da vida quanto que procuram fazê-lo a partir de uma afirmação da existência. Assim, no aforismo 276 d’*A gaia ciência*

⁵³⁸ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 1, p. 51-54.

⁵³⁹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 278, p. 189.

Nietzsche designa o *amor fati* como seu “mais caro desejo e pensamento”: “razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta”. Ao estabelecer como meta “cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas”, afirmando assim a existência em sua totalidade, o pensador promete dedicar todas as suas forças à vitória naquela batalha interior: “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!”⁵⁴⁰. Desse modo será possível cumprir sua missão suprema, dignificando o pensamento da vida.

Igualmente a noção de eterno retorno situa-se nesse horizonte. Com efeito, no penúltimo aforismo da obra nietzschiana publicada durante o período intermediário, o 341 d’A *gaia ciência*, o tema em questão é “esta vida, como você a está vivendo e já viveu”. Louvar ou maldizer o demônio anunciador do pensamento do eterno retorno é apenas um outro modo de responder à questão fundamental que percorre toda a filosofia nietzschiana até este período: negação ou afirmação da vida. Se o remédio contra o pessimismo condenador da existência era a assunção da verdadeira dor, podemos dizer que a aceitação integral do pensamento do eterno retorno, assumindo que todas as dores e todos os prazeres da existência um dia retornarão, significa também despedir-se desse pessimismo e adotar uma afirmação resoluta da vida: “O quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?”⁵⁴¹.

Portanto, constatando a importância da questão sobre o valor da vida também neste período da obra de Nietzsche, podemos concluir que, mesmo após a rejeição da maior parte da doutrina schopenhaueriana, a questão capital do pensamento de Schopenhauer continua a orientar a filosofia nietzschiana⁵⁴². Com base numa visão de conjunto deste segundo período, podemos agora compreender melhor como se concretiza aquela promessa – encontrada nos fragmentos póstumos de 1875 – de efetuar um balanço em relação à influência de Schopenhauer.

Por meio da rejeição das figuras do santo e do gênio, bem como da crítica às noções de compaixão, consolo, sério, pessimismo, entre outras, o sistema

⁵⁴⁰ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 276, p 187-188.

⁵⁴¹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 341, p. 230.

⁵⁴² Éric Blondel adota uma interpretação semelhante: “No que concerne à relação entre Nietzsche e Schopenhauer, pode-se a princípio propor a seguinte ideia geral: Nietzsche, inscrevendo-se no campo da problemática filosófica de Schopenhauer, [...] inverte completamente o sentido e a pretensão da doutrina, retoma-a atribuindo-lhe um valor negativo, conferindo a suas noções principais um sentido negativo” (BLONDEL, E. “Contre Kant et Schopenhauer: l’affirmation nietzschéenne”. In: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*. Paris: Tome CLCCCVIII, 1998, p. 300).

schopenhaueriano é fortemente criticado durante este período. Diferentemente do período de juventude, Nietzsche não se pretende mais filiado à doutrina de seu educador. Neste sentido específico, podemos falar numa ruptura. Contudo, o mesmo não se pode dizer em relação ao modelo de filósofo consagrado por Schopenhauer. Agora talvez torne-se mais claro o sentido daquele fragmento póstumo: “Minha desconfiança frente ao sistema desde o começo. Sobressaiu-se a pessoa, ele, típico como filósofo e promotor da cultura. Porém, a veneração geral aderiu-se ao que havia de efêmero em sua doutrina, àquilo que não impregnou sua vida – em contraposição a mim. A geração [*Erzeugung*] do filósofo foi a única influência válida para mim”⁵⁴³.

Mesmo em meio a uma extensa crítica da doutrina schopenhaueriana, o papel exemplar do filósofo Schopenhauer permanece neste período da obra de Nietzsche. Tal como ocorria no período de juventude, a tarefa filosófica por excelência continua dizendo respeito ao valor da vida, mesmo que o veredito propalado por Nietzsche seja novamente – e agora numa oposição explícita, não mais inconfessa – antagônico ao de seu antecessor. Assim, após o percurso de análise do pensamento nietzschiano do período intermediário, constatamos por outra via que, para além de qualquer doutrina específica, a concepção da questão sobre o valor da vida como principal problema filosófico é a mais fundamental influência de Schopenhauer sobre o pensamento de Nietzsche. No período de juventude, o discípulo compartilhava (em termos gerais) tanto da influência da doutrina de seu educador quanto da questão orientadora de seu pensamento; já neste período intermediário, a doutrina é minuciosamente rejeitada, mas a questão acerca do valor da vida continua a funcionar como preâmbulo e fio condutor da filosofia. Desse modo, evidencia-se também a meia-verdade contida na repetida proposição de uma simples ruptura em relação a Schopenhauer neste período do pensamento nietzschiano. Num certo sentido, mesmo o Nietzsche positivista nunca abandonou seu lugar como continuador do horizonte schopenhaueriano.

Entretanto, se a questão do valor da vida é um grande traço de continuidade entre os dois primeiros períodos da filosofia nietzschiana, por meio dela persiste também uma pergunta que restara em aberto desde as primeiras obras de Nietzsche. Como vimos até aqui, seja no elogio de seu educador pela tematização do valor da vida ou na crítica à condenação da existência e na consequente defesa ferrenha da vida, em

⁵⁴³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 30 [9]*, KSA 8, p. 524.

momento algum Nietzsche parece ter empreendido uma tarefa que se torna fundamental neste contexto: determinar afinal *o que é a vida*, contrapondo sua concepção de vida à de Schopenhauer. Essa questão nos conduz diretamente ao último período da obra nietzschiana.

Terceira parte: O papel de Schopenhauer no período final da obra nietzschiana

Capítulo 5 – Uma nova concepção do querer

A caracterização da noção de vida será possível tão-somente no último período da obra nietzschiana. A doutrina da vontade de potência⁵⁴⁴ conferirá ao filósofo instrumentos para elaborar sua concepção de vida. A partir de uma renovada concepção do querer, Nietzsche poderá subverter pela raiz os pressupostos velados da condenação da vida na filosofia schopenhaueriana e, passo a passo, reconfigurar os principais temas analisados desde sua filosofia de juventude. Primeiramente, porém, vislumbremos como funciona a concepção do querer em Schopenhauer.

5.1 A concepção do querer no núcleo da Vontade de vida schopenhaueriana

Se partirmos do pessimismo schopenhaueriano, concebendo a existência como um contínuo suplício (e, portanto, a não-existência como preferível), não há como escapar do encômio da negação da Vontade de viver, isto é, da condenação da vida. Porém, a pergunta que devemos efetivamente nos colocar é: por que, em última instância, precisamos assumir esse pessimismo? Numa formulação complementar: em que se fundamenta a condenação da vida na filosofia de Schopenhauer?

Primeiramente, devemos relembrar o que Schopenhauer compreende por vida. A noção de vida em Schopenhauer está intrinsecamente vinculada à noção de Vontade. O filósofo designa a vida como uma objetivação, um espelho da Vontade. Vida e Vontade são elementos inseparáveis na filosofia schopenhaueriana: “Como a Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão

⁵⁴⁴ Convencionalmente, utilizamos a tradução “vontade de potência”, acompanhando a tradução consagrada por Rubens Rodrigues Torres Filho. Na maior parte das citações utilizadas neste trabalho o mesmo termo aparecerá traduzido como “vontade de poder”, a partir das traduções de Paulo César de Souza. Ambas as expressões são eficazes e referem-se ao mesmo termo alemão: *Wille zur Macht*.

inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existirá vida”. A imbricação é tamanha que, como já vimos, o filósofo chega a afirmar: “é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos ‘a Vontade’, dizemos ‘a Vontade de vida’”⁵⁴⁵ [*Wille zum Leben*].

Assim, abordar a noção de Vontade na filosofia schopenhaueriana é necessariamente abordar a raiz, o “conteúdo íntimo” de sua concepção de vida. A fim de investigarmos como se sustenta finalmente a condenação da vida na obra de Schopenhauer, precisamos dar um passo além e buscar compreender aquilo que funciona como sustentáculo da própria noção de Vontade, a saber, uma certa concepção do querer.

Afirmção e negação da Vontade dependem, como vimos, de um determinado conhecimento, descrito como o conhecimento claro da estrutura íntima da Vontade. Se a Vontade é a essência do mundo, aquele conhecimento nos levaria, por sua vez, ao núcleo da própria Vontade. Neste ponto final de nossa exposição, retornamos justamente ao seu princípio. Iniciamos este trabalho procurando apontar um vínculo necessário entre o pessimismo schopenhaueriano e sua concepção da Vontade. No interior do sistema de Schopenhauer, o fundamento do pessimismo não poderia ter raízes mais profundas. Afinal, o mundo é condenado ao sofrimento com base no mais íntimo cerne da Vontade: o modo como o querer é concebido. Aqui vale atentarmos às palavras do filósofo:

Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: o desejo satisfeito dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido [...] Pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos sujeitos do querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz. E em essência é indiferente se perseguimos ou somos perseguidos, se

⁵⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 54, p. 358. Num sentido semelhante, afirma Matthias Kossler: “não se deve, portanto, buscar o sentido e o objetivo da vida nem nela mesma, como ela se apresenta imediatamente, nem em um outro lado, mas sim em uma interpretação (*Deutung*) dos fenômenos da vida, através da qual eles constituem um todo coerente. Na filosofia madura de Schopenhauer a chave para tal interpretação é a vontade”. (KOSSLER, M. “‘A vida é apenas um espelho’ – o conceito crítico de vida de Schopenhauer”. In: *ethic@* - Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012, p. 20).

tememos a desgraça ou almejamos o gozo: o cuidado pela Vontade sempre exigente, não importa em que figura, preenche e move continuamente a consciência. Sem tranquilidade, entretanto, nenhum bem-estar verdadeiro é possível. O sujeito do querer, consequentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo⁵⁴⁶.

Schopenhauer explicita nessa passagem uma operação crucial para a compreensão da origem de seu pessimismo: a identificação do querer ao sofrer. O lema “toda vida é sofrimento” só se torna necessário quando aceitamos que a Vontade de vida é, em si mesma, sofrimento. Para isso, o filósofo pressupõe algumas identificações sub-reptícias, *nunca devidamente problematizadas*. É nisso que devemos atentar, se quisermos compreender a superação proposta por Nietzsche em relação à concepção do querer. Vejamos com atenção a seguinte oração: “*Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden*”. Literalmente, “todo querer surge da necessidade, logo da falta, logo do sofrimento”. Desse modo, de antemão a origem do querer estaria associada à necessidade. Tal necessidade seria concebida meramente como uma falta (cujo caráter negativo é tão saliente que o tradutor brasileiro Jair Barboza optou por traduzi-la como “carência”). Essa falta, por sua vez, seria simplesmente (e sem qualquer explicação prévia) assimilada ao sofrimento⁵⁴⁷. Schopenhauer parte dessas identificações como de um fato, sem maiores justificativas.

Além disso, o querer é concebido como sofrimento por ser incapaz de realização última. Afinal, a Vontade como essência íntima do mundo não possui qualquer finalidade ou fundamento. Alheia ao princípio de razão, ela é uma Vontade cega. Apenas a vontade particular (objetivada num determinado tempo, espaço e relação) coloca-se fins. Qualquer satisfação pontual dessa vontade será necessariamente sucedida pela posição de um novo alvo a ser almejado, e assim ao infinito. Jamais haverá satisfação plena, pois a Vontade em geral, coisa-em-si, é apenas um esforço sem

⁵⁴⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 38, p. 266.

⁵⁴⁷ Referindo-se justamente à importante passagem schopenhaueriana em questão, Martha Nussbaum chama a atenção para a proximidade entre essa concepção do querer e o platonismo: o “querer parece inferior como modo de existência [...] porque sua origem é sempre alguma falta ou sofrimento sentidos. Esse é um argumento repetidamente usado por Platão em diversos diálogos para estabelecer a inferioridade do apetite corporal em relação aos desejos associados ao pensamento e à contemplação” (NUSSBAUM, M. “Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus”. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer* [org. C. Janaway]. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 351). Sem dúvida, aos olhos de Nietzsche essa aproximação entre Schopenhauer e Platão seria bastante profícua. Afinal, como veremos mais à frente, Schopenhauer seria o último representante no pensamento ocidental de um ideal moral ascético que, em última instância, remonta ao platonismo.

propósito e interminável⁵⁴⁸. Submetida a uma essência concebida como mero esforço desprovido de sentido, a existência humana resume-se em colocar perpetuamente fins que nunca a satisfarão perfeitamente. Todo aparente fim é um recomeço do querer, reduzindo a vida a um sofrimento perpétuo.

Tal concepção geral do querer é a raiz do pessimismo em Schopenhauer. É com base nele que o filósofo pode afirmar que “todo querer é erro”⁵⁴⁹. Se a essência íntima do mundo é a Vontade de vida, e se o querer, cerne dessa Vontade, é necessariamente sofrimento, todos os autos e testemunhas não podem apontar senão para a condenação da vida.

Eis por que em Schopenhauer a negação da Vontade assumirá um papel tão privilegiado em relação à sua afirmação. Se ambas dependem do conhecimento da estrutura íntima da Vontade, que vemos agora identificar o querer ao sofrimento, não haveria como conceber as duas ações de modo equânime. Ao final dos *Suplementos*, Schopenhauer descreve a negação da Vontade como o “verdadeiro propósito da vida [*wahre Zweck des Lebens*]”⁵⁵⁰, como o “propósito da existência [*Zweck des Daseins*]”⁵⁵¹. Portanto, a assimilação do querer ao sofrimento funciona, em última instância, como *pressuposto velado* para o veredito acerca do valor da vida no sistema schopenhaueriano. Essa assimilação seria, por assim dizer, o marco zero de seu niilismo passivo. Ao identificar de antemão o querer a uma falta concebida como sofrimento, estabelece-se o solo a partir do qual o próprio “espírito do mundo” poderá ser convocado para afirmar que “o valor da vida consiste justamente em aprender a não querer”⁵⁵².

⁵⁴⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 29, p. 229. Kuhenemund chama a atenção para um ponto semelhante: “A vontade é eterna insatisfação, ela nunca alcança seu objetivo [*Ziel*]; eis o motivo da completa falta de sentido [*Sinnlosigkeit*] da vida humana. Aqui estamos, portanto, na raiz do pessimismo schopenhaueriano: felicidade é objetivo alcançado; infelicidade é objetivo não alcançado! Assim, a felicidade neste sentido não é positiva, mas apenas a ocultação ou interrupção de uma falta sentida [*gefühlten Mangels*]” (KUEHNEMUND, R. “Schopenhauer und Nietzsche über Leben und Kunst”. In: *Monatshefte*, vol. 8, n. 40, 1948, p. 438).

⁵⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 48, p. 782.

⁵⁵⁰ SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 49, p. 815.

⁵⁵¹ SCHOPENHAUER, A. *WWV II, SW II*, cap. 49, p. 819. Neste sentido: “Schopenhauer é um filósofo existencial, e a finalidade central de sua obra é definir as vias para a redenção de uma condição humana desesperada [...] Essa redenção consistiria numa extinção do desejo: aqui ressalta a significação central do sofrimento, pois o desejo deve ser combatido, na medida em que raiz do sofrer” (MISRAHI, R. “Critique de la théorie de la souffrance dans l’ontologie de Schopenhauer”. In: POL DROIT, R (org). *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1989, p. 101).

⁵⁵² SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena II*, § 172, p. 379.

5.2 A vontade de potência e uma nova concepção do querer

Nos últimos anos de sua trajetória intelectual, numerosos são os momentos de sua obra em que Nietzsche manifesta sua crítica em relação à noção schopenhaueriana de Vontade e, particularmente, à concepção do querer pressuposta pelo autor d'*O mundo como Vontade e representação*. No aforismo 19 de *Além de bem e mal*, por exemplo, lemos claramente a esse respeito:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer faz apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular⁵⁵³.

Não deixa de ser surpreendente depararmo-nos com a acusação de que justamente a filosofia da Vontade estaria ancorada num preconceito popular acerca do querer. Ou seja, Nietzsche suspeita que Schopenhauer compreendeu mal exatamente a noção central de sua filosofia. Também nos fragmentos póstumos encontramos passagens nesse sentido. Por exemplo: “O quão pobre a vontade precisa ter se tornado, para o que o mundo fosse mal compreendido à moda de Schopenhauer como vontade! No filósofo falta a vontade, por mais que se fale de vontade”⁵⁵⁴. Ou ainda: “Schopenhauer disse ‘vontade’; mas nada é mais característico de sua filosofia do que o fato de lhe faltar a vontade, do que a absoluta negação do *querer* propriamente dito [*des eigentlichen Wollens*]”⁵⁵⁵. Sendo assim, cabe-nos colocar uma pergunta central para este trabalho: se Schopenhauer compreendeu mal a noção de vontade, como Nietzsche concebe afinal esse “querer propriamente dito”?

⁵⁵³ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, parágrafo 19, p. 23-24. Tradução de Paulo César de Souza. Doravante referido apenas como JGB/BM, seguido do número do parágrafo e da página.

⁵⁵⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 16 [23]*. KSA 13, p. 488. Citado a partir de *Fragmentos Póstumos (1887-1889): volume VII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2012, p. 437-438. Tradução de Marco Antônio Casanova. Doravante referida apenas como *Forense VII*, seguido do número da página da edição brasileira.

⁵⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9 [178]*. KSA 12, p. 441. Citado a partir de *Fragmentos Póstumos (1885-1887): volume VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2012, p. 365. Tradução de Marco Antônio Casanova. Doravante referida apenas como *Forense VI*, seguido do número da página da edição brasileira.

Talvez um instrumento que virá a ser utilizado para colocar em marcha sua desconfiança em relação à concepção schopenhaueriana da Vontade já apareça no livro III d'A *gaia ciência*. O curto aforismo 205 dessa obra tem como título justamente "Necessidade" [*Bedürfniss*], mesmo termo que vimos pouco acima Schopenhauer atribuir à origem de todo querer. Diz Nietzsche: "A necessidade [*Bedürfniss*] é tida como a causa do surgimento de algo: na verdade, com frequência não passa de um efeito daquilo que surgiu"⁵⁵⁶.

Já na primeira obra do último período, lemos Zaratustra referindo-se à sua vontade a partir de um sutil jogo de palavras em que ambas poderiam ser traduzidas em português meramente por "necessidade": *Noth* (cujo sentido da necessidade remete muito mais a noções como carência e miséria) e *Nothwendigkeit* (necessidade em sentido mais estrito): "Ó vontade minha! Tu, afastamento de toda necessidade [*Wende aller Noth*], tu, minha necessidade [*meine Nothwendigkeit*]!"⁵⁵⁷. Com esse jogo, Zaratustra parece querer frisar que sua vontade (em oposição ao preconceito popular acerca da vontade, compartilhado por Schopenhauer) vincula-se à necessidade compreendida como um ímpeto, mas certamente não como uma condição de indigência. Essa mesma diferença entre *Noth* e *Nothwendigkeit* é corroborada por Nietzsche no aforismo 213 de *Além de bem e mal*. Em meio a uma crítica à falta de experiência própria que alguns filósofos e eruditos deixam transparecer em seus escritos, afirma o filósofo de Naumburgo: "Eles imaginam toda necessidade como aflição [*Sie stellen sich jede Nothwendigkeit als Noth*], como penoso ter-de-seguir e ser-coagido..."⁵⁵⁸. Ou seja, fica evidente o caráter negativo da necessidade concebida como *Noth*.

A importância dessa distinção começa a transparecer poucas páginas após a supracitada passagem de *Assim falou Zaratustra*: "Ó minha alma, eu tirei de ti todo obedecer, dobrar de joelhos e dizer 'senhor'; dei-te eu próprio o nome 'afastamento da necessidade' [*Wende der Noth*] [...] então cresceste como uma vinha. Ó minha alma, opulenta [*überreich*] e pesada estás agora, uma vinha com úberes inchados e

⁵⁵⁶ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 205, p. 173.

⁵⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 205. Terceira parte, "Das velhas e novas tábuas". Tradução de Paulo César de Souza. Doravante referido apenas como *Za/ZA*, seguido respectivamente do algarismo romano que se refere à parte da obra, do título do capítulo e da página da edição brasileira.

⁵⁵⁸ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 213, p. 120. O caráter negativo de *Noth* fica evidente inclusive na tradução adotada por Paulo César de Souza para esse trecho, que prefere utilizar "aflição".

abarrotaos cachos de uva dourada: – abarrotada e premida por tua felicidade, esperando por causa de tua abundância [*Überflusse*]]”⁵⁵⁹.

A partir dessas enigmáticas palavras, que frisam o afastamento da necessidade [*Noth*] e culminam na abundância, Nietzsche começa sinuosamente a colocar em marcha uma nova concepção do querer. Se tivermos em mente aquela suspeita, comunicada poucos anos antes n’*A gaia ciência* e que ressaltava o erro comum de atribuir à necessidade [*Bedürfniss*] a origem de algo, podemos começar a compreender como o filósofo da vontade de potência conceberá uma outra origem para o querer.

É certamente digno de nota que as exatas primeiras palavras de *Assim falou Zaratustra*, a seção I de seu Prólogo, sejam quase *ipsis litteris* a repetição das últimas palavras publicadas durante o denominado período intermediário de sua obra, a saber, o parágrafo 342 do livro IV d’*A gaia ciência*. Nesse raro caso de uma ressonante repetição entre as obras publicadas, Nietzsche talvez queira apontar a importância desse momento específico em seu pensamento. Ao descrever o instante em que Zaratustra decide deixar suas montanhas e descer novamente até os homens, o filósofo afirma que, assim como durante os dez anos de afastamento Zaratustra gozou da abundância proporcionada pela luz solar (“nós te esperamos a cada amanhã, tomamos do teu supérfluo [*Überfluss*] e por ele te abençoamos”), a necessidade que leva Zaratustra a descer até os homens não se trata de modo algum de uma carência. Bem ao contrário, o querer de Zaratustra é descrito como uma abundância: “Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam. Quero doar e distribuir...”⁵⁶⁰. A imagem do querer que inicia a jornada de Zaratustra é de uma “taça que quer transbordar”⁵⁶¹ [*überfliessen*].

Essa imagem do transbordamento é relevante na composição da nova concepção do querer em Nietzsche. No prefácio acrescentado em 1886 ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, o filósofo descreve o período de realização dessa obra como uma “grande liberação” (inclusive em relação a Schopenhauer), “um súbito tremor e suspeita daquilo que amava”, resultando num “anseio de viagem, de exílio, afastamento”, uma “vontade de *livre* vontade”. Do período desse “isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e

⁵⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “Do grande anseio”, p. 213.

⁵⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Prólogo de Zaratustra”, p. 11.

⁵⁶¹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Prólogo de Zaratustra”, p. 12.

transbordante [*überstromenden*] saúde [...] até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância [*Überreichthum*]]”⁵⁶². Sem dúvida, essa trajetória em busca da livre vontade tem seu ponto de chegada no transbordamento descrito nas palavras iniciais de *Assim falou Zaratustra*.

A fim de refinar nossa busca, remetamos ao parágrafo 360 do livro V d’*A gaia ciência*, onde Nietzsche conclui que “necessitamos de uma crítica do conceito de finalidade”. Sem adentrarmos propriamente a controvérsia acerca da concepção da finalidade na filosofia schopenhaueriana (algo que remeteria a uma discussão em torno do pós-kantismo de Schopenhauer e excederia o escopo do presente trabalho), lembremos que em Schopenhauer a Vontade é assimilada ao sofrimento, dentre outros motivos, porque os fins particulares são considerados apenas ocasionais, enquanto a Vontade como coisa-em-si é desprovida de qualquer finalidade, concebida como um mero querer cego. Nietzsche compactuará com parte desse paradigma, porém nele incluirá uma alteração fundamental.

Num fragmento de 1883 lê-se que “o essencial em toda ação é sem finalidade [*Zwecklos*] ou indiferente em relação a uma multiplicidade de finalidades”⁵⁶³. Já ao final de um fragmento da primavera de 1884, que iniciara afirmando que as morais de Kant e Schopenhauer partem de um cânone moral, assevera Nietzsche: “Assim como a finalidade se comporta em relação ao processo propriamente dito, também o juízo moral se comporta em relação aos efetivamente mais multifacetados e refinados *juízos do organismo* – apenas um serviçal [*Ausläufer*] e um ato final”⁵⁶⁴. Levando em conta esses dois fragmentos, percebemos que Nietzsche parece pretender minimizar de algum modo o papel da finalidade. À primeira vista, pode parecer que o filósofo de Naumburgo tenciona apenas ratificar a posição schopenhaueriana, concebendo uma oposição entre os pouco relevantes fins particulares e o “essencial de toda ação”, que consistiria num querer sem finalidade última. Porém, a efetiva posição nietzschiana só se torna mais clara quando atentamos àquela “crítica do conceito de finalidade” referida no último livro d’*A gaia ciência*:

⁵⁶² NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, Prólogo, p. 9-10.

⁵⁶³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 7 [212]*, *KSA 10*, p. 308.

⁵⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 25 [437]*, *KSA 11*, p. 128.

Um dos meus passos e avanços mais substanciais parece-me ser este: aprendi a diferenciar a causa do agir da causa do agir de tal e tal modo, do agir numa particular direção, com um objetivo particular. A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada [*aufgestauter*], esperando ser utilizada de alguma forma, com algum fim; já a segunda espécie é algo insignificante comparado a essa energia, geralmente um simples acaso, segundo o qual aquele *quantum* se desencadeia de uma maneira ou de outra: o fósforo em relação ao barril de pólvora⁵⁶⁵.

Aparentemente estaríamos navegando em águas schopenhauerianas, *exceto* por um decisivo detalhe: na origem do agir em geral situa-se um “*quantum* de energia represada”. Embora compactue com Schopenhauer ao minimizar a importância dos fins ocasionais, Nietzsche não concebe na origem da ação em geral uma falta ou um mero querer cego e sem finalidade, mas um “enorme *quantum* de energia que urge”. Ora, se o querer em Schopenhauer é concebido como sofrimento porque os fins particulares nunca são suficientemente satisfeitos, e a roda de Sísifo não cessa de fazer sofrer porque movida por um querer fundamental cego, em vão, é porque o filósofo de Danzig acaba por atribuir demasiada importância aos fins particulares (mera “força diretiva”, nas palavras de Nietzsche⁵⁶⁶), a ponto mesmo de servir-se deles como critério para difamação do querer fundamental: como se esse tivesse origem numa falta e necessitasse prestar contas a algum objetivo a ser satisfeito, alguma meta a ser alcançada. Por meio de sua concepção passiva da Vontade, Schopenhauer perde a dimensão do querer fundamental (aquela “força motriz”) como um *quantum* de energia a ser extravasada, ou seja, um transbordamento. É nessa dimensão que Nietzsche pretende erigir sua concepção do querer.

Neste contexto, podemos também lançar luz sobre aquela famosa passagem de *Além de bem e mal*: “Por fim amamos o próprio desejo [*Begierde*], e não o desejado”⁵⁶⁷. Ou ainda evocar um trecho do *Canto Noturno* em *Assim falou Zaratustra*: “Ó ânsia de ansiar [*Begierde nach Begehren*]! Ó fome na saciedade!”⁵⁶⁸. Ao insistir neste desejo de desejar, neste querer que se jacta de si mesmo, Nietzsche parece pretender levar às últimas consequências o significado de uma filosofia da vontade. Afinal, o querer

⁵⁶⁵ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 360, p. 262.

⁵⁶⁶ “As pessoas [...] estão acostumadas a ver precisamente no objetivo (finalidade, profissão etc) a força motriz, conforme um erro antiquíssimo – mas ele é apenas a força *diretiva*, o piloto foi aí confundido com o vapor [...] O ‘objetivo’, o ‘fim’, não seria frequentemente um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade, que não quer admitir que o barco *segue* a corrente na qual fortuitamente caiu? Que ele ‘quer’ ir para lá porque – *tem* de ir?” (NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 360, p. 262).

⁵⁶⁷ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, §175, p. 83.

⁵⁶⁸ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “O canto noturno”, p. 101.

schopenhaueriano origina-se apenas a partir de uma carência, como se o querer fora mero coadjuvante diante de um protagonista primevo: a falta. Além disso, Schopenhauer nunca deixa de frisar, amiúde em tom lamurioso, a ausência de satisfação como um elemento depreciativo do querer: como se o querer fundamental, mesmo sendo concebido como sem finalidade, dependesse de uma satisfação última para se legitimar. A partir da concepção nietzschiana do querer como um *quantum* de energia represada, tudo se passa como se o autor de *Assim falou Zaratustra* tratasse de restituir o querer ao primeiro plano, ao papel de protagonista que lhe cabe numa filosofia da vontade.

A imagem do transbordamento aponta em direção a uma noção capital para a compreensão da concepção nietzschiana do querer e que, bem compreendida, ressaltará ao mesmo tempo sua distinção acerca do querer em Schopenhauer. Trata-se da noção de autossuperação.

No importante discurso que leva esse título (*Von der Selbst-Überwindung*), na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, encontra-se a seguinte afirmação: “E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘*eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo...*’”⁵⁶⁹. Assim, a autossuperação é determinada como uma característica definidora da vida. Também na *Genealogia da moral* encontramos a seguinte referência: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a da *necessária* ‘auto-superação’ [*nothwendigen Selbstüberwindung*] que há na essência da vida”⁵⁷⁰. Sabendo que a autossuperação pertence à “essência da vida”, e vislumbrando agora a existência de uma certa “lei da vida”, cabe-nos investigar em que consiste essa lei. Ou seja, trata-se finalmente de procurarmos cernir como o Nietzsche da maturidade compreende a noção de vida.

Atentemos às seguintes palavras de um fragmento póstumo de 1887: “‘O valor da vida’: mas a vida é um caso particular, é preciso justificar toda a existência, e *não* apenas a vida – o princípio justificador [*rechtfertigende Princip*] é um princípio tal a partir do qual a vida se *explica...*”⁵⁷¹. Portanto, assim como Schopenhauer concebia a vida a partir da noção de Vontade, como um espelho da Vontade, Nietzsche buscará

⁵⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Dos sublimes”, p. 110.

⁵⁷⁰ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 27, p. 148.

⁵⁷¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9 [13]*, *KSA 12*, p. 344. *Forense VI*, p. 284-285.

explicar sua concepção de vida a partir de um “princípio justificador”. Mas qual seria afinal esse princípio?

Será naquele discurso sobre a autossuperação que nos aproximaremos desta resposta. Ali Zaratustra afirma: “Fui atrás do que vive, fui pelos maiores e os menores caminhos, para conhecer sua maneira” [Art]. Essa empreitada teria como objetivo elucidar “sobre a vida e a maneira de tudo que vive”, e foi bem sucedida: “penetrei no coração da vida e até as raízes de seu coração”. Eis o que Zaratustra diz ter constatado: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder”. Com efeito, será a vontade de potência o princípio explicador da vida, tão procurado por Nietzsche. Será a concepção de vontade de potência que permitirá ao filósofo fundamentar este elemento que já aparecia de modo crucial desde seu pensamento de juventude, fornecendo finalmente um conteúdo à noção de vida a partir de uma nova concepção do querer. Mas ainda nada sabemos sobre a vontade de potência. Agora é preciso determiná-la, compreender por que nela reside o princípio explicador e essência da vida.

Sigamos as pegadas de Zaratustra: “onde encontrei seres vivos, encontrei falar de obediência. Tudo que vive obedece”. Mas tal obediência possui um sentido bem preciso, a saber, o vivente obedece sempre tendo em vista o acréscimo de sua potência: “ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde. E, tal como o menor se entrega ao maior para ter prazer com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder – a vida mesma”. Ou seja, o mais fraco pode até prescindir de sua vida, mas jamais prescindirá do seu prazer em ser senhor do que é ainda mais fraco. Do mesmo modo, o mais forte coloca em risco sua própria vida em nome da potência: “Prefiro declinar a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, a vida aí se sacrifica – pelo poder!”⁵⁷².

Eis o sentido de afirmar que a vida é apenas um caso particular. A noção de vontade de potência é um princípio justificador na medida em que confere um conteúdo à “lei da vida”, subsumindo-a a um *querer-mais*. Desse modo, tal princípio alia-se àquela concepção do querer como transbordamento e da “essência da vida” como

⁵⁷² NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Dos sublimes”, p. 110.

contínua autossuperação. Ao mesmo tempo, isso dará a Nietzsche instrumentos para rechaçar outros princípios explicadores da vida.

O filósofo da vontade de potência volta-se contra aqueles que concebem a autoconservação como princípio explicador da vida. Primeiramente, contra os “fisiólogos” em geral. Assim, lemos em *Além de bem e mal*: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão [*auslassen*] a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso”⁵⁷³. Afinal, o princípio do querer de cada vivente situa-se naquele *quantum* de energia represada, no extravasar daquela “força motriz”, e não numa mera tentativa de se conservar. É comum também que Nietzsche atribua a Espinosa esse erro, tal como se lê num fragmento de 1888: “A sentença de Espinoza acerca da autoconservação [...] é falsa, o *contrário* é que é verdadeiro. É possível mostrar precisamente em todo vivente da maneira mais clara possível que ele faz tudo para *não* se conservar, mas para vir a ser *mais*...”⁵⁷⁴.

Além disso, por meio da concepção do querer operante na noção de vontade de potência, Nietzsche pode apontar uma incompreensão da vida que grassa no darwinismo de sua época. Na *Genealogia da moral*, por exemplo, denuncia-se a influência nefasta da “idiossincrasia democrática” e seu “misarquismo” [ódio ao poder] no campo de “toda a fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela”. Nietzsche procura mostrar como, por influência dessa idiossincrasia, Herbert Spencer chega a “definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas”. Ou seja, como se no princípio da vida estivesse uma tímida espécie de introjeção de imposições externas, e não um extravasamento. Contrariando tal definição, argumenta Nietzsche: “Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*, com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, [...] forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’; com isto se nega, no próprio

⁵⁷³ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 13, p. 20.

⁵⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 14 [121]*. *KSA* 13, p. 301. *Forense VII*, p. 272.

organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida [*Lebenswille*] aparece ativa e conformadora”⁵⁷⁵.

Já num parágrafo de *Crepúsculo dos ídolos* intitulado “Anti-Darwin”, é possível ler: “No que toca à célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida [*Gesammt-Aspekt des Lebens*] não é a necessidade [*Nothlage*], a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*. Não se deve confundir Malthus com a natureza”⁵⁷⁶. Ou seja, é justamente por desconhecer o “aspecto geral da vida” que os darwinistas podem concebê-la não como transbordamento inevitável [*Nothwendig*], mas meramente como uma situação de indigência [*Nothlage*]. Eis por que num fragmento póstumo de 1884 encontramos, no contexto da preparação de uma “transvaloração de todos os valores”, a seguinte nota: “não mais vontade de conservação [*Wille der Ehaltung*], mas de potência”⁵⁷⁷.

Em seu intuito de esclarecer esse “aspecto geral da vida”, Nietzsche procura demonstrar como todas as funções orgânicas estão interiormente imbricadas, podendo todas ser remontadas e explicadas a partir do princípio da vontade de potência, e não da autoconservação. Como se lê num fragmento póstumo de 1885: “as funções orgânicas retraduzidas para a vontade fundamental, a vontade de potência, – e dela desdobradas”⁵⁷⁸. Segundo Nietzsche, “a questão é, afinal, se reconhecemos a vontade como realmente atuante [*Wirkende*]: [...] temos então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única. ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’”⁵⁷⁹. Rejeitando assim o mecanicismo e postulando na origem de todo acontecer uma “força de vontade” [*Willenskraft*], o autor de *Alem de bem e mal* pode concluir com as famosas palavras:

⁵⁷⁵ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, II, 12, p. 67. Reparemos que neste contexto da vontade de potência Nietzsche utiliza a expressão *Lebenswille* ao se referir à “vontade de vida”, e não *Wille zum Leben*, tal como Schopenhauer. Pouco à frente procuraremos discutir esse ponto.

⁵⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 71. Capítulo “Incursões de um extemporâneo”, seção 14. Tradução de Paulo César de Souza. Doravante referido como *GD/CI*, seguido respectivamente do título do capítulo, do número da seção em algarismo arábico e da página da edição brasileira.

⁵⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [284]*, *KSA 11*, p. 225.

⁵⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento 35 [15]*, *KSA 11*, p. 513.

⁵⁷⁹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 36, p. 43.

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese*; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder [...] –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais⁵⁸⁰.

Ao sustentar a vontade de potência como princípio justificador de toda a existência, da qual a vida seria um caso particular, Nietzsche marca ferreamente sua posição contra todos aqueles que pretendem explicar a essência da vida a partir do princípio de autoconservação ou, como no caso de Darwin, da “luta pela existência”. Afinal, num mundo concebido como vontade de potência, a vida não pode ser reduzida à mera luta pela sobrevivência. Se recordarmos por um momento o modo como o querer em Nietzsche era constituído em oposição à concepção schopenhaueriana, torna-se evidente o sentido de uma passagem como esta do livro V d’A *gaia ciência*: “Querer preservar a si mesmo é um estado indigente [*Nothlage*], de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida [*Lebens-Grundtriebes*], que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”. Mais uma vez, ressalte-se, deparamo-nos com o afastamento da noção de *Nothlage* em relação ao efetivo *Lebens-Grundtrieb*, que é uma tendência à “expansão do poder”. E prossegue o filósofo de Naumburgo, retirando as consequências de sua nova concepção do querer: “Na natureza não predomina a indigência [*Nothlage*], mas a abundância [*Überfluss*], o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida [*Lebenswillens*]; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida [*Wille des Lebens*]”⁵⁸¹.

Eis um momento importante. Após valer-se de sua concepção de vida para criticar os fisiólogos de sua época, os darwinistas e mesmo Espinosa, é de se esperar que o Nietzsche doutrinador da vontade de potência, munido agora de uma concepção revigorada do querer, não deixe de acertar contas com seu mestre Schopenhauer, o filósofo da Vontade. Porém, se atentarmos para a citação acima, perceberemos como a luta pela existência darwiniana é descrita apenas como uma exceção temporária de um elemento maior: a vontade de vida. Neste ponto, poder-se-ia suspeitar que, mesmo após

⁵⁸⁰ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 36, p. 43.

⁵⁸¹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 349, p. 244.

erigir sua doutrina da vontade de potência, Nietzsche continuaria a navegar em águas schopenhauerianas. Afinal, como compreender essa surpreendente identificação: “a vontade de poder, que é justamente vontade de vida”? Todo nosso esforço até agora não tem sido mostrar como a concepção nietzschiana do querer, núcleo da noção de vontade de potência, distingue-se radicalmente da velha concepção schopenhaueriana de Vontade de vida? Seríamos agora, segundo as palavras do próprio Nietzsche, obrigados a admitir que a vontade de potência (*Wille zur Macht*) é um mero sinônimo ou uma espécie da Vontade de vida (*Wille zum Leben*) schopenhaueriana? Ou, como se poderia também cogitar de modo ingênuo, que a vontade de potência (enquanto designa todo o mundo “visto de dentro”, e não apenas os fenômenos orgânicos) seria uma mera expansão da Vontade de vida schopenhaueriana para além do domínio orgânico (como se a própria Vontade de vida em Schopenhauer reduzisse-se meramente ao domínio orgânico...)? Porém, se vontade de potência e vontade de vida fossem noções de tal modo aparentadas, de nada teria valido ao autor de *Assim falou Zaratustra* subverter radicalmente a concepção do querer, transformando aquele querer passivo radicado na falta num renovado ímpeto de transbordamento. Deixemos então o próprio Nietzsche responder a essa dúvida:

A “vontade de poder” é um tipo de “vontade”? Ela significa o mesmo que cobiçar? Ou comandar? Ela é a “vontade” em relação à qual Schopenhauer acha que ela seria o “em si das coisas”? [...] O caso em Schopenhauer: aquilo que ele denomina “vontade” é apenas uma palavra vazia. Trata-se ainda menos de uma “vontade de viver” [*Wille zum Leben*]: pois a vida é meramente um *caso particular* da vontade de poder – é totalmente arbitrário afirmar que tudo aspira a passar para essa forma da vontade de poder”⁵⁸².

Como já havíamos mostrado a partir de um fragmento póstumo do ano anterior, “a vida é um caso particular, deve-se justificar toda a existência, e *não* apenas a vida”⁵⁸³. Sendo assim, após o trabalho de concepção do mundo como vontade de

⁵⁸² NIETZSCHE, F. *Fragmento 14* [121], KSA 13, p. 301. *Forense VII*, p. 272.

⁵⁸³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9* [13], KSA 12, p. 344. Embora possa contestar a pertinência da crítica nietzschiana, o próprio autor do *Vocabulário de Schopenhauer* reconhece que o filósofo de Danzig fornece amiúde motivos para o argumento crítico desenvolvido por Nietzsche: “Pode-se, portanto, contestar a pertinência da célebre crítica que Nietzsche dirigiu a Schopenhauer, quando opõe a ‘Vontade de poder’ (*Wille zur Macht*) ao ‘Querer-viver’ (*Wille zum Leben*). Isso implica operar uma dupla redução: da Vontade ao querer-viver, e deste a um mero instinto de sobrevivência. Não obstante, Schopenhauer tende, por vezes, a efetuar esse tipo de redução” (ROGER, A. *Vocabulário de Schopenhauer*, São Paulo: Martins fontes, 2013.p, 62).

potência, que confere finalmente um “conteúdo” e um “princípio explicador” para toda a existência por meio de uma renovada concepção do querer como *autossuperação*, Nietzsche pode evidenciar a *falta de sentido* da própria noção de *Wille zum Leben*. A “vontade de vida” de Schopenhauer torna-se uma “palavra vazia” na medida em pretende determinar como princípio justificador de toda a existência algo que é um mero caso particular dessa, a vida. Com efeito, vejamos as palavras de Zaratustra a este respeito: “Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’ [*Wille zum Dasein*]: tal vontade – não existe! Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência? Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida [*Wille zum Leben*], e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!”⁵⁸⁴.

Após desconstruir o sentido da expressão schopenhaueriana *Wille zum Leben*, torna-se compreensível também por que Nietzsche pode afirmar sem mais: “a vontade de poder, que é justamente vontade de vida”. Afinal, bem discriminadas cada uma das noções, não há confusão a ser feita. Quando Nietzsche vale-se da expressão “vontade de vida”, não se trata do *Wille zum Leben* schopenhaueriano, mas de usos como *Lebenswille* ou *Wille des Lebens* (ambos talvez pudessem ser traduzidos por “vontade da vida”, e não vontade em direção à vida, vontade de viver, como é o caso de *Wille zum Leben*). Esse é o uso que aparece nas citações pouco acima, por exemplo. Em tais casos, trata-se sempre da vida como caso particular da vontade de potência.

⁵⁸⁴ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Dos sublimes”, p. 110. Neal Dolson afirma sobre a vontade de potência: “A proximidade do paralelo entre ela e a ‘vontade de vida’ depende inteiramente da interpretação dos dois princípios. Eles podem ser completamente apartados ou colocados muito próximos; ambos os procedimentos admitem justificativa. Um meio-termo seria talvez o mais prudente, mas aqui também o montante da semelhança ou diferença a ser admitida deve permanecer uma questão de opinião individual”. Ora, pretendemos demonstrar durante toda esta terceira parte do trabalho que a diferença central entre as noções de Vontade de vida e vontade de potência baseia-se numa concepção totalmente distinta do próprio núcleo sustentador das duas noções, o querer. Dessa distinção central decorre grande parte do direcionamento da filosofia nietzschiana em sentido inverso ao pensamento de Schopenhauer. Sendo assim, não podemos admitir que a diferença entre as noções de Vontade de vida e vontade de potência possa de algum modo ser reduzida a “uma questão de opinião individual” (NEAL DOLSON, G. “The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”. In: *The Philosophical Review*, Duke University Press vol. 10, n. 3, 1901, p. 247).

5.3 A nova concepção nietzschiana do querer como crítica ao argumento de analogia em Schopenhauer

Ao conceber a vida como um caso particular da vontade de potência, Nietzsche pode acabar colocando em questão um ponto que sempre fora problemático na filosofia schopenhaueriana: o chamado argumento de analogia. Lembremos que na estrutura argumentativa de sua obra principal Schopenhauer estabelece inicialmente a identidade entre a vontade e o corpo próprio. O filósofo afirma que o corpo próprio é uma chave para a decifração do enigma do mundo, pois pode ser tomado sob um duplo ponto de vista: tanto como representação – ou seja, como um objeto entre objetos, submetido à lei da causalidade – quanto como vontade, pois temos a possibilidade de observar em nós mesmos que “o ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, [...] mas são uma única e mesma coisa”⁵⁸⁵. Contudo, tal possibilidade restringe-se naturalmente apenas ao corpo próprio: “informação que de imediato não temos em relação à essência [...] de todos os outros objetos”⁵⁸⁶. A partir daí, o filósofo de Danzig coloca-se o seguinte problema: se apenas em nosso próprio corpo podemos observar o “em si” como vontade, o que nos assegura que todos os demais corpos, ou seja, todo o mundo fenomênico, comungue da mesma essência? Isto é, como ampliar as fronteiras da descoberta de minha própria essência para determinar a essência de todos os demais objetos? Eis o que Schopenhauer chama de “questão da realidade do mundo exterior”. A fim de resolver essa importante questão, o filósofo recorre meramente a um argumento analógico:

O duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós *vontade*⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, §18, p. 157.

⁵⁸⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 19, p. 161.

⁵⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 19, p. 162-163.

Em suma, a passagem de minha vontade (descoberta como minha essência a partir da identidade entre atos corporais e atos volitivos) à Vontade como coisa-em-si, essência de todo o mundo fenomênico, sustenta-se tenazmente sobre esta analogia: se descubro que meu corpo, que é representação, tem a vontade como sua essência, então todos os demais corpos, que são também representações, devem também ter por essência algo como uma Vontade. Difícil não questionar a força de um tal argumento⁵⁸⁸. Com efeito, a constituição da doutrina nietzschiana da vontade de potência trará como consequência uma crítica a esse ponto do sistema de Schopenhauer.

Num fragmento póstumo de 1885, Nietzsche assevera que a fama alcançada pela filosofia alemã na Europa a partir da obra de Kant deve-se sobretudo à crença na descoberta de faculdades [*Vermögen*] no ser humano. Kant “estava orgulhoso de ter descoberto no homem uma faculdade, a faculdade para os juízos sintéticos a priori”. Segundo Nietzsche, desde Kant a influência da filosofia alemã dependia sempre da descoberta de novas faculdades: “os mais jovens disputavam para descobrir, tanto quanto possível, algo ainda mais envaidecedor – em todo caso novas faculdades!”. Assim, o percurso do idealismo alemão e seus três grandes autores seria reduzido, de certo modo, à busca por novas faculdades humanas. Após essa peculiar interpretação da história da filosofia alemã clássica, aparece no fragmento o ponto que nos interessa mais de perto: “até Schopenhauer, por mais que se enfurecesse contra Fichte, Hegel e Schelling, estava no fundo no mesmo caminho quando descobriu numa conhecida faculdade antiga, a vontade, uma nova faculdade – ou seja, ser ela própria a ‘coisa em si’”⁵⁸⁹.

Também um outro fragmento do mesmo ano afirma que Kant e seus sucessores “estavam orgulhosos de descobrir tais faculdades”. E mais uma vez, Schopenhauer é arrolado entre esses pós-kantianos: “No aspecto principal, o mesmo encantamento

⁵⁸⁸ Valendo-se da virtude de abordar o pensamento schopenhaueriano levando em conta as diversas modificações operadas pelo filósofo durante as décadas de sua trajetória intelectual, Eduardo Brandão sustenta que essa formulação do argumento de analogia presente no livro II d’*O mundo como vontade e representação* ainda é parcial. Segundo Brandão, apenas após uma revisão de sua teoria da representação (operada principalmente a partir da publicação de *Sobre a Vontade na natureza*, já em 1836) Schopenhauer teve condições de formalizar conceitualmente seu argumento de analogia, percorrendo-o desta feita em sentido inverso: ou seja, partindo das manifestações objetivas da Vontade na matéria e concluindo com sua manifestação subjetiva (BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na filosofia de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009, sobretudo as páginas 220 e seguintes). Cabe mencionar, porém, que a crítica latente operada por Nietzsche terá como alvo o argumento de analogia schopenhaueriano em sua formulação inicial e mais conhecida.

⁵⁸⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 38 [7]*, KSA 11, p. 604.

afetava Schopenhauer: [...] ele embala ‘a vontade’, ou muito mais a veleidade [*Velleität*], a ‘vontadezinha’ [*Willelei*], a desejabilidade [*Begehrlichkeit*] ou sentido e entendimento”⁵⁹⁰.

Ora, todos sabemos que a noção schopenhaueriana de Vontade não se confunde com uma faculdade humana. Bem ao contrário, ela busca designar a essência do mundo, a coisa-em-si, valendo-se para isso do nome mais próximo que se poderia alcançar a partir da experiência humana. Obviamente, Nietzsche também sabia disso. Contudo, a acusação feita pelo filósofo de Naumburgo, ao arrolar Schopenhauer entre um grupo de pós-kantianos “descobridores de faculdades”, diz respeito justamente ao modo como essa vontade humana é universalizada e torna-se a Vontade como essência do mundo em Schopenhauer. Com efeito, Nietzsche questiona não apenas a legitimidade dessa passagem do homem ao mundo (cujo caráter problemático vemos exposto no argumento de analogia schopenhaueriano), mas procura fazer com que atentemos para o fato de que a Vontade como coisa-em-si é, em última instância, constituída à imagem e semelhança da pequena vontade humana.

Naquele mesmo fragmento póstumo em que se perguntava se “a ‘vontade de poder’ é um tipo de ‘vontade’ ou ela é idêntica ao conceito de ‘vontade’”, se ela é “a ‘vontade em relação à qual Schopenhauer acha que ela seria o ‘em si das coisas’”, Nietzsche diferencia sua noção de vontade de potência da concepção da Vontade em Schopenhauer com as seguintes palavras, referindo-se ao sistema schopenhaueriano: “a vontade é uma generalização injustificada da psicologia até aqui, [...] *não há de maneira alguma* essa vontade [...] Esse é, no grau mais elevado possível, o caso em *Schopenhauer*: aquilo que ele denomina ‘vontade’ é apenas uma palavra vazia”⁵⁹¹. Como já vimos, na continuação desse trecho Nietzsche diferenciara o *Wille zur Macht* do *Wille zum Leben*, mostrando a falta de sentido oculta na expressão “vontade de vida”.

Neste ponto, contudo, o que nos importa é identificar mais um motivo por que Nietzsche pode deslegitimar a concepção principal da filosofia schopenhaueriana. Tal motivo diz respeito justamente à passagem da vontade humana à Vontade como coisa-em-si em Schopenhauer. Segundo Nietzsche, tal passagem é apenas uma “generalização

⁵⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34 [185]*, KSA 11, p. 484.

⁵⁹¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 14 [121]*, KSA 13, p. 301. *Forense VII*, p. 272.

injustificada da psicologia”. Como uma vítima da herança maldita da filosofia pós-kantiana, Schopenhauer acabou por conceber a vontade primeiramente como uma faculdade, e depois tratou somente de universalizar – de maneira ilegítima – essa concepção.

Desse modo, torna-se ainda mais evidente por que as noções de vontade de potência e Vontade não podem de modo algum ser sinônimas: a concepção do querer que sustenta cada uma delas é totalmente distinta. A concepção de querer por trás da noção de Vontade em Schopenhauer é demasiado tributária da experiência da vontade humana, ou seja, uma mera concepção antropocêntrica do querer.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, num aforismo intitulado “Erro de uma falsa causalidade”, Nietzsche procura desvendar a origem remota desse erro. Segundo o filósofo, sempre acreditamos “ser nós mesmos causais no ato da vontade”. Os “fatos interiores” nos convenciam da “vontade como causa”. A partir daí, “a concepção de uma consciência (‘espírito’) como causa e, mais tarde, a do Eu (‘sujeito’) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado”. A partir desse erro psicológico operou-se uma universalização:

Havíamos cometido um belo abuso com essa “evidência empírica”, com base nela havíamos *criado* o mundo como um mundo de causas, um mundo de vontade, um mundo de espíritos. A mais antiga e duradoura psicologia estava atuando aqui, não fazia outra coisa: para ela, todo acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um “sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer⁵⁹².

É evidente que Schopenhauer não compartilha totalmente desse erro. Afinal, um dos pontos mais decisivos de seu sistema está na afirmação de que a Vontade não é causa dos fenômenos, já que o princípio de causalidade tem validade apenas no mundo como representação. Contudo, será que a concepção do querer no filósofo de Danzig escapa completamente das teias dessa “mais antiga e duradoura psicologia”? Lembremos que algumas páginas acima procuramos demonstrar como Schopenhauer acabava por depreciar o querer fundamental por ser um querer “cego”: na absurda condição de concomitantemente ser despido de finalidade e nunca alcançar sua meta,

⁵⁹² NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Os quatro grande erros”, 3, p. 41-42.

sendo o grande gerador do sofrimento do mundo. Neste movimento, o filósofo tomava sorrateiramente o constante fluxo do querer humano (que se coloca perpetuamente fins, a maior parte nunca realizados) como parâmetro para a concepção do querer fundamental. Schopenhauer acaba por conceber a Vontade como coisa-em-si sob a influência do querer particular humano (aquele mesmo que Nietzsche designa como *Willelei*), cuja “mais antiga e duradoura psicologia” nos faz conceber como jazendo num agente que se coloca fins. Ora, é apenas um preconceito antropocêntrico, uma “injustificada generalização da psicologia” que pode levar Schopenhauer a atribuir à Vontade, essência do mundo, características tão próprias da vontade humana. Se uma das principais distinções entre eles é que o querer humano coloca-se constantemente fins particulares e o querer fundamental é despido de finalidade última, por que esse querer fundamental precisaria ser concebido como um cego que não consegue enxergar o que quer? Tudo se passa como se o querer fundamental fosse assombrado por uma espécie de grande agente frustrado, sem finalidade mas ainda assim sofrendo pela ausência de satisfação. Mais uma vez, percebemos como toda a concepção schopenhaueriana do querer sustenta-se sobre o pressuposto de uma falta originária.

Contra todo esse preconceito milenar, Nietzsche começa a antepor sua posição: “hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso. O ‘mundo interior’ é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente [...] E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras”⁵⁹³. Na concepção nietzschiana, como vimos, o querer fundamental é uma necessidade (*Nothwendigkeit*) de transbordamento, um *quantum* de energia a ser extravasado. Sem a pressuposição velada de qualquer agente metafísico a orientá-la, a vontade de potência escapa dessa interferência psicológica porque é um mero *querer-mais*, uma ânsia de autossuperação. Carlos Alberto de Moura descreve com precisão todo o movimento:

Pois afirmar que a vontade de potência não é uma faculdade significa recusar-se, antes de tudo, a decodificar a vontade a partir da “razão” forjada pelos filósofos. É deixar de apreender a vontade como a ação de um ator que persegue uma meta representada, é apreender o fazer-algo como o próprio fazer, sem separar a ação dos fins da ação. Agora, a vontade não designa

⁵⁹³ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Os quatro grande erros”, 3, p. 41.

mais nenhuma faculdade, e o “querer” será o nome com o qual se designará algo que não *atua* mais, não move o que lhe seria exterior. A meta não é mais exterior à ação, não existe um sujeito que quer algo, mas a vontade é sempre um querer algo, em que não se deve separar a meta do próprio ato de querer. Assim, se a vontade não é mais uma faculdade, é todo e qualquer contexto antropomórfico que se esvai⁵⁹⁴.

5.4 O pessimismo a partir de uma nova concepção do querer

Essa falsificação psicológica que atribuiu ao mundo características oriundas de uma determinada concepção do querer humano será criticada novamente por Nietzsche quando se trata da reconfiguração de uma noção que aparecera em seu pensamento desde o período de juventude: o pessimismo. No prefácio escrito em 1886 para o segundo volume de *Humano, demasiado humano* o filósofo afirma que, já durante o período de elaboração dessa obra, empreendeu uma “ádua e paciente campanha contra a nada científica tendência básica de todo pessimista romântico para inflar, interpretar experiências pessoais como julgamentos gerais e mesmo condenações do mundo... em suma, *virei* meu olhar. Otimismo para fins de restabelecimento, para algum dia *poder* voltar a ser pessimista – compreendem?”⁵⁹⁵.

A fim de entendermos essa – à primeira vista – enigmática afirmação, precisamos ter cautela e atentar para a complexidade do tratamento da noção de pessimismo em Nietzsche. Como vimos, o jovem Nietzsche não poupava elogios ao pessimismo schopenhaueriano. Em contrapartida, durante o período intermediário da obra nietzschiana o pessimismo torna-se objeto de duras críticas, passando a ser concebido como uma doença que necessita de cura. A partir da nova concepção do querer, Nietzsche reconfigurará sua concepção do pessimismo. Para isso, o filósofo de Naumburgo distinguirá duas espécies completamente distintas de pessimismo.

Lembremos antes de tudo que o pessimismo em Schopenhauer sustenta-se a partir de sua concepção do querer: o mundo é sofrimento porque constituído por uma Vontade que é, ela mesma, concebida como sofrimento. Ou seja, o sofrer funciona como uma objeção à existência, já que “toda vida é sofrimento”. Em contrapartida, na obra de maturidade nietzschiana o pessimismo não será mais referido como uma doença a ser curada, e sim superado a partir de uma distinção clara entre dois tipos de

⁵⁹⁴ MOURA, C. A. R de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 188.

⁵⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 12. “Prólogo”. Tradução de Paulo César de Souza.

pessimismo. Mais especificamente, a nova concepção do querer conferirá a Nietzsche instrumentos para conceber um outro tipo de pessimismo, no qual “a dor *não* é vista como objeção à vida”⁵⁹⁶.

Lembremos que, no período intermediário, o remédio que Nietzsche prescrevera contra o pessimismo era justamente a assunção da *Noth*, ou seja, daquela necessidade compreendida como indigência. Lembremos também que no livro V d’*A gaia ciência*, portanto já durante o último período da produção nietzschiana, o filósofo alerta os darwinianos sobre o caráter excepcional da “luta pela vida”, advertindo que “um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência [*Nothlage*], mas a abundância [*Überfluss*”⁵⁹⁷. A fim de compreendermos a diferença apontada por Nietzsche entre os dois tipos de pessimismo, precisaremos novamente retirar algumas consequências da distinção entre a nova concepção nietzschiana do querer e a antropomórfica concepção do querer que sustenta o pessimismo de Schopenhauer.

Em *Ecce Homo*, vemos o filósofo de Naumburgo tecer o seguinte comentário: “Considerar as *misérias* de toda espécie como objeção, como algo que é preciso *abolir*, é a tolice *par excellence*, [...] uma verdadeira desgraça em suas consequências, uma fatalidade de estupidez – quase tão estúpida quanto seria a vontade de abolir o mau tempo [...] Na grande economia do todo, os horrores da realidade [...] são incalculavelmente mais necessários do que aquela forma de pequena felicidade que se denomina ‘bondade’”⁵⁹⁸. Assim, ressalta-se o caráter necessário dessa “grande economia do todo”, da qual não se pode simplesmente prescindir de uma parte, mesmo que sejam as misérias e horrores da realidade. Mas por que um otimista, por exemplo, não poderia afirmar que a meta da humanidade seria abolir cada vez mais seus horrores e incrementar seus prazeres, a tal ponto que restassem um dia apenas os aspectos formidáveis da existência?

As palavras de Zaratustra nos farão entender por que tal pretensão seria apenas uma “tolice”. Lançando mão da doutrina do eterno retorno, Zaratustra ensina que “tudo

⁵⁹⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 83. Capítulo “Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém”, seção 1. Tradução de Paulo César de Souza. Doravante referido como *EH/EH*, seguido respectivamente do título do capítulo, do número da seção em algarismo arábico e da página da edição brasileira.

⁵⁹⁷ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 349, p. 243-244.

⁵⁹⁸ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou um destino”, 4, p. 112.

eternamente” está “encadeado, emaranhado”. Sendo assim, “a dor também é um prazer, a maldição é uma bênção, a noite é também um sol”. Consequentemente: “disseste alguma vez Sim a um só prazer? [...] Então dissestes também sim a *todo* sofrimento”. A “grande economia do todo” pressuposta pelo eterno retorno impede completamente a pretensão de abolir o sofrimento: “se algum dia dissestes ‘tu me agradas, vem felicidade! Vem instante’, então quiseste que *tudo* voltasse!”. Na nova concepção nietzschiana do querer, “tão rico é o prazer, que tem sede de dor, de inferno, de ódio, de ultraje, de aleijão, de *mundo*”. Afinal, o mundo é justamente todo este querer: “todo prazer quer a si mesmo, e por isso quer também pesar!”⁵⁹⁹.

A imbricação entre dor e prazer é resultado do princípio justificador da existência, a vontade de potência. Afinal, como vimos, a vontade de potência tem a pretensão de justificar a existência como um todo, não apenas seu caso particular, a vida, e muito menos apenas a vida concebida a partir daquele querer antropomórfico de Schopenhauer. Desse modo, Zaratustra pode afirmar: “quanto mais fundo olha o homem no viver, tanto mais fundo olha também no sofrer”⁶⁰⁰. Com efeito, a figura de Zaratustra trará em si mesma esse aspecto: “Zaratustra: esse gênero de homem que ele concebe, concebe a realidade *como ela é*: ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, [...] ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza*”⁶⁰¹.

A coragem necessária para assumir toda a dor inerente à existência torna-se, portanto, um critério distintivo do homem superior: “A hierarquia é quase que determinada pelo *grau de sofrimento* a que um homem pode chegar [...] O sofrimento profundo enobrece; coloca à parte”⁶⁰². Considerar o sofrimento como uma objeção a toda a existência nada mais é senão um sintoma de fraqueza. Por isso, num fragmento póstumo em que Nietzsche trata especificamente de Schopenhauer, lemos o seguinte: “considero uma filosofia, que *ensina* a negação da vida, como uma doutrina do arruinamento e da calúnia... – aprecio o *poder de uma vontade* de acordo com o quanto de resistência, de dor, de tortura ele suporta e sabe transformar para a sua vantagem: de acordo com esse critério de medida, é preciso que permaneça longe de mim o anseio de colocar na conta da existência o seu caráter mau e doloroso como uma censura”.

⁵⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, IV, “O canto ébrio”, p. 307-308.

⁶⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “Da visão e enigma”, p. 150.

⁶⁰¹ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou um destino”, 5, p. 113-114.

⁶⁰² NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 270, p. 186.

Levando a sério esse ponto de vista, não precisamos nos surpreender com a continuação do fragmento: “Ao contrário, sou tomado pela esperança de que um dia ela se torne mais má e mais dolorosa do que até aqui...”⁶⁰³.

Quando assumimos que o aprofundamento no viver traz consigo o aprofundamento no sofrer, não precisa causar espanto que o homem superior cunhado por uma filosofia da afirmação da vida não apenas não evite o sofrimento, mas por vezes até o procure: afinal, num mundo concebido como vontade de potência, o sofrimento pode funcionar como estímulo para o crescimento. Nas palavras do autor de *Além de bem e mal*: “Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento; e quanto a nós? Parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! [...] A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer – não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana?”⁶⁰⁴.

Neste ponto, talvez um bom modo de começarmos a nos aproximar da distinção proposta por Nietzsche entre dois tipos de pessimismo – e concomitantemente começarmos a lançar luz sobre o estreito vínculo existente entre essa distinção e a doutrina da vontade de potência – seja vislumbrarmos brevemente como cada um dos dois filósofos compreende a noção de conflito.

Schopenhauer concebe a natureza sobretudo como conflituosa. Embora a Vontade seja una, em sua objetivação ela é uma Vontade autodiscordante, de modo que “crava continuamente os dentes na própria carne”, impelida por seu querer cego. As diversas forças físicas e químicas digladiam-se em torno da posse da matéria, enquanto os organismos digladiam-se tanto entre si quanto na luta contra essas forças pela sobrevivência: “Assim, em toda parte da natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma”. Em seu tom pessimista, Schopenhauer descreve o mundo como um grande campo de batalha: “A visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento do outro [...] até que, por fim, o gênero humano [...] manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade mais clara e terrível quando o

⁶⁰³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 10* [118], KSA 12, p. 524. *Forense VI*, p. 432.

⁶⁰⁴ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 225, p. 131.

homem se torna lobo do homem”⁶⁰⁵. Dado o caráter fixo do mundo schopenhaueriano (no qual as Ideias são eternas e imutáveis e a história é concebida como uma perpétua repetição), conclui-se que, de todo esse conflito, nada se produz senão o sofrimento. Resta ao homem apenas vislumbrar a negação da Vontade, na qual o querer é suprimido e todo conflito cessa.

O doutrinador da vontade de potência certamente não discordaria do caráter essencialmente conflituoso do mundo. Porém, sua concepção de conflito será bastante diversa. Algo que aparecia desde *A disputa em Homero* permanecerá nesta fase de maturidade. Reparemos, por exemplo, na suspeita contida em *Além de bem e mal*: “Aqui devemos pensar radicalmente e até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesmo é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora?”⁶⁰⁶.

Ao contrário da Vontade de vida em Schopenhauer, que é una e se manifesta como conflito porque turvada pelas formas da representação, a vontade de potência já pressupõe um “horizonte de tensão”⁶⁰⁷, constituindo-se sempre a partir de uma relação e sendo ela mesma um princípio de diferenciação. Valendo-nos de uma metáfora, poderíamos dizer que para a Vontade schopenhaueriana o conflito funciona quase como um castigo imposto por uma madrasta, inescapável porém indigesto, ao passo que para a vontade de potência o conflito é um elemento naturalmente familiar. Já que o querer é concebido fundamentalmente como um esforço jamais satisfeito, Schopenhauer geralmente refere-se aos fenômenos da oposição e resistência num horizonte de sofrimento ou frustração. Já em Nietzsche o cenário é completamente distinto: “A vontade de poder só pode se manifestar junto a resistências [*Widerständen*]; ela procura aquilo que lhe apresenta resistência”⁶⁰⁸. Portanto, num mundo concebido como vontade de potência, o conflito não é visto como um infortúnio, mas até mesmo é procurado. Ele é necessário como *Nothwendig*, não como *Noth*. Afinal, tudo o que existe quer-mais. Eis o sentido de um fragmento póstumo como: “Se dois seres orgânicos batem um contra o

⁶⁰⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 27, p. 211-212.

⁶⁰⁶ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 259, p. 171.

⁶⁰⁷ MOURA, C. A. R de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 197.

⁶⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9 [151]*, KSA 12, p. 424. *Forense VI*, p. 350.

outro, se houvesse apenas luta em torno da vida ou da alimentação: como? É preciso haver luta pelo querer lutar”⁶⁰⁹.

Em suma, tanto Nietzsche quanto Schopenhauer concebem o mundo como constituído pelo conflito. Entretanto, há dois modos diversos de lidar com essa concepção. Nietzsche pretende evidenciar essa diferença, por exemplo, no aforismo 200 de *Além de bem e mal*. Referindo-se ao “homem de uma era de dissolução e mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor contraditórias, que lutam entre si”, o filósofo de Naumburgo diagnostica primeiro essa figura como “um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é; a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizante (epicureia ou cristã, por exemplo), sobretudo a felicidade do repouso, da não-perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada, ou do ‘sabá dos sabás’”. É difícil não percebermos nessas palavras ecos de descrições schopenhauerianas acerca da negação da Vontade ou do estado estético de contemplação da Ideia. Em contrapartida, Nietzsche vislumbra ainda uma outra possibilidade de destino para aquele mesmo homem de constituição conflitante: “numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* [*Lebensreiz und -Kitzel*] [...] então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução, cujos mais belos exemplos são Alcebíades e César e, entre os artistas, Leonardo da Vinci”⁶¹⁰.

Portanto, por trás de um exemplo aparentemente psicológico podemos vislumbrar uma diferença marcante entre as concepções do querer em Schopenhauer e Nietzsche. Se em ambos o conflito é essencial num mundo constituído pelo querer, em Schopenhauer esse conflito é concebido como vinculado ao sofrimento, almejando-se afinal a possibilidade da supressão do querer como algo que daria fim a todo conflito e culminaria num grande apaziguamento: “então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma vez só por si mesma e tudo está bem conosco [...] Nesse instante, somos alforriados do desgraçado ímpeto volitivo

⁶⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [276], KSA 11*, p. 222. Certamente algo dessa concepção positiva da luta já estava presente no texto nietzschiano de juventude *A disputa em Homero*. Contudo, nesse período ainda não era possível ao jovem filólogo retirar algumas importantes consequências dessa concepção, que só poderão surgir a partir do surgimento da doutrina da vontade de potência.

⁶¹⁰ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 200, p. 98-99.

[*schnöden Willensdrangs*], festejamos o Sabbath dos trabalhos forçados do querer”⁶¹¹. Por outro lado, do ponto de vista nietzschiano o diagnóstico é evidente: “Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo [*Ziel*], isso nos parece um fim [*Ende*]! Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível”⁶¹². Com efeito, como pode uma filosofia da Vontade que concebe o querer como um carrasco, e seu fim como a grande bonança, fazer jus à dignidade de todo querer? Já a concepção do querer que sustenta o mundo como vontade de potência não identifica o conflito ao sofrimento: ao contrário, ela procura resistência, exige luta porque almeja crescimento e autossuperação. Ao procurar distinguir sua “doutrina da vida [*Lehre vom Leben*]” diante dos “pregadores da igualdade”, frisa Zaratustra: “a vida sempre tem de superar a si mesma! Em direção às alturas, com pilares e degraus, quer constituir-se a vida mesma: para vastas distâncias quer olhar [...] E, porque necessita de alturas, necessita de degraus e da oposição entre os degraus e os que sobem! Subir quer a vida e, subindo, superar-se”⁶¹³.

Se abandonarmos o paradigma da concepção do mundo a partir de um querer identificado ao sofrimento e, em contrapartida, concebermos o querer fundamental como autossuperação, passam a fazer sentido as palavras de Zaratustra: “Há muita sujeira no mundo: *isso* é verdade! Mas nem por isso o próprio mundo é uma monstruosa imundície! Há sabedoria no fato de muita coisa no mundo cheirar mal: o próprio asco gera asas e forças que pressentem fontes! Mesmo no melhor ainda há algo que gera asco; e ainda o melhor é algo que tem de ser superado!”⁶¹⁴

Assim, contra a tendência pessimista moderna a encarar o sofrimento como uma objeção à existência, Nietzsche lembra que “houve épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*”⁶¹⁵. Não é preciso ter um faro muito refinado para suspeitar que a principal dessas épocas, para Nietzsche, seja a Grécia antiga. Com efeito, o fenômeno trágico significa justamente a assunção da totalidade da existência. Resgatando ao final de sua obra um tema que fora fundamental no início de

⁶¹¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 38, p. 267.

⁶¹² NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 225, p. 131.

⁶¹³ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Das tarântulas”, p. 97.

⁶¹⁴ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “De velhas e novas tábuas”, p. 195.

⁶¹⁵ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 27, p. 57.

sua trajetória intelectual, mas agora tendo em mãos as ferramentas fornecidas por sua nova concepção do querer, a noção de dionisíaco retorna ao primeiro plano:

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante [*überstromenden*] de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*, que foi mal compreendido tanto por Aristóteles como, sobretudo, por nossos pessimistas. A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada, isto sim, a decisiva rejeição e *instância contrária* dele. O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta trágico⁶¹⁶.

Assim, com a entrada em cena desse “sentimento transbordante de vida e força”, a filosofia schopenhaueriana não poderá mais ser considerada uma representante da filosofia trágica, como acontecia n’*O nascimento da tragédia*. Afinal, lembremos que, durante a filosofia nietzschiana de juventude, Schopenhauer aparecia como um expoente da cultura trágica, um exemplo de “homem total”, louvado como representante do pessimismo e contraponto ao otimismo socrático. Já no período de maturidade nietzschiano, esse cenário sofre importantes modificações. Atentemos para a frase acima: “a tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, *no sentido de Schopenhauer*, que deve ser considerada, sim, a decisiva rejeição e *instância contrária dele*”. A partir desses elementos, algumas perguntas se impõem: qual seria o sentido do pessimismo cultivado por Schopenhauer e atribuído falsamente aos helenos? O que seria exatamente essa decisiva rejeição e instância contrária ao pessimismo schopenhaueriano? As respostas a essas perguntas nos conduzirão até a distinção entre os dois tipos de pessimismo, elaborada explicitamente por Nietzsche durante o período de maturidade.

Tamanha é a diferença entre os dois tipos de pessimismo que em *Ecce homo* Nietzsche afirma que, por haver encontrado “a concepção do trágico, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia”, “tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo e antípoda de um filósofo pessimista”⁶¹⁷. Por um lado, ressalta-se mais uma vez a diferença em relação à obra de

⁶¹⁶ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “O que devo aos antigos”, 5, p. 106.

⁶¹⁷ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, 3, p. 63-64.

juventude: Schopenhauer não é mais estimado como um modelo de filósofo trágico. Por outro, tudo leva a crer que o próprio Nietzsche da maturidade não se considera ele mesmo um “filósofo pessimista”, mas até mesmo um “antípoda” do pessimismo. Mas tenhamos calma neste ponto e não assumamos conclusões precipitadas.

Em algumas passagens escritas nos últimos anos de sua trajetória intelectual, Nietzsche avança uma hipótese surpreendente: contrariando todos aqueles elogios efetuados durante o período de juventude, o mesmo autor da *Terceira Consideração Extemporânea* afirma agora que Schopenhauer não deve mais sequer ser considerado um verdadeiro pessimista. Na *Genealogia da moral*, por exemplo, argumenta-se que Schopenhauer “*necessitava* de inimigos para ficar de bom humor; [...] amava as palavras furiosas [...] biliosas e de cor escura; de que se enraivecia por enraivecer, por paixão; de que teria ficado doente, teria se tornado um *pessimista* (– o que não era, por mais que o desejasse) sem os seus inimigos, sem Hegel, sem a mulher, a sensualidade”⁶¹⁸.

Mas é certamente no aforismo 186 de *Além de bem e mal* que a posição nietzschiana torna-se mais clara. Ali o autor procura nos fazer reparar “com que inocência quase venerável Schopenhauer” pretende apresentar sua fundamentação da moral (moral que, como em todos os demais filósofos, era tida como “dada”, jamais como problemática em si mesma). Em seguida, Nietzsche lembra como Schopenhauer simplesmente assume como “*verdadeiro* fundamento da ética” uma tese “em torno de cujo teor os éticos se acham *verdadeiramente* de acordo: *neminem laede, immo ommnes, quantum potes, juve* [não fere a ninguém, antes a ajuda a todos no que possas]”. A partir dessas colocações, o doutrinador da vontade de potência prossegue em tom jocoso: “quem alguma vez sentiu radicalmente a insipidez, a falsidade e o sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder – a esse podemos lembrar que Schopenhauer, embora pessimista, verdadeiramente – tocava flauta... Diariamente, após a refeição [...] um pessimista, um negador de Deus e do mundo, que se *detém* diante da moral – que diz ‘sim’ à moral e toca flauta, a moral do *laede neminem*: como? este é verdadeiramente – um pessimista?”⁶¹⁹.

⁶¹⁸ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 7, p. 96.

⁶¹⁹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 186, p. 86-87.

Contudo, tanto ao se considerar um antípoda do pessimismo quanto ao rejeitar que Schopenhauer fosse verdadeiramente um pessimista, Nietzsche tem em mente uma posição bastante determinada: ele teria sido capaz de *superar* o pessimismo schopenhaueriano. Assim, podemos compreender as passagens acima em seu devido sentido: ao se declarar um antípoda extremo da filosofia pessimista, Nietzsche tem como alvo específico *aquele* pessimismo “no sentido de Schopenhauer”; do mesmo modo, ao rejeitar que o próprio Schopenhauer fosse um verdadeiro pessimista, o filósofo dionisíaco tem em vista uma contraposição, uma *outra concepção* do pessimismo. Prova disso são as inúmeras passagens do último período em que Nietzsche se concebe como um pessimista que levou adiante e *superou* a estreita concepção schopenhaueriana de pessimismo. Vejamos, por exemplo, um fragmento póstumo de 1885: “esforcei-me para pensar o pessimismo a fundo, para redimi-lo da estreiteza e da simplicidade mesmo cristã e meio alemã, com que ele veio primeiro ao meu encontro na metafísica de Schopenhauer: de modo que o homem esteja à altura desse modo de pensar por meio da suprema expressão do pessimismo”⁶²⁰. Já num fragmento do ano anterior Nietzsche se declara um “sério *continuador* [*Fortsetzer*] do pessimismo schopenhaueriano”⁶²¹. Ou ainda, num dos prefácios de 1886 Nietzsche afirma que, já quando da publicação da *Terceira Consideração Extemporânea*, operava silenciosamente nele (“minha pessoa”) uma imersão “tanto na crítica quanto no aprofundamento de todo pessimismo até então havido”⁶²².

Neste período final, o filósofo de Naumburgo lança um olhar retrospectivo sobre sua obra de juventude e acaba por elucidar um aparente enigma com o qual nos deparamos na primeira parte deste trabalho: como podia então o filósofo da afirmação da vida tecer ruidosos elogios ao pessimismo de Schopenhauer (tal como vimos, por exemplo, em *Schopenhauer como educador*)? Nietzsche agora está disposto a mostrar como, desde *O nascimento da tragédia*, já havia latente uma diferença marcante em relação à concepção schopenhaueriana do pessimismo. Em *Ecce homo*, por exemplo, referindo-se a *O nascimento da tragédia*, diz o autor: “‘Helenismo e pessimismo’: este teria sido um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo – com o que o *superaram* [...] A tragédia

⁶²⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34 [204]*, KSA 11, p. 489.

⁶²¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 27 [78]*, KSA 11, p. 294.

⁶²² NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 8. “Prólogo”. Tradução de Paulo César de Souza.

precisamente é a prova de que os gregos não foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui”⁶²³. Lembremos que o pessimismo nietzschiano não culminava numa condenação da existência, ao contrário do pessimismo schopenhaueriano. Mas isso ainda não era problematizado explicitamente na obra de juventude. E talvez essa questão não pudesse ser colocada porque o jovem Nietzsche ainda não dispunha dos elementos necessários para fundamentar sua noção do dionisíaco e do trágico: a saber, uma distinta concepção do querer, que resulta numa distinta concepção da vida. Apenas valendo-se desta nova ferramenta é possível a Nietzsche diferenciar radicalmente seu próprio pessimismo do pessimismo schopenhaueriano.

Desse modo, num olhar lançado à obra mais de quinze anos após sua publicação, o autor d’*O nascimento da tragédia* vai apontando como essa diferença sempre esteve latente. Lemos num fragmento póstumo de 1888: “Dionisíaco: novo caminho para um tipo do divino; minha diferença em relação a Schopenhauer desde o início”⁶²⁴. Noutro fragmento do mesmo ano, Nietzsche arrola entre os elementos distintivos d’*O nascimento da tragédia* “a concepção do pessimismo, de um *pessimismo* da força, de um pessimismo *clássico* [...] O oposto do pessimismo clássico é o pessimismo *romântico*: aquele no qual a fraqueza, o cansaço, a decadência das raças é formulado conceitual e valorativamente: o pessimismo de Schopenhauer, por exemplo”⁶²⁵.

Assim, começamos a vislumbrar uma distinção – que já estaria latente desde 1870 – entre um certo pessimismo clássico nietzschiano, relacionado à força, e o pessimismo romântico schopenhaueriano, expoente da fraqueza. Mas ainda não sabemos muito acerca da diferença entre esses dois tipos de pessimismo. No prefácio de 1886 ao segundo volume de *Humano, demasiado humano* Nietzsche formula sua “oposição ao pessimismo romântico, isto é, ao pessimismo dos abstinentes, malogrados, vencidos”, afirmando que “existe uma vontade de trágico e de pessimismo que é a marca tanto do rigor como da força do intelecto [...] Não tememos, com essa vontade no coração, o que há de temível e duvidoso em toda existência: nós até o buscamos”. Com efeito, o pessimismo nietzschiano, antirromântico, vincula-se diretamente àquela postura expressa nas palavras de Zarathustra a partir da nova concepção do querer como

⁶²³ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, 1, p. 61.

⁶²⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 12 [1]*, *KSA 13*, p. 196. *Forense VII*, p. 180.

⁶²⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 11 [25]*, *KSA 13*, p. 229. *Forense VII*, p. 208.

vontade de potência. Segundo Nietzsche: “Esta foi a *minha* perspectiva pessimista desde o começo – uma perspectiva nova, ao que me parece? Uma que ainda hoje é nova e estranha? Até esse instante me atenho a ela”⁶²⁶. Mas se esse era o sentido do pessimismo nietzschiano desde o começo da década de 1870, sua formulação precisa só se torna possível a partir da elaboração da doutrina da vontade de potência. Se, como vimos, o que forneceu a Nietzsche a “chave para o conceito do sentimento trágico” foi “a psicologia do orgiástico como sentimento transbordante [*überstromenden*] de vida e força”, o filósofo pode se valer de todo esse vocabulário – que agora sabemos pressupor a nova concepção do querer – para concluir numa das linhas finais de sua obra, em *Crepúsculo dos ídolos*: “E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – *O Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer”⁶²⁷.

Devidamente situada no contexto da filosofia de maturidade nietzschiana, a distinção entre o pessimismo da força e o pessimismo romântico pode ser agora melhor elucidada. Em *Ecce homo*, ainda no trecho que se refere a *O nascimento da tragédia*, Nietzsche frisa ter sido o primeiro a vislumbrar o “maravilhoso fenômeno do dionisíaco”, oferecendo assim uma nova porta de acesso ao mundo helênico. Tal descoberta (tão importante quanto a descoberta de Sócrates como um *décadent*) ajudará a cultivar o solo a partir do qual, anos depois, o filósofo da vontade de potência valeu-se para “saltar acima da lastimável conversa de néscios sobre otimismo *versus* pessimismo”. As novas concepções do período de maturidade da filosofia nietzschiana permitirão fundamentar radicalmente a oposição entre os dois tipos de pessimismo:

Eu vi por primeiro a verdadeira oposição – o instinto que *degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (– o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas) e uma forma de *afirmação suprema* nascida da abundância [*Fülle*], da superabundância [*Überfülle*], um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesma... Esse último, mais radiante, mais exaltado-exuberante Sim à vida não é apenas a mais elevada percepção, é também a mais profunda [...] Apreender isso requer coragem e, condição dela, um excesso de *força*: pois exatamente [...] Quem não só compreende a

⁶²⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 13-14. “Prólogo”. Tradução de Paulo César de Souza.

⁶²⁷ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “O que devo aos antigos”, 5, p. 106-107.

Com isso, Nietzsche começa a explicitar como a oposição entre pessimismo dionisíaco e pessimismo romântico radica naquela distinção entre as concepções do querer na origem das noções de Vontade de vida e vontade de potência. O pessimismo schopenhaueriano é agora mais uma espécie de um gênero denominado *décadence*, e interpretado como uma degeneração que difere diametralmente da afirmação da vida com todo o seu sofrimento, gerada na abundância e no excesso de força. Desse modo, Nietzsche vai ao mesmo tempo indicando os fundamentos da oposição entre pessimismo da força e pessimismo romântico e traduzindo-a em termos de sua nova concepção do querer.

É certamente no aforismo 370 do livro V d'A *gaia ciência* que Nietzsche expressa de modo mais acabado a distinção entre os dois tipos de pessimismo e sua relação com as duas distintas concepções do querer. Neste aforismo o filósofo reconhece que, em sua juventude (movido por “alguns grossos erros e superestimações, e em todo caso esperanças”), vislumbrou o pessimismo filosófico do século XIX “como sintoma de uma mais elevada força de pensamento, de mais ousada valentia e *plenitude* de vida”. Porém, o olhar do Nietzsche maduro é agora capaz de realizar um *mea culpa*: “Vê-se que então compreendi mal, tanto no pessimismo filosófico como na música alemã, o que constitui seu caráter peculiar – o seu *romantismo*”. Assim, o jovem Nietzsche não conseguia ver que tanto Schopenhauer quanto Wagner, seus ícones à época da elaboração d'O *nascimento da tragédia*, padeciam da doença romântica: “O que é romantismo? Toda arte, toda filosofia que pode ser vista como remédio e socorro [*Heil- und Hilfsmittel*], a serviço da vida que cresce e luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores”. Neste ponto, porém, alguém poderia questionar se há realmente uma radical diferença entre o pessimismo romântico e o pessimismo dionisíaco: afinal, o último também pressupõe sofrimento. Mas o próprio Nietzsche responde: “Existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida* [*Überfülle des Lebens*], que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento* de vida, que buscam silêncio, quietude...”. Assim, o que o jovem Nietzsche ainda não concebia era

⁶²⁸ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, 2, p. 63.

que, para além desse pessimismo romântico, que se origina do sofrimento e parte em busca de “remédio e socorro, a serviço da vida” (tal como a arte era concebida como consolo no período de juventude), pode haver um outro tipo de pessimismo, que surge da “abundância” e no qual o sofrimento funciona como estímulo. E se Nietzsche agora assume que Schopenhauer e Wagner, “os dois mais famosos e pronunciados românticos”, “foram então *mal compreendidos* por mim”, é porque tem em mente o outro tipo de pessimismo: “o mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, [que] pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, [...] em virtude do excedente [*Überschusses*] de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar”. De modo bastante elucidativo, conclui o filósofo: “Meu olhar tornou-se cada vez mais agudo para a difícil e insidiosa *inferência regressiva* que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que *dele necessita* [*nöthig*], de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* [*Bedürfniss*] que por trás dele comanda. – Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância [*Überfluss*] que aí se fez criadora?’”⁶²⁹. Certamente não é por acaso que, justamente num aforismo em que pretende contrapor o pessimismo dionisíaco ao romântico, Nietzsche ressalte também a contraposição entre o velho vocabulário que vimos estar vinculado à concepção schopenhaueriana do querer (*nöthig*, *Bedürfniss*, *Heilmittel*) e expressões que permeiam sua nova concepção, vinculada ao transbordamento (*Überfluss*, *Überfülle*, *Überschuss*).

No mesmo sentido, em *Crepúsculo dos ídolos* afirma-se: “Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dioniso: ele é explicável apenas por um *excesso* [*Zuviel*] de força”. Segundo o filósofo, “nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco” promovia-se “a vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado; o triunfante sim à vida, acima da morte e da mudança”. Inclusive, “na doutrina dos mistérios a dor é santificada”⁶³⁰. Desse modo, conforme a nova concepção do querer, o pessimismo dionisíaco vai sendo apresentado vinculado sempre a imagens da abundância, do excesso, do transbordamento. Ao contrário do pessimismo romântico, condenador da existência, o pessimismo dionisíaco é inseparável da

⁶²⁹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 370, p. 272-274.

⁶³⁰ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “O que devo aos antigos”, 4, p. 105-106.

afirmação da existência, de um “triunfante dizer sim à vida” sob qualquer condição. Se o sofrimento não funciona mais como objeção à existência, o pessimismo oriundo de uma concepção do querer como transbordamento perpetua “o ideal do homem mais exuberante, mais vivo [*lebendigsten*] e mais afirmador do mundo [*weltbejahendsten*], que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade”⁶³¹. Eis por que o protagonista deste período se autoproclama: “Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo”⁶³².

Portanto, conduzir a distinção entre pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco até seu fundamento, ou seja, à distinção entre a concepção do querer na maturidade nietzschiana e a concepção de Schopenhauer, significa ao mesmo tempo retornarmos ao ponto que desde o começo funcionou como fio condutor deste trabalho: a questão da afirmação ou negação da vida, isto é, o problema do valor da existência.

5.5 O verdadeiro filósofo e o inaudito acontecimento

Diante da reconfiguração que a nova concepção do querer opera nos principais temas da filosofia nietzschiana, há um ponto em que o Nietzsche da maturidade permanece, *de certo modo*⁶³³, fiel a Schopenhauer e a seu próprio pensamento de juventude: a concepção do problema do valor da existência como a principal questão filosófica, ou seja, aquela cujo tratamento distingue o verdadeiro filósofo.

Assim como vimos no jovem filólogo, também o Nietzsche do último período procurará diferenciar radicalmente o verdadeiro filósofo de seu antípoda mais evidente: o erudito. Numerosas são as passagens deste período nas quais Nietzsche procura caracterizar a figura do erudito. Por exemplo, o aforismo 381 do último livro d’*A gaia ciência*: “Nós [filósofos] somos algo diferente de eruditos: embora seja inevitável que, entre outras coisas, também sejamos eruditos. Temos outras necessidades, outro crescimento, outra digestão”. Segundo Nietzsche, o espírito filosófico, por ter “o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, [...] prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado.

⁶³¹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 56, p. 59.

⁶³² NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “O convalescente”, p. 207.

⁶³³ Esta ressalva ficará clara mais à frente.

Não é gordura, mas maior flexibilidade aquilo que um dançarino requer da alimentação”⁶³⁴. Justamente devido a esse excesso de gordura acumulado, que acaba por convertê-lo num espírito sedentário, o erudito está impedido de alcançar as grandes alturas do pensamento: “Das leis da hierarquia decorre que os eruditos, na medida em que pertencem à classe média espiritual, não podem ter visão dos problemas e interrogações realmente *grandes*; além disso, sua coragem e seu olhar não chegam tão longe”⁶³⁵. Anteriormente, Zaratustra já afirmara, num discurso intitulado *Dos eruditos*: “Saí da casa dos doutos [*Gelehrten*]; e, além do mais, bati a porta atrás de mim [...] Sou demasiado aquecido e queimado por meus próprios pensamentos [...] Mas eles se acham friamente sentados na fria sombra: querem ser espectadores em tudo, [...] olham boquiabertos para os pensamentos que outros pensaram”⁶³⁶.

Em suma, Nietzsche diagnostica que os eruditos não podem ter a visão dos problemas efetivamente grandes e alcançar grandes alturas porque se nutrem demasiadamente de pensamentos alheios, em vez de seguirem suas próprias trilhas. Tal diagnóstico fica claro em *Ecce homo*: “O erudito que no fundo não faz senão ‘revirar’ livros [...] acaba por perder totalmente a faculdade de pensar por si. Se não revira, não pensa. Ele *responde* a um estímulo (– a um pensamento lido), quando pensa – por fim reage somente. O erudito dedica sua inteira energia ao aprovar e reprovar, à crítica ao já pensado – ele próprio já não pensa [...] O erudito – um *décadent*”⁶³⁷.

Ao mesmo tempo, percebe-se nos textos do último período um deslocamento em relação ao período intermediário, na medida em que também o “homem de ciência” passa a ser alvo de severas críticas, sendo agora considerado o “erudito ideal”. Afinal, pergunta-se Nietzsche em *Além de bem e mal*: “o que é o homem de ciência? Primeiramente um tipo de homem sem nobreza, isto é, que não domina, não tem autoridade nem auto-suficiência”. Ele é apenas um “homem dependente e membro de um rebanho”⁶³⁸. O homem de ciência é agora concebido como o “homem objetivo, que já não amaldiçoa nem xinga como o pessimista”, isto é, ele é “o erudito *ideal*, no qual o instinto científico vem a florir por inteiro”. Com essa designação, Nietzsche pretende definir o homem de ciência como “apenas um instrumento – digamos que é um *espelho*

⁶³⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 381, p. 285-286.

⁶³⁵ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 373, p. 276.

⁶³⁶ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Dos eruditos”, p. 119.

⁶³⁷ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou tão...”, 8, p. 47.

⁶³⁸ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 109, p. 109.

– não uma ‘finalidade em si’. O homem objetivo é de fato um espelho: habituado a submeter-se ao que quer ser conhecido, sem outro prazer que o dado pelo conhecer, ‘espelhar’”. “Seguramente”, pondera o filósofo, “um dos instrumentos mais poderosos que existem: mas isto nas mãos de alguém mais poderoso”. Dotado de uma “perigosa indiferença para com o Sim e o Não”, sua “alma-espelho [...] já não sabe afirmar nem negar”⁶³⁹.

Definindo o homem de ciência como apenas um erudito ideal, Nietzsche pretende investir contra uma “imprópria e funesta inversão hierárquica que, de modo totalmente despercebido e como que de consciência tranquila, ameaça hoje estabelecer-se entre a ciência e a filosofia”. Afinal, segundo o autor de *Além de bem e mal* a modernidade traz consigo “a declaração de independência do homem científico, sua emancipação da filosofia”. Com efeito, a “autoglorificação e exaltação do erudito se encontra hoje em pleno florescimento”, “hoje a ciência floresce e tem a boa consciência estampada no rosto”. Como consequência do lema “liberdade de todos os senhores”, o espírito democrático celebra que a ciência tenha se “afastado vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora ‘serva’”. Ao mesmo tempo, porém, ela “pretende agora, com a toda a altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de ‘senhor’ – que digo? De *filósofo* mesmo”⁶⁴⁰. Para o doutrinador da vontade de potência, nada mais perigoso do que a confusão entre o erudito ideal e o filósofo. O homem de ciência jamais pode se prestar ao papel de homem-modelo [*Mustermensch*]. O diagnóstico nietzschiano é claro neste ponto: “Tendo-o confundido tanto tempo com o filósofo, [...] honraram-no em demasia e não viram nele o essencial – ele é um instrumento, algo como um escravo, certamente a mais sublime espécie de escravo, mas nada em si – um precioso, facilmente vulnerável e embaçável instrumento de medição e jogo de espelhos”. Ao contrário do filósofo, o erudito ideal “não é uma meta, não é uma conclusão e elevação, um homem complementar que justifique a existência restante, um término – e menos ainda um começo, fecundação e causa primeira, nada de sólido, poderoso, firme em si mesmo, que aspire a dominar: antes um delicado e flexível recipiente de formas [...] geralmente um homem sem conteúdo e sem substância”⁶⁴¹. Com essas palavras, que parecem nos transportar de volta ao mundo da *Terceira Consideração Extemporânea*, o Nietzsche da maturidade transparece que também neste

⁶³⁹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 207, p. 110-111.

⁶⁴⁰ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 204, p. 105-106.

⁶⁴¹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 207, p. 111.

período haverá uma concepção bastante nítida do filósofo. Como nos informa um fragmento póstumo: “Preciso apresentar o mais difícil ideal de filósofo. O aprendiz não faz isso! O acadêmico é o animal de rebanho no reino do conhecimento: ele pesquisa porque foi mandado e preparado para isso”⁶⁴². Mas qual será, afinal, a concepção do filósofo no pensamento maduro de Nietzsche?

No aforismo 205 de *Além de bem e mal*, Nietzsche procura analisar “os perigos que ameaçam o desenvolvimento do filósofo” em seu tempo. Com efeito, o grande “edifício das ciências” na modernidade tende a encapsular desde cedo o aspirante a filósofo, levando-o a se “prender e ‘especializar’ em algum ponto”. Com isso, esse aspirante não vinga porque “jamais alcança sua altura, a partir de onde seu olhar abrange em torno e abaixo”, ou só alcança alguma altura quando já está degenerado, de modo que “seu olhar, seu juízo global de valor já não significa muito”. A partir desse horizonte, Nietzsche indica que a distinção do filósofo está relacionada à capacidade de lançar um olhar abrangente, um “juízo global de valor”. Mas sobre o que especificamente pousará esse olhar abrangente? Qual o alvo desse juízo global de valor? Após mencionar algumas seduições e percalços que podem levar o aspirante a filósofo a nunca atingir sua distinção, remata o autor de *Além de bem e mal*: “A tudo isso acresce, para ainda dobrar a dificuldade do filósofo, que ele não requer de si um juízo, um Sim ou Não sobre as ciências, mas sobre a vida e o valor da vida”⁶⁴³.

Portanto, reencontramos no período de maturidade algo muito próximo daquilo que o jovem Nietzsche consagrara em textos como *Schopenhauer como educador*. Também ali tratava-se de distinguir o verdadeiro filósofo de seus antípodas ou falsos cognatos, sobretudo o erudito, também ali o critério distintivo do filósofo era sua capacidade de tornar-se juiz do valor da vida. Se é assim, podemos dizer que neste ponto específico não haveria uma ruptura entre o pensamento de juventude e o período de maturidade da filosofia nietzschiana: a figura do verdadeiro filósofo, seu papel fundamental, não se transformou. O problema do valor da existência continua a exercer seu protagonismo. Podemos inclusive esperar que, mesmo após tantos ataques à doutrina schopenhaueriana durante o período intermediário – culminando num grande ataque final que recai justamente sobre o pressuposto velado do sistema da Vontade, sua

⁶⁴² NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [13]*, KSA 11, p. 153.

⁶⁴³ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 205, p. 107-108.

concepção do querer –, a figura exemplar do filósofo Schopenhauer, tal como vimos ser traçada na *Terceira Consideração Extemporânea*, mantenha algo de sua forma.

De fato, Schopenhauer continua a funcionar com um paradigma de “verdadeiro filósofo” mesmo no período de maturidade do pensamento nietzschiano. Neste ponto do trabalho, se já nos familiarizamos minimamente com a complexidade e a polissemia da recepção de Schopenhauer na obra nietzschiana, não devemos nos surpreender ao encontrarmos um fragmento póstumo escrito em 1884 e intitulado *Arthur Schopenhauer*: “O que ele ensinava [*lehrte*] está acabado, O que ele viveu permanecerá, Olhe-o! Ele não estava submetido a ninguém!”⁶⁴⁴. Remetamo-nos, por exemplo, a uma passagem da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, cujo tema é o ideal ascético. Após demonstrar, valendo-se do caso de Wagner, como os artistas carecem de independência (“sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral”) e, tal como eruditos e homens de ciência, “não se sustentam por si sós”, Nietzsche antepõe a essas figuras o “verdadeiro filósofo”. E o exemplo tomado é justamente Schopenhauer: “o que significa um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer, um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto?”⁶⁴⁵. Um leitor desavisado poderia muito bem tomar essas palavras (escritas já ao final do percurso nietzschiano) por algum trecho da *Terceira Consideração Extemporânea*.

De certo modo, *Schopenhauer como educador* foi um dos textos que balizaram a trajetória intelectual nietzschiana desde seu período de juventude até o final. Vejamos o que é dito a respeito em *Ecce homo*:

Em “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobre tudo meu compromisso! ... O que hoje sou, *onde* hoje estou – em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios –, ó quão longe disso eu ainda estava então! – Mas eu *via* a Terra – não me enganei sobre caminhos [...] Ali cada palavra é vivida, profunda, interior; os sofrimentos maiores estão presentes, existem palavras cobertas de sangue [...] De que modo entendo o filósofo, como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo, de que modo tanto distancio meu conceito de filósofo de um conceito que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos ruminantes acadêmicos e outros professores de filosofia: sobre isso esse trabalho dá inestimável ensinamento, mesmo concedendo que no fundo não é

⁶⁴⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 28 [11]*, KSA 11, p. 303.

⁶⁴⁵ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 5, p. 92.

“Schopenhauer como educador”, porém seu oposto, “Nietzsche como educador”, que assume a palavra⁶⁴⁶.

Assim, Nietzsche diz ter antevisto seu próprio papel como filósofo já na grande obra dedicada a Schopenhauer. O filósofo de Danzig foi tomado como educador para que o próprio Nietzsche chegasse ao ponto de assumir a palavra, convertendo-se ele mesmo num educador. Com efeito, precisamos compreender como se dá essa transição: tratemos de aprofundar o modo como Nietzsche concebe o papel de Schopenhauer neste período de maturidade. Tal aprofundamento nos permitirá entender como pode Schopenhauer funcionar ainda como modelo de verdadeiro filósofo para aquele que considera já ter se alçado a uma altura muito maior que a de seu educador.

No período final da trajetória nietzschiana a importância de Schopenhauer será inserida dentro de um contexto maior – que poderíamos denominar, valendo-nos das famosas palavras do livro III d’*A gaia ciência*, como o “inaudito acontecimento”⁶⁴⁷ [*ungeheure Ereigniss*] de nossa era: a morte de Deus –, e a partir daí situada no interior da filosofia alemã clássica, tomando como parâmetro direto de comparação seus pensadores antecessores e contemporâneos. Com efeito, não veremos uma contraposição, mas uma espécie de continuação aprofundadora daquela abordagem realizada durante o período de juventude, na qual a caracterização do “verdadeiro filósofo” (também usando como parâmetro de comparação seus antecessores e contemporâneos, tanto os grandes pensadores quanto os “pseudofilósofos” eruditos) era feita, por assim dizer, de modo ainda atemporal, na medida em que não pretendia determinar a posição de Schopenhauer no interior do processo histórico da vitória do ateísmo na modernidade.

Como fio condutor dessa exposição, tomaremos por base o importante parágrafo 357 do livro V d’*A gaia ciência*, intitulado “Acerca do velho problema: o que é alemão?”, apresentando ao mesmo tempo como esse parágrafo pode ser melhor compreendido quando remetido a diversos fragmentos póstumos e outros trechos publicados que tratam de Schopenhauer no último período da obra nietzschiana.

⁶⁴⁶ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “As extemporâneas”, 3, p. 70-71.

⁶⁴⁷ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 125. KSA 3, p. 481.

Em diversas passagens deste período, Nietzsche procura classificar Schopenhauer acima de tudo como um “bom europeu”, designando com isso o antípoda de um alemão típico. Assim, um fragmento de 1885 nos diz que Schopenhauer “era em seu tempo talvez o alemão mais bem formado, com um horizonte europeu”⁶⁴⁸. No aforismo 256 de *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que “todos os homens mais amplos e profundos deste século” afastaram-se da “insânia do nacionalismo” que grassava na Europa: “apenas em suas fachadas, ou nas horas mais fracas, talvez na velhice, eles pertenciam às ‘pátrias’”. E arremata o filósofo dionisíaco: “Penso em homens como Napoleão, Goethe, Beethoven, Heinrich Heine, *Schopenhauer*...”⁶⁴⁹. No mesmo sentido, num fragmento póstumo de 1884 Schopenhauer é assim caracterizado: “Ele é um dos alemães mais bem *formados* [*gebildeten*], isto quer dizer, um *europeu*. Um *bom* alemão – perdoem-me se repito isso dez vezes – não é mais alemão”⁶⁵⁰. Ora, devemos perguntar: por que um bom alemão deixa de ser alemão e alça-se à condição de europeu? Ou seja, o que os típicos pensadores alemães têm de tão desqualificador?

Talvez comecemos a nos aproximar dessa resposta a partir de um curto fragmento de 1884: “Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach, Strauss – todos teólogos”⁶⁵¹. Arrolando aqui os principais pensadores alemães contemporâneos de Schopenhauer, Nietzsche subsume-os todos a uma categoria que torna claro o motivo de sua desqualificação. Em suma, todos esses pensadores não reconheceriam o “inaudito acontecimento” de nossa época, a morte de Deus, e por isso seriam apenas “teólogos”.

Sobre a relevância do ateísmo em Nietzsche, não devemos desprezar o tom autobiográfico de *Ecce Homo*: “Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado [...]: em mim ele é óbvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso* [*fragwürdig*], muito ativo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma

⁶⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34 [150]*, KSA 11, p. 471.

⁶⁴⁹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 256, p. 165-166.

⁶⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [412]*, KSA 11, p. 261.

⁶⁵¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [8]*, KSA 11, p. 152. Apesar de Nietzsche incluir Feuerbach neste rol depreciativo, cabe notar que alguns comentadores ressaltam uma congruência entre diversos pontos do pensamento nietzschiano e feuerbachiano. Cabada Castro, por exemplo, procura mostrar como na crítica nietzschiana à negação da Vontade em Schopenhauer ecoam fortemente traços da filosofia de Feuerbach (CABADA CASTRO, M. “La reflexion sobre la negacion o afirmacion de la vida en Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche”. In: *Pensamiento*, n. 188, vol. 47, 1991, Madrid, p. 404 e seguintes). No mesmo sentido, Buber afirma que a influência de Feuerbach sobre Nietzsche é geralmente subestimada (BUBER, M. *¿Qué es lo hombre?*. Mexico: F.C.E, 1949).

resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores”⁶⁵². Sob a ótica nietzschiana, não se deve levar a sério qualquer pretensão filósofo de seu tempo que não parta *por princípio* do ateísmo: “O ateísmo incondicional e reto (– e somente seu ar é o que respiramos, nós, os homens espirituais dessa época!)”⁶⁵³.

Como pensador do século XIX, Nietzsche assume que a genuína filosofia em seu tempo estaria mesmo condicionada pelo reconhecimento da morte de Deus e do absurdo da existência:

Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino” [*ungöttlich*] – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente [...]: e o fato de o mundo *não* valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou. Quanto mais desconfiança, mais filosofia⁶⁵⁴.

Por meio desse critério, torna-se natural compreender por que o Nietzsche da maturidade faz coro ao jovem Nietzsche para ratificar um traço que encontrávamos na primeira parte deste trabalho: o anti-hegelianismo. Num fragmento póstumo de 1885, por exemplo, diz o filósofo: “Não colocar mais razão em toda a história do ser humano que no resto do mundo: muita coisa é possível, mas não se deve querê-la por muito tempo. O acaso despedaça tudo novamente [...] o ser humano aprende a se sentir como um *formatador* [*Gestaltende*], que não apenas fica olhando e nem quer só ficar olhando. O alemão ---”⁶⁵⁵.

Desse modo, aos olhos de Nietzsche nada poderia ser mais genuinamente alemão que a filosofia da história hegeliana: uma tentativa reacionária de divinização da existência a partir do sentido histórico. Não é difícil encontrar nos fragmentos póstumos do último período críticas diretas ao sistema hegeliano: “O assalto gótico de Hegel ao céu [*Himmelstürmerei*] (retardatário [*Nachzüglerei*]). Tentativa de trazer uma espécie de razão à evolução: – eu, antagonicamente, vejo na própria lógica ainda uma espécie de irracionalidade e acaso. Esforçamo-nos [para apreender] como na suprema

⁶⁵² NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou tão inteligente”, 1, p. 35.

⁶⁵³ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 27, p. 147.

⁶⁵⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 346, p. 239.

⁶⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34 [180]*, *KSA 11*, p. 481.

irracionalidade, isto é, totalmente sem razão, ocorreu a evolução até o ser humano”⁶⁵⁶. A crítica de Nietzsche recai exatamente sobre a recusa hegeliana em aceitar a morte de Deus, que se traveste na forma de uma divinização racionalista da história: “Vontade de divinização do todo e da vida, a fim de encontrar paz e felicidade em sua intuição e sondagem; Hegel vê razão por toda parte – é preciso *se render à e se conformar com a razão*”⁶⁵⁷.

Tendo todo esse contexto como pano de fundo, remetamo-nos finalmente ao parágrafo 357 d’A *gaia ciência*⁶⁵⁸. Esse parágrafo procura justamente efetuar uma distinção entre os pensadores alemães. Nietzsche começa se perguntando: “Que cada qual verifique as genuínas realizações do pensamento filosófico que são devidas a cérebros alemães: há algum sentido em creditá-las a toda a raça? Podemos dizer que são, ao mesmo tempo, obra da ‘alma alemã’”? E continua: “Ou o contrário seria verdadeiro? Seriam elas tão individuais, tão *excepcionais* no espírito da raça [...] Em suma, foram os filósofos alemães realmente – *alemães* filosóficos?”.

A partir daí, o filósofo toma como exemplo três casos. Os dois primeiros, Leibniz e Kant. Segundo Nietzsche, ambos representaram uma “grave parcela de autoconhecimento” para os alemães. Afinal, a “incomparável percepção de Leibniz, com a qual ele teve razão [...] ante todos os que haviam filosofado até então, de que a consciência é tão-só um acidente da representação, *não* seu atributo necessário e essencial”, acabaria por expressar um sentimento comum à alma alemã: “nosso mundo interior é muito mais rico, mais amplo, mais oculto”. Do mesmo modo, a “enorme interrogação de Kant, por ele aplicada ao conceito de ‘causalidade’”, expressa novamente uma desconfiança tipicamente alemã: “como alemães duvidamos, juntamente com Kant, da validade última dos conhecimentos das ciências naturais e de tudo o que se deixa conhecer *causaliter*”. A fim de elucidar este ponto, podemos nos remeter brevemente a *Ecce Homo*, onde Leibniz e Kant aparecem também avaliados conjuntamente. Nesta obra, o argumento nietzschiano é aprofundado: os alemães seriam tipicamente “idealistas”, no sentido de cultivarem uma “tão entranhada covardia face à realidade, que é também a covardia ante a verdade”. O filósofo de Naumburgo vai além: “*todos os grandes crimes culturais de quatro séculos carregam eles [alemães] na*

⁶⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [388], KSA 11*, p. 253.

⁶⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9 [178], KSA 12*, p. 443. *Forense VI*, p. 366.

⁶⁵⁸ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 125, p. 253-257.

consciência!”. Segundo Nietzsche, os alemães privaram a Europa de “sua última grande época”, o Renascimento, desde que “Lutero restaurou a Igreja e, mil vezes pior, o cristianismo, *no momento em que este sucumbia...*”. Em suma, o que existe de mais típico da “alma alemã” seria um certo caráter reacionário. Desse contexto surge uma avaliação conjunta de Leibniz e Kant: “Por duas vezes, precisamente quando, com coragem e superação de si tremendas, havia-se alcançado um modo de pensar reto, inequívoco, inteiramente científico, os alemães souberam achar tortuosos caminhos de volta ao velho ‘ideal’, conciliações entre verdade e ‘ideal’ [...] Leibniz e Kant – esses dois grandes entraves à retidão intelectual da Europa!”⁶⁵⁹. Portanto, assim como Nietzsche apontava o caráter reacionário tipicamente alemão no sistema hegeliano, algo semelhante ocorre já em relação a Leibniz e Kant. Mas certamente ainda é Hegel, “teólogo” em pleno século XIX, o exemplo paradigmático da “alma alemã”.

Com isso, voltemos ao terceiro exemplo de “alemães filosóficos” tomado no parágrafo 357 d’*A gaia ciência*. Segundo Nietzsche, Hegel é outro pensador tipicamente alemão, pois também seu sistema contribui para o “autoconhecimento” da “raça”: “nós, alemães, somos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido um Hegel, na medida em que (à diferença dos latinos) damos instintivamente ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, um valor maior e mais profundo do que aquilo que ‘é’ – nós mal acreditamos que se justifique o conceito de ‘ser’”. Após esses três exemplos de como os pensadores alemães exprimem, cada um a seu modo, algo da “alma alemã” por meio de seus sistemas, Nietzsche pode finalmente contrapô-los todos a uma espécie completamente distinta de filósofo: o bom europeu.

Aqui radica uma avaliação central do último Nietzsche em relação a Schopenhauer. As palavras nietzschianas são conclusivas: “Uma quarta questão seria se também Schopenhauer, com o seu pessimismo, ou seja, com o problema do *valor da existência*, teria de ser precisamente alemão. Creio que não”. Para compreendermos essa distinção, devemos ter em mente aquela diferença fundamental entre o “horizonte europeu” de Schopenhauer e o caráter “teológico” de seus contemporâneos pensadores alemães. Ao contrário de todos aqueles teólogos travestidos, Schopenhauer reconhece claramente o “inaudito acontecimento” de nossa era, e dele retira uma consequência inevitável: *o problema do valor da existência*. Continua Nietzsche: “O evento após o

⁶⁵⁹ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “O caso Wagner”, 2, p. 104.

qual esse problema era de esperar com total certeza [...], o declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico, é um evento de toda a Europa, na qual as raças todas devem ter seu quinhão de mérito e honra”.

Eis por que Schopenhauer é tomado, mesmo neste último período, como um exemplo de “verdadeiro filósofo”, diferenciando-se radicalmente de seus contemporâneos, todos restritos ao caráter tipicamente reacionário-teológico alemão. Como lemos num fragmento póstumo de 1884: “Fichte, Schelling, Hegel Feuerbach Strauss – tudo isso fede a teólogos e padres da Igreja. Schopenhauer está realmente *livre* disso, respira-se ar melhor”⁶⁶⁰. E Hegel aparece novamente como o expoente principal desse caráter: “Seria de atribuir aos alemães – aos alemães de que Schopenhauer foi contemporâneo – haverem *retardado* longamente e perigosamente essa vitória do ateísmo; Hegel foi o seu retardador por excelência, segundo a grandiosa tentativa que fez de nos convencer da divindade da existência, enfim recorrendo até ao nosso sexto sentido, o ‘sentido histórico’”.

Assim como fizera o jovem Nietzsche, também na maturidade o filósofo da vontade de potência toma explicitamente o partido de Schopenhauer contra Hegel⁶⁶¹. Segundo o autor d’*A gaia ciência*, a resoluta assunção do ateísmo é um traço qualitativamente distintivo do filósofo de Danzig em relação a seus contemporâneos alemães: “Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo de sua hostilidade a Hegel. A

⁶⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [412]*, KSA 11, p. 262.

⁶⁶¹ Num artigo intitulado “O problema Hegel-Nietzsche”, Daniel Breazeale sustenta que o conhecido anti-hegelianismo de Nietzsche é uma interpretação que poderia ser reavaliada. Seguindo os passos de Walter Kaufmann, Breazeale procura trazer à tona alguns elementos de aproximação entre os pensamentos de Nietzsche e Hegel (por exemplo, o antirromantismo). A fim de defender esse *rapprochement* entre os dois pensadores, o autor posiciona-se diretamente contra a clássica concepção anti-hegeliana do pensamento de Nietzsche, representada sobretudo por Deleuze. Contudo, Breazeale mostra-se cômico da dificuldade de defender esta aproximação, na medida em que as referências a Hegel no percurso da obra nietzschiana parecem deslegitimar sua tentativa: “Um óbvio ponto de partida para uma tal investigação é considerar como o próprio Nietzsche concebia sua relação com Hegel. Aqui novamente, contudo, a primeira impressão parece ser de profundo antagonismo. O termo ‘hegelianismo’ é quase invariavelmente pejorativo nos escritos de Nietzsche” (BREAZEALE, D. “The Hegel-Nietzsche problem”. In: *Nietzsche-Studien*, n. 4, 1975, p. 146-164). Salguarda, por sua vez, procura discutir num texto publicado nos *Hegel-Studien* uma surpreendente possibilidade de uma mediação entre os pensamentos de Schopenhauer e Hegel. Partindo do trabalho de Matthias Kossler (*Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990) que, ao contrário de Alfred Schmidt e a quase totalidade da historiografia filosófica, já não considera a obra de Schopenhauer apenas sob a perspectiva de seu antagonismo em relação a Hegel, Salguarda procura ao final inclusive discutir a repercussão dessa tentativa de aproximação entre Schopenhauer e Hegel sobre os estudos nietzschianos (SALGUARDA, J. “Auf der Suche nach einer Vermittlung zwischen Hegel und Schopenhauer”. In: *Hegel-Studien*, Bonn, n° 29, 1994).

profanidade da existência era algo dado, tangível, indiscutível [...] Toda a sua retidão está nisso. O ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas, com vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia”⁶⁶².

Se o ateísmo funciona para Nietzsche como o pressuposto da verdadeira filosofia do século XIX, Schopenhauer opõe-se a Hegel assim como um verdadeiro filósofo opõe-se a um embusteiro. Afinal, o sistema hegeliano, ao buscar subsumir toda a história numa ordem racional (operação que, segundo Nietzsche, não passa de teologia travestida e representa de modo emblemático o pensamento alemão do século XIX), impede *a fortiori* a mera *colocação* da questão fundamental a partir da qual a filosofia deve se edificar: o problema do valor da existência.

Tendo essa comparação como pano de fundo, não deve nos surpreender que ao final do parágrafo 357 d’*A gaia ciência* encontremos um elogio ao “pessimismo de Schopenhauer, seu olhar de horror a um mundo desdivinizado, que se tornara estúpido, cego, louco e questionável, seu *honesto* horror... [...] Schopenhauer era pessimista, repito, como bom europeu e *não* como alemão”. Desse modo, fica claro também por que Schopenhauer é um bom europeu. Algumas páginas à frente no livro V d’*A gaia ciência*, Nietzsche define de modo inequívoco essa noção, ao mesmo tempo em que se autoclassifica por meio dela: “Somos, numa palavra – e será nossa palavra de honra! – *bons europeus*, herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu: como tais, havendo superado e sendo adversos ao cristianismo”⁶⁶³.

⁶⁶² NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 357, p. 255. Num trecho de *Ecce Homo*, inclusive, Nietzsche assente que o ateísmo resoluto foi o que o conduziu inicialmente a Schopenhauer. Comentando sobre a repercussão da anti-hegeliana *Primeira Consideração Extemporânea*, diz o filósofo: “O que de mais refletido e de mais extenso se escreveu sobre o ensaio e seu autor procedeu de um velho discípulo do filósofo von Baader, um professor Hoffmann, de Würzburg. Ele previu, pelo ensaio, uma grande destinação para mim – levar a efeito uma espécie de crise e de suprema decisão no problema do ateísmo, cujo representante mais instintivo e mais inexorável ele divisou em mim. O ateísmo seria o que me conduziu a Schopenhauer” (NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “As extemporâneas”, 2, p. 68.).

⁶⁶³ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 378, p. 282. É importante lembrar aqui o argumento nietzschiano de que o ateísmo é uma consequência retirada da própria moral cristã. Ou seja, a partir de uma autossuperação, foi a própria vontade de verdade apregoadada pela moral cristã, aprimorada durante os dois milênios de domínio sobre a Europa, que afinal acabou por rejeitar a crença numa evidente mentira: o Deus cristão. As palavras de Nietzsche são claras: “como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... Vê-se o que triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida [...] em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e [...] explicar as próprias vivências [...] como se tudo fosse providência, aviso,

A importância de Schopenhauer como educador vai se delineando para o Nietzsche da maturidade. Embora posteriormente superado pelo pessimismo dionisíaco, o pessimismo schopenhaueriano representou um fundamental passo à frente em relação a seus contemporâneos, ao partir incondicionalmente da morte do Deus cristão: “a filosofia de Schopenhauer dá a entender que tudo acontece de modo indizivelmente *mais estúpido* do que se acredita. Nisso está um progresso da percepção”⁶⁶⁴.

E aqui nos deparamos novamente com o ponto central da filiação nietzschiana ao pensamento de Schopenhauer. Assim como vimos tanto no período de juventude quanto no período intermediário de sua obra, cada um a seu modo, Nietzsche sempre permaneceu um herdeiro de Schopenhauer ao conceber o problema do valor da existência como a questão fundamental da filosofia. Neste período final, com efeito, essa herança pode ser melhor formalizada e o mérito do Schopenhauer educador devidamente inserido em seu contexto histórico no interior da filosofia alemã: “Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu ‘sentido’ como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade”⁶⁶⁵.

Ora, mas se o autor d’*O mundo como Vontade e Representação* foi o primeiro a ser capaz de colocar a questão fundamental da filosofia em sua época, e se essa questão ainda levará séculos para ser devidamente digerida, isto significa que o pensamento nietzschiano nada mais será senão a continuação da filosofia schopenhaueriana? Por um lado, poderíamos até responder que sim. O pessimismo dionisíaco é uma superação em relação ao pessimismo schopenhaueriano, mas tendo ambos como solo comum o problema da existência; além disso, Nietzsche nunca deixará de reconhecer em Schopenhauer seu grande educador. Num dos prefácios escritos em 1886, por exemplo, afirma Nietzsche ao discorrer sobre a *Terceira Consideração Extemporânea*: “[...] expressei minha reverência por meu primeiro e único educador, o grande Arthur Schopenhauer – agora eu a expressaria de maneira

concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra si*, todas as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos *bons* europeus e herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa” (NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 357, p. 256).

⁶⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 25 [384]*, KSA 11, p. 112.

⁶⁶⁵ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 357, p. 256.

ainda mais forte e mais pessoal”.⁶⁶⁶ Por outro lado, Nietzsche nunca se contentou com a posição de mero discípulo. Como vimos acima, em última instância a importância final de Schopenhauer será assimilada por Nietzsche como aquele que lhe permitiu assumir sua própria voz, tornando-se por si mesmo um educador que fala a partir de alturas dantes inalcançáveis⁶⁶⁷. Por isso, o mesmo Nietzsche que elogia de modo tão efusivo seu “primeiro e único educador” é o que também afirma sobre Schopenhauer em *Ecce Homo*: “Schopenhauer enganou-se aqui, como se enganou em tudo”⁶⁶⁸.

Ou seja, a questão crucial para a análise da recepção de Schopenhauer pelo Nietzsche da maturidade não se resolveria nem ao insistirmos meramente numa filiação do filósofo de Naumburgo a seu educador (ressaltando a importância da questão do valor da existência como pressuposto da filosofia) nem ao cogitarmos uma radical ruptura (se focarmos na crítica dirigida à doutrina schopenhaueriana e na subversão da concepção do querer). Num mundo concebido como vontade de potência, *a própria relação entre os pensamentos de Nietzsche e Schopenhauer pode ser compreendida no horizonte da autossuperação*.

Neste momento da exposição, talvez seja esclarecedor lembrarmos o modo como Zaratustra concebia a relação com seus discípulos. Se recordarmos toda a trajetória nietzschiana em relação a Schopenhauer até o período final de sua obra, ou seja, iniciando como um discípulo atípico no período de juventude e culminando nas duras críticas ao doutrinador durante o período intermediário, talvez algo ecoe na advertência feita por Zaratustra a seus seguidores: “Agora prossigo só, meus discípulos! Ide vós também agora, sozinhos! Assim desejo eu. Em verdade, eu vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra! Mais ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado! [...] Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos”. Essa exposição acaba por lançar luz naquela transição de Schopenhauer como educador para Nietzsche como educador, que assume a palavra no período de maturidade. O discípulo de nada vale quando não se alça à sua própria tarefa, superando seu educador. E assim prossegue Zaratustra: “Sois os meus crentes: mas que importam

⁶⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 8. “Prólogo”. Tradução de Paulo César de Souza.

⁶⁶⁷ De um fragmento póstumo de 1884: “Elevei-me até uma altura bem iluminada: e muitos que, quando eu era jovem, brilhavam acima de mim como uma estrela, agora estão distantes de mim – mas *abaixo* de mim, por exemplo, Sc<hopenhauer> W<agner>” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [29], KSA 11*, p. 155-156).

⁶⁶⁸ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, 1, p. 61.

todos os crentes? Ainda não havíeis procurado a vós mesmos: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças. Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós”⁶⁶⁹.

Nietzsche vê-se certamente como um continuador do programa schopenhaueriano, orbitando em torno daquela questão que “precisará de alguns séculos simplesmente para ser ouvida por inteiro”. Entretanto, esta continuidade não se manifesta como uma mera recepção passiva: durante o período final de sua obra, Nietzsche concebe-se sobretudo como um *superador* de seu próprio educador, tanto na correta formulação quanto na resposta dada à questão fundamental. Essa relação que alia continuidade e superação exprime-se, portanto, sob a forma de uma *autossuperação*. Mais uma vez, uma passagem do parágrafo 357 d’A *gaia ciência* é bastante elucidativa a esse respeito: “A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi – que isto me seja perdoado – um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença se *renunciara* juntamente com a fé em Deus... Mas ele colocou a questão...”⁶⁷⁰.

No mesmo sentido, lemos num fragmento póstumo de 1885 que Schopenhauer foi “seduzido pelos românticos durante sua juventude e desviado de seus melhores instintos”, mas “sobretudo – *não* um teólogo!”. Sua crença romântica na “infalibilidade do gênio” e na “imutabilidade do caráter” acabaram por levá-lo “antes do tempo a declarar sagrado o seu ‘pecado de juventude’, quero dizer, sua metafísica da vontade; e a não se ‘desenvolver’ mais. Um homem com seu talento e autodiscórdia tinha material na cabeça para cinco sistemas melhores, e cada um mais verdadeiro e mais falso que outro”⁶⁷¹.

Com efeito, Nietzsche pretende afirmar que, embora Schopenhauer tenha o grande mérito de ter trazido ao campo filosófico a questão fundamental de sua época (como resultado da assunção incondicional da morte do Deus cristão), o filósofo de Danzig não levou até as últimas consequências seu potencial destruidor. Preso excessivamente a suas concepções de juventude, Schopenhauer não conseguiu retirar

⁶⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Da virtude dadivosa”, p. 75-76.

⁶⁷⁰ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 357, p. 256.

⁶⁷¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 34 [117]*, *KSA 11*, p. 459-460.

todas as devidas consequências de seu resolutivo ateísmo. Se o fizesse, teria desconfiado de sua própria metafísica da Vontade e das “perspectivas morais cristão-ascéticas” que lhe vem a reboque. Com isso, Nietzsche acaba por explicitar qual foi grande parte de sua própria tarefa como filósofo: aprofundar as consequências da morte de Deus, superando tanto a metafísica da vontade quanto essas perspectivas morais⁶⁷².

Mas investiguemos melhor o que significa exatamente afirmar que Schopenhauer permaneceu preso a “perspectivas morais cristão-ascéticas”, que deveriam ter sido por ele rejeitadas junto com a recusa do Deus cristão. Baseando-se novamente naquela “lei da *necessária* ‘autossuperação’ que há na essência da vida”, Nietzsche estabelece uma clivagem no interior da derrocada do cristianismo: há uma diferença entre seu fim como dogma (a vitória do ateísmo) e seu fim como moral. Na terceira dissertação da *Genealogia da moral* o filósofo afirma que o cristianismo pereceu “*como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo como moral deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento”. Segundo Nietzsche, a progressiva autoconsciência da vontade de verdade contida no cristianismo, que já gerara a proibição da mentira de crer em Deus, acabará por tomar a si mesma como problema, culminando finalmente no perecimento da própria moral cristã. Nós, homens do século XX e XXI, vivendo num mundo em que já não se questiona a vitória do ateísmo, seríamos os grandes espectadores dessa derrocada da moral cristã, como último pilar do cristianismo a ser derrubado: “esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, o mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...”⁶⁷³. Afinal, tão estreito é o vínculo entre o dogma e a moral no cristianismo, que a derrocada de um deve significar necessariamente a futura derrocada do outro. Como fica claro a partir de um fragmento póstumo: “Em si, uma religião não tem nada em comum com a moral: mas os dois descendentes da r<eligião> judaica são religiões *essencialmente* morais”⁶⁷⁴.

Dito isso, remetamo-nos agora ao aforismo 186 de *Além de bem e mal*. Nietzsche afirma ali que os filósofos até hoje ocuparam-se apenas com a

⁶⁷² Neste contexto, afirma Deleuze: “A morte de Deus tem tanto mais sentido quanto existem forças capazes de se apoderar de Cristo e de o fazer morrer; mas precisamente esperamos ainda as forças ou o poder que conduzirão esta morte ao seu grau superior, e farão dela outra coisa que não uma morte aparente e abstracta” (DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 235. Tradução de António M. Magalhães).

⁶⁷³ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 27, p. 148.

⁶⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 2 [197]*, KSA 12, p. 164. *Forense VI*, p. 137.

“fundamentação da moral”, mas nenhum deles ocupou-se de tratar a própria moral como um problema. Ou seja, todos partiram da mesma moral dominante, a moral cristã, e procuraram fundamentá-la, mas nenhum ousou questionar o *valor* dessa moral: “cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’”. Restritos às fronteiras de seu próprio horizonte, os filósofos tomaram a moral cristã como um fato inquestionável. Atentemos às palavras precisas palavras de Nietzsche: “Em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas [...] uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade”⁶⁷⁵.

Após abordar com esse diagnóstico os “filósofos todos”, Nietzsche toma como exemplo um filósofo em particular: justamente Schopenhauer. Citando uma passagem de *Sobre o fundamento moral* na qual o filósofo de Danzig refere-se à “tese fundamental em torno da qual os teóricos se acham *verdadeiramente* de acordo: *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juve* [não fere a ninguém, antes ajuda a todos no que possas]”⁶⁷⁶, Nietzsche ressalta “a falsidade e o sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder”, e a seguir ironiza: “Ouçam [...] com que inocência venerável Schopenhauer apresenta sua tarefa, e tirem suas conclusões sobre a cientificidade de uma ‘ciência’ cujos mestres mais recentes ainda falam como as crianças e as velhinhas”. Com efeito, a análise nietzschiana é contundente: embora o autor d’*O mundo como Vontade e Representação* tenha sido fundamental como primeiro filósofo alemão decididamente ateu, tornando-se assim um bom europeu, Schopenhauer ficou restrito ao fim do cristianismo *como dogma*, não avançando jamais em direção ao seu fim como moral. Neste sentido, Schopenhauer foi apenas mais um moralista cristão. No prefácio escrito em 1886 para o primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche justifica sua “veneração” pela moral schopenhaueriana durante o período de juventude como um artifício utilizado para mitigar sua solidão: “fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral”⁶⁷⁷.

⁶⁷⁵ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 186, p. 85-86.

⁶⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. § 6, p. 44.

⁶⁷⁷ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, Prólogo, p. 7-8.

Sendo assim, não deve nos causar surpresa vermos – mesmo após toda a cuidadosa distinção feita entre o autor d’*O mundo como Vontade e Representação* e a filosofia alemã de seu tempo – Hegel e Schopenhauer sendo apresentados como familiares no aforismo 252 de *Além de bem e mal*: “Hegel e Schopenhauer [...], aqueles dois gênios-irmãos hostis da filosofia, que tendiam para polos opostos do espírito alemão, e nisto se desentendiam injustamente como só irmãos podem fazê-lo”⁶⁷⁸. Embora o tema específico desse aforismo sejam os ingleses, não passa incólume a irmandade entre Hegel e Schopenhauer, bem como a subsunção do filósofo de Danzig ao “espírito alemão”. Isso parece contrariar tudo o que foi dito acima.

Mas a contradição é apenas aparente. Se Schopenhauer é louvado como educador por seu pioneirismo no ateísmo inabalável e na consequente colocação da questão fundamental da filosofia, tal pioneirismo restringe-se à percepção do fim do cristianismo *como dogma, não como moral*. Quando o critério distintivo volta-se para a aceitação cega da moral dominante, Schopenhauer é tão cristão quanto o teólogo Hegel ou o erudito Kant: “Intelecção fundamental: tanto Kant quanto Hegel e Schopenhauer – tanto a postura cético-epoquista quanto a historializante e a pessimista possuem uma origem moral. Nunca vi ninguém que tivesse ousado realizar uma *crítica dos sentimentos valorativos modernos*”⁶⁷⁹. Além desse, diversos fragmentos póstumos do último período incluem Schopenhauer num vasto rol de “moralistas”. Por exemplo: “tanto Kant quanto Hegel quanto Schopenhauer determinados pelo juízo fundamentalmente *moral*. Assim como Platão, Spinoza”⁶⁸⁰. Ou ainda: “*Entre moralistas*. – Os grandes filósofos da moral. Moral como fatalidade dos filósofos até aqui: Rousseau. Kant. Hegel. Schopenhauer. Lichtenberg. Goethe. B. Granzian. Maquiavel. Montaigne. Pascal [...]”⁶⁸¹.

Afinal, como especificamente Schopenhauer, o ateu pioneiro, permanece preso à moral cristã? Grande parte da resposta já apareceu na segunda parte deste trabalho, quando analisamos a crítica nietzschiana à noção schopenhaueriana de compaixão como fundamento da moral. Porém, agora podemos nos aprofundar um pouco mais, deixando-nos conduzir por alguns dos ricos fragmentos póstumos do período final.

⁶⁷⁸ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 252, p. 160.

⁶⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 2 [161]*, KSA 12, p. 144. *Forense VI*, p. 119.

⁶⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 5 [50]*, KSA 12, p. 203. *Forense VI*, p. 172.

⁶⁸¹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9 [11]*, KSA 12, p. 344. *Forense VI*, p. 284.

Começamos por um fragmento do outono de 1887 intitulado “Em que medida o niilismo schopenhaueriano continua sendo sempre a consequência do mesmo *ideal* que criou o teísmo cristão”⁶⁸². Ali Nietzsche afirma que os filósofos durante séculos partiram de Deus como verdade “dada”, uma “certeza absoluta a priori” meramente por representar a “desejabilidade extrema”. Muito tempo depois, “desaprendeu-se a atribuir àquela suposição de um ideal também a *realidade pessoal*: as pessoas se tornaram ateias”. Contudo, mesmo após esse recente acontecimento, é legítimo colocar a seguinte questão: “Mas, abdicou-se propriamente do ideal?”. Com essa pergunta, o filósofo de Naumburgo ratifica aquela clivagem fundamental de sua concepção do fim do cristianismo: tornar-se ateu não significa imediatamente abdicar do ideal cristão. Com efeito, antes de tratar propriamente de Schopenhauer, Nietzsche introduz um diagnóstico de toda a filosofia crítica de origem kantiana: os “últimos metafísicos continuam buscando sempre no fundo nesse ideal a ‘realidade’ efetiva, a ‘coisa em si’, em relação com a qual todo o resto é apenas aparente”. Nesse contexto, torna-se possível justificar o título deste fragmento: “Schopenhauer, que queria as coisas diversas, tinha a necessidade de imaginar aquele fundamento metafísico como o oposto em relação ao ideal, como ‘vontade má e cega’”. E retomando aquela clivagem, agora especificamente dirigida à análise da filosofia schopenhaueriana, conclui Nietzsche: “Mesmo com isso, porém, ele não abdicou daquele ideal absoluto – esse absoluto esgueirou-se aí sub-repticiamente...”. Ou seja, inverter o ideal cristão, tomando seu oposto como “fundamento metafísico”, é nitidamente ainda uma forma de permanecer preso a esse ideal.

Noutro fragmento, escrito no mesmo outono, Nietzsche aprofunda essa análise⁶⁸³. O filósofo começa remontando ao ano de 1876: “Por essa época, compreendi que meu instinto apontava para a direção oposta à de Schopenhauer: para uma justificação da vida, mesmo em seu caráter mais terrível, mais ambíguo e mendaz; para tanto, tinha nas mãos a fórmula do ‘dionisíaco’”. Assim, na passagem do período de juventude ao período intermediário, Nietzsche afirma ter finalmente assumido aquilo que ficara velado até ali (aquilo que denominamos “vereditos antagônicos” na primeira parte deste trabalho): ou seja, tratava-se de defender explicitamente a “direção oposta à de Schopenhauer” (culminando, como vimos, numa extensa crítica à doutrina

⁶⁸² NIETZSCHE, F. *Fragmento 10 [150]*, KSA 12, p. 539-540. *Forense VI*, p. 446.

⁶⁸³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9 [42]*, KSA 12, p. 354-355. *Forense VI*, p. 292.

schopenhaueriana). Porém, o filólogo podia contar com um instrumento poderoso, desconhecido por seu educador: “a fórmula do dionisíaco”. Como vimos na distinção entre o pessimismo romântico e o pessimismo clássico, o dionisíaco permite conceber a assunção integral da existência. Desse modo, Nietzsche passa novamente à análise da filosofia schopenhaueriana: “o fato de uma coisa em si precisar ser necessariamente boa, venturosa, verdadeira, una; em contrapartida, a interpretação schopenhaueriana do em si como vontade foi um passo essencial: ele só não soube *divinizar* essa vontade: ele permaneceu preso ao ideal moral cristão”. Assim, ratificando e complementando a análise do fragmento anterior, Nietzsche sustenta que, ao transformar a “necessariamente boa” coisa em si dos kantianos numa “vontade má e cega”, Schopenhauer efetuou certamente um passo importante. Porém, justamente por não contar com a concepção do dionisíaco, esse passo à frente em relação aos metafísicos de sua época teve de ser ainda um passo tímido. Prendendo-se ao mesmo ideal moral cristão ao meramente invertê-lo, o filósofo de Danzig não podia conceber uma divindade de outro tipo, como a dionisíaca: o exclusivamente bom transformou-se somente no exclusivamente mau, mas a incorporação efetiva do trágico (o reconhecimento da necessária interpenetração de todos os aspectos da existência) não podia ser assimilada. Conclui Nietzsche: “Schopenhauer encontrava-se tão amplamente ainda sob o domínio dos valores cristãos que, mesmo depois de a coisa em si não se mostrar mais para ele como ‘Deus’, ele a tomou necessariamente como ruim, estúpida, absolutamente reprovável. Ele não compreendeu que pode haver infinitos tipos do poder-ser-outro, mesmo do poder-ser-Deus. Maldição daquela dualidade limitada: bem e mal”.

Por último, remetamo-nos a um fragmento encontrado entre os esboços de uma Introdução ao projeto de *A vontade de potência*⁶⁸⁴. Nele Nietzsche procura mais uma vez tirar as consequências daquela clivagem operante no fim do cristianismo: “Em que medida sucumbiu, junto com Deus, também a moral tradicional: eles se sustentavam mutuamente”. Noutras palavras: “A interpretação moral sucumbiu junto com a interpretação religiosa: eles certamente não sabem disso, os superficiais”. E por não reconhecer que o fim do cristianismo como moral terá necessariamente de suceder ao seu fim como dogma, um ateu como Schopenhauer procurou se aferrar ainda mais à moral cristã: “Instintivamente, quanto menos piedosos forem eles, tanto mais agarram-

⁶⁸⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmento 39 [15], KSA 11*, p. 625-626.

se com unhas e dentes às valorações morais. Schopenhauer, como ateu, amaldiçoou aqueles que despem o mundo de um significado moral”. Mas por que a morte de Deus levou o ateu Schopenhauer a agarrar-se “instintivamente” à moral cristã? Devido ao “grande perigo” [*grosse Gefahr*], responde Nietzsche: “a falta de sentido de todo acontecer” [*Sinnlosigkeit alles Geschehens*]⁶⁸⁵. E eis a grande chave da análise nietzschiana: “o grande medo autêntico é: *o mundo não tem mais nenhum sentido*”. Tentemos doravante nos aproximar dessa suspeita sobre os instintos que prenderam Schopenhauer ao ideal moral cristão.

5.6 Os instintos do filósofo e o significado do ideal ascético

O fio condutor que nos levará inicialmente a deslindar esta suspeita encontra-se nos aforismos iniciais de *Além de bem e mal*. Aqui Nietzsche desenvolverá um peculiar método de interpretação de uma obra filosófica, pretendendo levar a sério algo comumente relegado a segundo plano na história da filosofia, a saber, os instintos que conduzem o filósofo: “Depois de muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver”. Assim, o autor de *Além de bem e mal* sustenta a hipótese de que a consciência seria apenas uma superfície, guiada ocultamente por um substrato instintivo: “‘Estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos [*Instinkte*]”⁶⁸⁶.

Desse modo, o psicólogo Nietzsche busca trazer à tona algo que talvez nunca fora devidamente explorado. Os filósofos “agem como se tivessem alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura [...]: quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma ‘intuição’ [*Eingebung*], em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente”⁶⁸⁷. Mas se são os instintos que falam por meio das obras filosóficas como sua voz condutora, qual o sentido desses

⁶⁸⁵ Não por acaso, um subtítulo planejado para a obra *A vontade de potência* seria “Ensaio de uma nova interpretação de todo acontecer” [*Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens*].

⁶⁸⁶ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 3, p. 11.

⁶⁸⁷ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 5, p. 12.

instintos? O que eles exprimem? Vejamos: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida [*Art von Leben*]”⁶⁸⁸. Assim, cada sistema filosófico é sustentado por um corpo que instaura sua tábua de valores para defender *sua própria forma de existência*. Coerente com todo o seu percurso até aqui, também no período de maturidade da obra nietzschiana a vida assumirá o primeiro plano: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é e que medida ele promove ou conserva a vida”⁶⁸⁹. Todo sistema filosófico, em última instância, busca sobretudo defender uma determinada espécie de vida, em detrimento de todas as demais.

Mas agora já conhecemos melhor a concepção de vida finalmente adotada por Nietzsche: sabemos que a vida é apenas um caso particular da existência, e que o mundo nada mais é senão vontade de potência. Sendo assim, também a filosofia deverá ser interpretada a partir desse princípio. O filósofo possui em si mesmo um conflito entre diversos impulsos [*Triebe*], cada um deles exercendo sua ânsia de domínio sobre todos os demais: “Toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas [...] Quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez [...] Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar”⁶⁹⁰.

Com efeito, é preciso nunca esquecer as intenções morais que agem subterraneamente por meio de todo grande edifício do pensamento: “As intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?”⁶⁹¹. O estabelecimento de cada moral, como tábua de valores, significa sobretudo um “decisivo testemunho” sobre seu autor, “de *quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza”. Ou seja, cada valoração remete no fundo a uma exigência fisiológica do filósofo-valorador,

⁶⁸⁸ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 3, p. 11.

⁶⁸⁹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 3, p. 4.

⁶⁹⁰ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 6, p. 13.

⁶⁹¹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 6, p. 13.

a uma forma de vida que ele necessita defender: “Toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*”.

Assim, Nietzsche vai desenvolvendo um método de abordagem da história da filosofia que, em última instância, já se insinuava desde a *Terceira Consideração Extemporânea*, mas à época ainda não podia ser formalizado porque lhe faltava um instrumento fundamental: a nova da concepção do querer, a concepção do mundo como vontade de potência. Ao sustentar que toda filosofia é conduzida por exigências fisiológicas de seu autor, ou, noutras palavras, pela vida como conflito entre impulsos que anseiam dominar, Nietzsche acaba por sustentar que a própria filosofia nada mais é, como prescrição de uma determinada forma de existência, senão manifestação da vontade de potência: “[...] tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder”⁶⁹².

Neste contexto já podemos começar a vislumbrar uma distinção que será crucial na análise nietzschiana do ideal moral ascético-cristão, como veremos adiante: a distinção entre a vontade sadia e a vontade doente, que nada mais faz senão reverberar aquela diferença entre uma concepção do querer baseada na falta e outra baseada no transbordamento e na força. No livro V d’*A gaia ciência* encontrávamos uma indicação a esse respeito. No interior daquela distinção efetuada entre pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco, lembremos que Nietzsche asseverava: “Meu olhar tornou-se cada vez mais agudo para a difícil e insidiosa *inferência regressiva* [...] que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que *dele necessita* [*nöthig*], de todo modo de pensar e valorar à necessidade [*Bedürfniss*] que por trás dele comanda. Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’”⁶⁹³.

Desse modo, vemos novamente aparecer aquela contraposição entre a indigência e a abundância. Mas é certamente no prefácio de 1886 para *A gaia ciência* que essa distinção apresenta-se de modo mais evidente, e dirigindo-se diretamente à história da filosofia. Ali Nietzsche começa afirmando que “para um psicólogo, poucas

⁶⁹² NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 9, p. 15.

⁶⁹³ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 370, p. 273.

questões são tão atraentes quanto a da relação entre filosofia e saúde”. Logo a seguir, o autor procura diferenciar duas espécies de filósofos: “[...] há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências [*Mängel*] que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro *necessita* [*nöthig*] da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão”. Obviamente, o primeiro caso representa a vontade doente na geração da filosofia; no segundo caso, a vontade sadia. Impossível não perceber a correspondência, inclusive vocabular, entre essa distinção e aquela diferença entre as duas concepções do querer. E continua o prefácio d’*A gaia ciência*, com uma pergunta: “Naquele [...] caso mais frequente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia – que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença?”. Aqui se encontra um ponto no qual a relação entre filosofia e saúde é fundamental para qualquer análise da história da filosofia. Afinal, levando a sério que toda filosofia é guiada pelos instintos de seu autor, por suas exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida, Nietzsche afirma que “aprendemos a olhar mais sutilmente todo o filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor [...] os pontos [...] aos quais pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade [*Bedürfniss*], inconscientemente empurra, atrai o espírito”. Isto é, por meio dessa interpretação aprende-se a identificar os casos nos quais a doença do pensador autor exprime-se através de sua filosofia. E a descrição das características desse modo doentio de filosofar não poderia lembrar mais a filosofia schopenhaueriana: “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”. Ora, certamente Schopenhauer é um dos representantes principais dessa espécie doentia de filosofar. E se a suspeita nietzschiana vai longe a ponto de questionar “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo”, até mesmo aquela questão fundamental da verdadeira filosofia poderá ser vista sob essa ótica: “Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos”. É a partir de exigências fisiológicas doentes ou

saudáveis que uma filosofia deve ser doravante analisada. Por trás de toda filosofia jaz a questão da vida. Por isso, segundo o filósofo de Naumburgo, trata-se sempre de perguntar diante de qualquer obra filosófica: que forma de vida essa moral pretende conservar? Finalmente, conclui Nietzsche: “Eu espero ainda que um *médico* filosófico [...] tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...”⁶⁹⁴.

Ao apresentar esse peculiar método nietzschiano de interpretação da história da filosofia, levantamos a hipótese de que Schopenhauer ocuparia um lugar de destaque como representante dos pensadores doentes. Mas há algo na obra nietzschiana que explicitamente nos autorize essa afirmação? Procuremos um caso de aplicação desse método especificamente à filosofia de Schopenhauer.

Remetamo-nos à terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Em seu sexto parágrafo⁶⁹⁵, Nietzsche afirma que Schopenhauer “fez uso da concepção kantiana do problema estético – embora certamente não o contemplasse com olhos kantianos”. Afinal, segundo o psicólogo, o sentido conferido por Kant ao predicado do “desinteresse”, que deve estar presente na contemplação do belo, não é exatamente o mesmo que aquele compreendido por Schopenhauer. Embora tanto Kant quanto Schopenhauer partam de um vício de origem, o privilégio da experiência do espectador da arte em detrimento da experiência do artista, seus erros caminham para direções distintas. Kant confere ao belo os predicados “que constituem a honra do conhecimento: impessoalidade e universalidade”; nesse contexto deve ser entendida sua noção de desinteresse. Já Schopenhauer, segundo Nietzsche, “interpretou a expressão ‘sem interesse’ da maneira mais pessoal, a partir de uma experiência que para ele devia ser das mais regulares”. Prova disso é o fato de que “sobre poucas coisas Schopenhauer fala de modo tão seguro como sobre o efeito da contemplação estética”. Mas qual seria esse efeito para Schopenhauer? Responde o autor da *Genealogia da moral*: “Para ele, ela age precisamente contra o interesse *sexual*, assim como cânfora; ele nunca cansou de exaltar *esta* libertação da ‘vontade’ como a grande vantagem e utilidade do estado estético”.

⁶⁹⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, Prefácio, p. 10-12.

⁶⁹⁵ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 6, p. 93-95.

Assim, Schopenhauer apropria-se da noção de kantiana de desinteresse para interpretá-la conforme sua própria experiência instintiva: o principal efeito da contemplação estética seria apenas calar o interesse *sexual*, e não qualquer outro possível. A seguir, Nietzsche arrisca até mesmo a hipótese de que essa experiência pessoal de Schopenhauer em relação à sexualidade possa estar na origem de uma das pedras de toque de seu sistema: “Seríamos mesmo tentados a perguntar se a sua concepção básica de ‘vontade e representação’, o pensamento de que uma salvação da ‘vontade’ é possível somente através da ‘representação’, não teve origem numa generalização dessa experiência sexual”. Semelhante ao que já aparecia quando analisamos a crítica ao argumento de analogia schopenhaueriano, lemos num fragmento póstumo: “Como em Schopenhauer: os desejos silenciam sob a violência da contemplação estética. Uma experiência psicológica, *interpretada* de maneira falsa e geral”⁶⁹⁶.

Com efeito, a hierarquia entre os impulsos do filósofo aparece apontada agora na origem de suas principais concepções filosóficas. Evocando algumas passagens em que Schopenhauer descreve o estado de contemplação estética como uma espécie de epifania (“Esse é o estado sem dor que Epicuro louvava [...] por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da Vontade, celebramos o sabá da servidão do querer...”⁶⁹⁷), Nietzsche pretende explicitar como o impulso sexual agia no filósofo Schopenhauer como uma tortura: “Que imagens de tormenta e longo desgosto! Que contraposição quase patológica!”. E ressalta: “Em todas as questões relativas à filosofia de Schopenhauer não se deve perder de vista que ela é concepção de um jovem de 26 anos”. Assim, Nietzsche sustenta que o filósofo de Danzig compreendeu apenas a seu modo a concepção kantiana do belo como “sem interesse” – isto é, a partir de seus próprios instintos, Schopenhauer acabou por interpretar esse desinteresse de modo bastante interessado: “A ele lhe agrada o belo por ‘interesse’, inclusive pelo mais forte e mais pessoal interesse [...] ele quer *livrar-se de uma tortura*”⁶⁹⁸.

⁶⁹⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 7 [4]*, KSA 12, p. 264. *Forense VI*, p. 221.

⁶⁹⁷ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 38, p. 267.

⁶⁹⁸ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 6, p. 95. Argumento quase idêntico em relação à filosofia schopenhaueriana, embora menos desenvolvido, aparece no aforismo 22 da seção “Incursões de um extemporâneo”, em *Crepúsculo dos ídolos*.

Avancemos agora para o parágrafo seguinte da terceira dissertação da *Genealogia da moral*⁶⁹⁹, no qual Nietzsche pretende tirar algumas consequências mais amplas dessa análise psicológica de Schopenhauer:

Isto quanto ao mais pessoal no caso de Schopenhauer; por outro lado, encontra-se nele também algo típico – [...] Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, [...] peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade – Schopenhauer é apenas a sua mais eloquente [...] e arrebatadora erupção – existe igualmente uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético. Ambas as coisas pertencem ao tipo⁷⁰⁰.

Assim, a análise do caso Schopenhauer será usada como uma lente de aumento para a decifração do significado de uma característica típica do filósofo. Por meio do “verdadeiro filósofo” Schopenhauer, representante de seu tipo, Nietzsche pretende desvendar o significado da histórica inclinação dos filósofos pelo ideal ascético. A resposta inicia-se novamente pressupondo a concepção do mundo como vontade de potência: “todo animal, portanto também *la bête philosophe*, busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder”. E afinal, “no ideal ascético” (com suas exigências de jejum, castidade e isolamento) “são indicadas tantas pontes para a *independência*, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso interior a história desses homens resolutos que um dia disseram Não a toda servidão e foram para um *deserto* qualquer”. Relembremos agora que o método nietzschiano de abordagem da história da filosofia procurava demonstrar como por trás de cada filosofia, em última instância, escondia-se a defesa de uma determinada forma de vida; esse era seu fio condutor, a partir dos instintos do filósofo. Tendo isso em mente, fica claro o que significa a afinidade entre o tipo filósofo e o ideal ascético: “Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – [...] o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso a ‘existência’, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência”. Portanto, seja na empolgação schopenhaueriana ante a contemplação estética como libertação do interesse sexual, seja em qualquer defesa filosófica do ideal ascético, o tipo filósofo nada mais faz senão buscar perpetuar a sua forma de vida: “Vê-se que não

⁶⁹⁹ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 7, p. 95-97.

⁷⁰⁰ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 7, p. 96.

são juízes e testemunhas imparciais do valor do ideal ascético, esses filósofos! Eles pensam *em si*”⁷⁰¹.

Mas se a defesa do ideal ascético empreendida pelos filósofos revelou-se apenas uma defesa de si, com isso ainda resta em aberto a pergunta: qual é, afinal, o *valor* do ideal moral ascético para Nietzsche? Explicar como o filósofo dionisíaco responde a essa questão nos trará igualmente a possibilidade de compreender o problema do qual partimos: por que mesmo uma filosofia ateia como a de Schopenhauer teve ainda de permanecer presa ao ideal moral cristão. Inicialmente, devemos lembrar que a figura do asceta é crucial na filosofia de Schopenhauer, como aquele capaz de operar a negação da Vontade. Nietzsche frisa, em *Além de bem e mal*, a relevância da figura do santo para a elaboração da filosofia schopenhaueriana: “Mesmo no fundo da filosofia mais recente, a de Schopenhauer, encontra-se, quase como o problema em si, essa horrível interrogação da crise e do despertar religioso. Como é *possível* a negação da vontade? Como é possível o santo [*Heilige*]? – Esta parece ter sido mesmo a questão pela qual Schopenhauer se tornou filósofo, e com a qual começou”⁷⁰².

Essa proximidade entre a figura do santo e a do filósofo (que aparecia de modo completamente diferente, positivo, na filosofia nietzschiana de juventude) acaba por transformar o filósofo em apenas mais um defensor do ideal moral ascético e, neste sentido, um arauto do sacerdote. Por isso lemos em *Crepúsculo dos ídolos*: “Também com os filósofos, outra espécie de santos...”⁷⁰³. Por isso também Nietzsche frisa em sua autobiografia: “Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão...”⁷⁰⁴. Mas, o que há de tão repelente para Nietzsche na figura do santo? Vejamos finalmente qual o *valor* do ideal ascético.

A importância do sacerdote ascético aparece ao percebermos que ele é o responsável pela edificação de uma determinada postura ante aquela questão filosófica fundamental: “O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos”. Numa operação tipicamente metafísica, o sacerdote concebe a vida apenas “em relação com uma existência inteiramente outra, a

⁷⁰¹ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 8, p. 98.

⁷⁰² NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 47, p. 53.

⁷⁰³ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Incursões de um extemporâneo”, 42, p. 92.

⁷⁰⁴ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou um destino”, 1, p. 109.

qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, como um erro que se refuta”. Desse modo, o sacerdote ascético realiza a operação mais diretamente antagônica ao pensamento nietzschiano: ele confere um valor negativo à vida. Historicamente, ele transforma *sua* valoração na valoração dominante (“um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem”), pois “*exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência”⁷⁰⁵.

Contudo, agora que o mundo é concebido como vontade de potência, Nietzsche pode procurar desvendar o real significado dessa valoração negativa da vida. Assim começa sua suspeita em relação ao ideal ascético: “Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que sempre faz crescer essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo contraditório não se extinga”. Com efeito, uma vida ascética parece representar uma contradição no interior da própria vida. Nas palavras de Nietzsche: “aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, suas condições maiores, mais profundas e fundamentais: aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e perverso, contra o florescimento fisiológico mesmo”. Porém, não devemos esperar uma efetiva contradição. Assim como o filósofo – movido secretamente por seus instintos – apregoava o ideal ascético apenas como uma forma de defender *sua própria forma de existência*, também com o sacerdote devemos esperar encontrar algo assaz semelhante: “O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. Seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal: [...] encontremos aqui um adversário tal que luta por sua vida, combatendo os que negam esse ideal”⁷⁰⁶. E qual seria, afinal, a forma de vida que fala por trás de todo ideal ascético?

Continuemos tomando como fio condutor a terceira dissertação da *Genealogia da moral*: “Está claro que uma condição como a que se manifesta no asceta, ‘vida *contra* vida’, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo. Só pode ser *aparente*”. Ou seja, se o mundo é vontade de potência, há necessariamente (“fisiologicamente”) uma forma de vida que se impõe por meio do

⁷⁰⁵ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 11, p. 106-107.

⁷⁰⁶ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 11, p. 106-108.

ideal ascético. E a explicação nietzschiana não poderia ser mais clara a esse respeito: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; [...] portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida”. Eis por que a contradição é apenas aparente: longe de significar uma verdadeira luta contra a vida, o ideal ascético significa uma tentativa árdua de salvar uma forma de vida, a saber, a vida degenerada, decadente. Como se lê em *Crepúsculo dos ídolos*: “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*...”⁷⁰⁷. Portanto, a primeira conclusão a que se chega sobre o valor do ideal ascético é que o “sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras e afirmadoras* da vida”⁷⁰⁸. Porém, nele afirma-se apenas uma vida decadente.

Essa *décadence* é exemplificada de modo privilegiado para nós, homens modernos, pelo ideal moral cristão. Por isso Nietzsche afirmará em *Ecce homo* que “a cegueira ante o cristianismo é o *crime par excellence* – o crime *contra a vida*”. No cristianismo presenciamos diversas características que compõem o ideal moral ascético:

Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que se tenha *inventado* uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se busque o princípio ruim no mais básico e necessário ao florescimento, o *estrito* amor de si; que ao invés se veja [...] no que é “desinteressado”, na “despersonalização” e no “amor ao próximo” o valor *mais elevado*, que digo? – o valor *em si!* [...] A moral da renúncia de si é a moral de declínio *par excellence*⁷⁰⁹.

Desvendado o “vampirismo” – em seu intuito de “*sugar* a própria vida, torná-la anêmica” – oculto no ideal moral ascético-cristão, que proclama como verdadeira forma de existência a vida decadente, Nietzsche pode desconstruir o elevado valor atribuído

⁷⁰⁷ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “A ‘razão’ na filosofia”, 6, p. 29.

⁷⁰⁸ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 13, p. 109-111.

⁷⁰⁹ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou um destino”, 7, p. 115.

pelos filósofos aos santos: “Quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou; nada mais vê de venerável nos tipos mais venerados e inclusive proclamados *santos*, neles vê a mais fatal espécie de aborto”⁷¹⁰. Em última instância, fisiologicamente analisado, o ascetismo será diagnosticado como uma doença, uma fraqueza da vontade.

O autor de *Crepúsculo dos ídolos* afirma que os recursos utilizados para suprimir um desejo – “a mutilação, a erradicação” – indicam que os ascetas são “muito fracos da vontade, muito degenerados para impor-se moderação nele”. Afinal, “a fraqueza da vontade ou incapacidade de não reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência”. Segundo Nietzsche, esse ódio contra as paixões acentua-se quando já não se alcança sequer a força para operar aquela mutilação, culminando numa espécie de ressentimento. Eis por que o filósofo de Naumburgo pode ressaltar: “Esse ódio atinge seu auge apenas quando tais naturezas já não têm firmeza bastante sequer para a cura radical. Observe-se a história inteira dos sacerdotes e filósofos, incluindo os artistas: as coisas mais venenosas para os sentidos não foram ditas pelos impotentes, pelos ascetas, mas pelos ascetas impossíveis, por aqueles que teriam tido necessidade [*nöthig*] de ser ascetas...”⁷¹¹. Neste caso, Schopenhauer pode ser lembrado como um exemplo típico de filósofo que venera o santo e destila seu veneno contra as paixões justamente por ser um asceta frustrado. Como se lê num fragmento póstumo: Schopenhauer “apreciava evidentemente aquilo que não tinha e não *podia* ter”⁷¹².

Com efeito, esta fraqueza da vontade significa sobretudo uma doença da vontade. É uma vontade adoecida que fundamenta o ideal ascético. Poucas páginas à frente, ainda no interior do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche formula um princípio: “Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não debes’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação* desses instintos”. Assim, nas

⁷¹⁰ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou um destino”, 8, p. 116.

⁷¹¹ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Moral como antinatureza”, 2, p. 34.

⁷¹² NIETZSCHE, F. *Fragmento 10 [121]*, KSA 12, p. 527. *Forense VI*, p. 435.

morais doentias, como a cristã, Deus é concebido como “inimigo da vida” e “o santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal”⁷¹³.

Tendo isso em mente, remetamo-nos ao aforismo 347 no livro V d'A *gaia ciência*, denominado “Os crentes e sua necessidade [*Bedürfniss*] de crer”. O argumento ali desenvolvido defende que a medida da força ou fraqueza de algo é diretamente proporcional à sua necessidade de fé. O mais fraco é aquele que precisa se aferrar à maior fé: “quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária”. É nessa fraqueza que têm origem as religiões. Segundo Nietzsche, “as duas religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme *adoecimento da vontade*”. É o “instinto de fraqueza” que está por trás da fé nessas religiões: “Ambas as religiões deparam com a exigência de um ‘tu deves’, alçada até o absurdo pelo adoecimento da vontade e indo até o desespero; ambas ensinaram o fanatismo em épocas de afrouxamento da vontade, com isso proporcionando a muitos um apoio, *uma nova possibilidade de querer*”⁷¹⁴. Nessa exposição de uma vontade fraca e doente, à qual futuramente se oporá uma vontade forte e sadia, não devemos deixar de perceber mais uma vez os ecos daquela distinção entre as duas concepções de querer (observemos, por exemplo, a presença da expressão *Bedürfniss* para descrever a necessidade de fé...). Mas o que significa exatamente afirmar que essa vontade doente possibilitou aos seus crentes “uma nova possibilidade de querer”? Por meio dessa resposta, chegaremos ao ponto nevrálgico da significação do valor do ideal ascético para o último Nietzsche.

Lembremos que o item anterior concluía com a afirmação de que o ateu Schopenhauer teve de se apegar à moral cristã devido ao “grande perigo”, ao *grande medo da falta de sentido*. Era isso, em última instância, que lhe fazia exigir um “significado moral” para o mundo. Remetamo-nos agora ao aforismo 51 de *Além de bem e mal*. Nele Nietzsche constata que “os homens mais poderosos sempre se curvaram respeitosamente diante do santo”, ao mesmo tempo em que se pergunta pelo motivo dessa reverência. E logo adianta uma resposta: “a visão do santo lhes despertava uma suspeita: uma tal monstruosidade de negação, de antinatureza, não terá sido

⁷¹³ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Moral como antinatureza”, 4, p. 36.

⁷¹⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 347, p. 240-241 (grifo nosso).

desejada em vão [...] Não haveria uma razão para isso, um perigo muito grande, do qual o asceta estaria mais informado”⁷¹⁵? Unindo essas duas observações, devemos agora questionar: qual o vínculo essencial a unir o ideal ascético ao “grande perigo”?

Tal esclarecimento será encontrado justamente no derradeiro parágrafo da terceira dissertação da *Genealogia da moral*. O genealogista afirma que, na ausência do ideal ascético, “o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía nenhuma finalidade”. Esse é o grande perigo, o grande medo: “por trás de cada destino soava, como um refrão, um ainda maior ‘Em vão!’”. Em termos mais precisos: nesta grande falta de sentido, “faltava a *vontade* de homem e terra”. O ideal ascético, portanto, encontra sua origem numa condição humana específica: “algo *faltava [fehlte]*, [...] uma monstruosa [*ungeheure*] lacuna [*Lücke*] circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido”. Nesse estado, o homem era “sobretudo um animal doente”. Afinal, como pudemos vislumbrar na relação entre o pessimismo dionisíaco e o pessimismo romântico, o sofrimento em si não é para o homem uma objeção à existência: a verdadeira objeção, aquilo que tornaria a existência insuportável, seria o sofrimento *sem sentido*. Aquele homem primevo carecia de um sentido para a sua existência, “um *para quê* no sofrimento”. Exatamente neste ponto entra em cena o sacerdote ascético: “o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!*”. Com sua interpretação do sofrimento, aquela lacuna insuportável “parecia preenchida; a porta se fechava para o niilismo suicida”. Daí surge a imensa força deste ideal moral. Mesmo que ele tenha trazido consigo inumeráveis sofrimentos outros, mesmo com seu caráter doentio e hostil à vida, por meio desse ideal “o homem estava salvo, ele possuía sentido, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido”. E agora Nietzsche pode finalmente apresentar a função mais importante do ideal moral ascético: a partir dele o homem “podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*”. Ou seja, apesar de sua necessidade de defender uma vida decadente, o ascetismo significou em sua origem uma crucial afirmação da vida, pois tratava-se de salvar o querer, salvar a vontade mesma. Esse foi o seu grande papel na história humana: livrar o homem do “grande perigo”. É claro que a assunção de uma forma degenerada de existência – “esse horror aos sentidos, [...], o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que

⁷¹⁵ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 51, p. 56.

seja aparência, mudança, morte, devir, desejo” –, enfim, a hostilidade em relação ao caráter ascendente da vida, “tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*”. Porém, mesmo advogando uma “aversão à vida”, mesmo se revoltando “contra os mais fundamentais pressupostos da vida”, essa vontade de nada ainda assim foi capaz de salvar o querer, pois ela ainda “é e continua sendo uma *vontade!*”. E, finalmente, Nietzsche pode concluir sua grande genealogia da moral com a famigerada afirmação que resume a origem do ideal ascético: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”⁷¹⁶.

De toda essa descrição, ressaltemos que o ideal ascético é capaz de salvar o homem do grande perigo porque salva nele o querer, ou seja, essa matriz da qual a vida é um caso particular. O sacerdote realiza essa operação por meio de uma *interpretação*. Isto é, ele assume uma determinada concepção do querer, dentre outras possíveis. Assim, o ascetismo foi capaz de grassar por apresentar *uma* interpretação para a grande falta de sentido, mas não por ser a melhor interpretação: ele “foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *faute de mieux* [mal menor] *par excellence*. Nele o sofrimento era *interpretado*”. Como expomos acima, porém, a vontade que se manifesta no ideal ascético é uma vontade adoecida, fraca. Neste ponto nos reencontramos com *aquela distinção fundamental entre as duas concepções do querer*. A concepção do querer adotada pelo ideal ascético pertence ao mesmo horizonte daquela concepção schopenhaueriana: o querer surge a partir de uma falta, uma lacuna. Deste modo, a concepção schopenhaueriana do querer atesta seu pertencimento a uma vertente interpretativa consagrada pelo *ideal moral hoje dominante*. Eis um modo de compreender por que Schopenhauer, o ateu elogiado por estar tão à frente de seu tempo, permaneceu preso ao ideal moral cristão. Na raiz da noção fundamental de sua filosofia, a Vontade, radicava uma concepção ordinária do querer. Como vimos, Nietzsche introduz uma nova concepção com a doutrina da vontade de potência, na qual o querer surge como um transbordamento, um excesso de força a ser extravasado. Sendo assim, podemos supor que o filósofo dionisíaco será capaz de contrapor à interpretação ascética uma *nova interpretação*, que possibilite afastar aquele “grande perigo” fazendo jus à nova concepção do querer e, com isso, à vida.

⁷¹⁶ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 28, p. 148-149.

Mas antes de passarmos diretamente a essa contraposição, cabe aqui ainda demonstrar brevemente de que modo a obra nietzschiana de maturidade, valendo-se dessa crítica ao ideal moral ascético, poderá retomar e reconfigurar de modo definitivo alguns temas fundamentais que apareciam desde o período de juventude e percorreram toda a obra: a concepção da ciência, do sentido histórico e do gênio.

5.7 Ciência, sentido histórico e gênio sob o domínio do ideal ascético

Lembremos que, durante o período de juventude da obra nietzschiana, a ciência era concebida sobretudo como possuidora de um papel mortificador, ou seja, como hostil à vida. Recordemos em contrapartida que, durante o segundo período da produção intelectual nietzschiana, a ciência era firmemente defendida como opositora da metafísica. Já neste período final, no que toca à concepção da ciência, o Nietzsche maduro talvez esteja mais próximo do jovem filólogo que do positivista autor de *Humano, demasiado humano*.

Ainda no contexto daquela decifração do significado do ideal ascético empreendida na terceira dissertação da *Genealogia da moral*⁷¹⁷, Nietzsche afirma que esse ideal predominou como a única meta, a interpretação exclusiva da existência. Em consequência disso, o filósofo da vontade de potência começa a buscar onde estaria uma oposição efetiva a esse ideal moral dominante, que se revelou defensor de uma vida decadente: “Onde está a *contrapartida* desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação? Por que *falta* a contrapartida? Onde está a outra ‘*uma meta*’?” Tendo isso em mente, Nietzsche analisa se à ciência moderna poderia caber esse papel de contrapartida: “Dizem-me que *não* falta, que não apenas travou um longo e feliz combate contra esse ideal e já o teria dominado em tudo aquilo que importa: toda a nossa moderna *ciência* seria testemunha disso – esta ciência moderna que [...] crê apenas em si mesma [...] e até agora saiu-se bastante bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras”. Essa resposta talvez fosse adequada ao filósofo científico do segundo período, mas certamente não ao doutrinador da vontade de potência. Sua posição a respeito é bastante explícita: “A verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência hoje [...] não é o oposto desse ideal ascético, mas antes a *sua forma mais recente e mais nobre*”. Segundo Nietzsche, os atuais homens de ciência,

⁷¹⁷ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 23-25, p. 135-144.

pretensamente “espíritos livres”, por mais que se proclamem independentes, “ateístas, anticristãos”, não conseguem perceber que o ideal ascético “é também o *seu* ideal, eles mesmos o representam hoje, [...] eles mesmos são o rebento mais espiritualizado deste ideal”.

Mas de que modo a ciência moderna pode estar tão intimamente vinculada ao ideal moral dominante? Como ela pode ser caracterizada como apenas uma forma do ideal ascético? Novamente a resposta nietzschiana é explícita: “Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade*”. “Firmes e irredutíveis” em sua vontade de verdade, os homens de ciência não reconhecem que seu fazer é apenas “interpretação ([...] violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar)”. Esse desconhecimento “expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (é, no fundo, apenas uma modalidade desta negação)”. Com efeito, o cientista moderno é conduzido pela “incondicional vontade de verdade, [...] a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente – [...] a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal)”. O ideal moral ascético, na medida em que salva a humanidade do “grande perigo”, preenchendo a ameaçadora lacuna da completa falta de sentido da existência, exige de seu rebanho a fé absoluta em *sua* verdade, petrifica-a como *a* verdade. Neste movimento, “a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema”. E, assim, Nietzsche conclui seu diagnóstico sobre a suposta relação de antagonismo entre o ideal ascético e a ciência moderna:

Não me venham com a ciência, quando busco o antagonista natural do ideal ascético [...] A ciência está longe de assentar firmemente sobre si mesma; ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo *serviço* ela *possa acreditar* em si mesma – ela mesma jamais cria valores. Sua relação com o ideal ascético não é absolutamente antagonística em si, ela [...] contradiz e combate não o ideal mesmo, mas o que nele é exterior, revestimento [...]. Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença *inestimabilidade, incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – [...] só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência⁷¹⁸.

⁷¹⁸ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 25, p. 140-141.

Num sentido semelhante ao diagnóstico da relação entre ciência moderna e ideal ascético aparecerá a derradeira análise de Nietzsche acerca do sentido histórico. Como já vimos, durante o período de juventude o excesso de sentido histórico era fortemente criticado. Por outro lado, durante o período intermediário a falta de sentido histórico aparecia como o “defeito hereditário de todos os filósofos”⁷¹⁹. Perguntando-se agora se a historiografia moderna seria capaz de desempenhar o papel de contrapartida à hegemonia do ideal ascético, a resposta nietzschiana será taxativa: “Ou quem sabe a moderna historiografia demonstrasse uma maior certeza de vida, certeza de ideal? Sua pretensão mais nobre está em ser *espelho*; ela rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja ‘provar’; desdenha fazer de juiz [...] – ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve’ [...] Tudo isso é ascético em alto grau”⁷²⁰. Afinal, a historiografia pretende sempre em algum grau contemplar o passado de modo supostamente objetivo, desinteressado. Segundo o filósofo da vontade de potência, essa atitude representa uma “contemplatividade covarde, o lúbrico ‘eunuquismo’ diante da história, o flerte com ideais ascéticos”⁷²¹.

Portanto, nem a ciência moderna nem o sentido histórico servirão como contrapartida ao ideal moral dominante. Mas será que o gênio, outro tema fundamental a percorrer o pensamento nietzschiano desde seu início, será capaz de efetuar esta contrapartida ao ideal ascético? Primeiramente, lembremos que a figura do gênio desempenha um papel positivo e deveras relevante na filosofia do jovem Nietzsche, como o justificador da existência; por outro lado, a mesma figura era motivo de críticas acirradas durante o período intermediário. Com efeito, qual seria agora, durante o período final da obra, a posição nietzschiana acerca do gênio?

No *Crepúsculo dos ídolos*, ao analisar o movimento da “arte pela arte”, Nietzsche sustenta que “a luta contra a finalidade é sempre luta contra a tendência *moralizante* na arte, contra a sua subordinação à moral”. Com essa luta, seus defensores almejam uma arte “sem finalidade, sem sentido, sem objetivo”. Contudo, objeta o psicólogo Nietzsche, tal luta é necessariamente vã. Afinal, toda arte não faz senão louvar, glorificar ou fortalecer determinadas valorações previamente estabelecidas. Eis

⁷¹⁹ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, § 2, p. 16.

⁷²⁰ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 26, p. 144.

⁷²¹ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 26, p. 145.

um pressuposto do artista: seu “mais profundo instinto” não pode visar meramente à arte, mas visa antes ao sentido da arte, à *vida*. A arte é somente um “*desiderato de vida*”, o resultado de uma determinada forma da existência. Sendo assim, não é simplesmente possível compreendê-la como independente, como “arte pela arte”⁷²².

A partir dessas observações, voltemos à terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Em seu parágrafo 5, ainda no início da busca pelo valor do ideal ascético, Nietzsche já asseverara esta dependência como característica essencial da arte: os artistas “estão longe de se colocar independentemente no mundo, e *contra* o mundo, para que as suas avaliações, e a mudanças delas, mereçam *em si* interesse! Eles sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral [...] Necessitam sempre de uma proteção, um amparo, uma autoridade estabelecida: os artistas não se sustentam por si mesmos”. Assim, o artista é de antemão dependente dos valores estabelecidos por alguma autoridade superior. Como lemos já num fragmento póstumo de 1884: “Os artistas (como os pequenos perfeccionistas), mas *dependentes* em todas as valorações [*Werthschätzungen*]”⁷²³.

O exemplo utilizado por Nietzsche para demonstrar essa dependência do artista em relação a uma autoridade superior será justamente a relação entre Wagner e a filosofia de Schopenhauer: “Richard Wagner tomou o filósofo Schopenhauer, quando ‘o tempo era chegado’, como sua anteguarda, sua proteção – [...] ele teria a *coragem* para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer, *predominante* na Europa dos anos 70?”⁷²⁴. No mesmo sentido, já num fragmento póstumo de 1884 encontramos novamente esse diagnóstico: “Ao fim de sua vida, Richard Wagner riscou a si mesmo: *involuntariamente* ele confessou que se desesperou e se lançou aos pés do cristianismo [...] Seu intelecto, sem esforço e honestidade, estava vinculado a Schopenhauer *como um escravo*”⁷²⁵.

A partir disso, podemos vislumbrar a interpretação nietzschiana acerca da subserviência do gênio em relação à moral *no interior da própria doutrina* schopenhaueriana, e não apenas na relação exterior do artista Wagner com o filósofo Schopenhauer. Como já vimos acima, quando da exposição daquela análise instintiva do

⁷²² NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Incursões de um extemporâneo”, 24, p. 77-78.

⁷²³ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [243]*, *KSA 11*, p. 213.

⁷²⁴ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 5, p. 91-93.

⁷²⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 25 [416]*, *KSA 11*, p. 121.

filósofo de Danzig empreendida por Nietzsche, a proximidade entre ascetismo e gênio era transparente na obra de Schopenhauer: afinal, segundo o psicólogo Nietzsche, Schopenhauer concebia pessoalmente a arte sobretudo como um modo de perder-se de si, livrando-se da torturante exigência dos instintos sexuais. Além disso, voltemo-nos a um fragmento póstumo do outono de 1887, no qual Nietzsche lança luz sobre a relação entre arte e moral na filosofia schopenhaueriana⁷²⁶.

O filósofo da vontade de potência sustenta neste fragmento que, em sua metafísica do belo, Schopenhauer “estabeleceu artificialmente que só aquilo que ele honrava possuía o valor moral da ‘perda de si mesmo’, também como *condição* da atividade maximalmente espiritual, do ‘olhar-objetivo’”. A pretensa objetividade pertencente ao gênio, o suposto sujeito puro do conhecimento nada mais são que idealizações dependentes do ideal moral ascético. No mesmo sentido, num fragmento de 1884 encontramos essa interpretação. Ali Nietzsche afirma que os modernos vislumbram na arte uma possibilidade de “autodesprezo” [*Selbst-Verachtung*], num tom fortemente ascético-moral: “eles gostariam, como Schopenhauer, de se ‘livrar’ de si na arte – refugiar-se no objeto, ‘negar’ a si mesmos”⁷²⁷.

Retornando ao fragmento do outono de 1887, o filósofo de Naumburgo retirará ainda mais consequências desse diagnóstico acerca de uma condição ascética da arte. Segundo Nietzsche, na filosofia de Schopenhauer “a espiritualidade é colocada em uma posição profundamente inferior à bondade: seu valor mais elevado (como *arte*, por exemplo) seria aconselhar, preparar a inversão moral: domínio absoluto dos *valores morais*”. Trata-se, portanto, de uma concepção da arte sob o império e a dependência de valores morais previamente estabelecidos. E tal concepção não seria exclusiva de Schopenhauer, mas todos os filósofos partilhariam dela em algum grau: “*Princípio fundamental do instinto* de todos os filósofos, historiadores e psicólogos: tudo aquilo que é *valioso* no homem, arte, história, ciência, religião, técnica, precisa ser demonstrado como *moralmente valioso, como moralmente condicionado*”. A importância da filosofia schopenhaueriana neste caso é representar uma operação emblemática dessa subordinação do gênio à moral: “Schopenhauer interpretou a alta intelectualidade como *libertação* da vontade: ele não quis ver o tornar-se livre dos preconceitos morais que reside no desgrilhoamento do grande espírito, a típica

⁷²⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 10* [118], KSA 12, p. 523-525. *Forense VI*, p. 432-433.

⁷²⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 25* [164], KSA 11, p. 57.

amoralidade do gênio”. Com essas palavras, Nietzsche deixa entrever que haveria uma concepção possível do gênio que escapasse da dependência da moral. Mas onde encontrá-la?

Vislumbraremos essa resposta sobretudo numa das últimas obras escritas por Nietzsche: *Crepúsculo dos ídolos*. O título do aforismo não poderia ser mais explícito: “*Meu conceito de gênio*”⁷²⁸. Nele o filósofo da vontade de potência elabora uma compreensão do gênio altamente tributária da nova concepção do querer. Afinal, diz Nietzsche, os grandes homens “são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles – que por um longo período não tenha havido explosão”. Ou seja, assim como vimos em relação ao querer, o gênio passa a ser compreendido como uma *força transbordante*. Poder-se-ia então perguntar: ora, mas onde está aquela “típica amoralidade do gênio”? O grande artista também não pode ser concebido como o extravasamento de um *quantum* de energia longamente acumulado?

A resposta nietzschiana provavelmente seria negativa. Se, como vimos, o artista é sempre dependente de uma autoridade superior e seus *valores morais* previamente estabelecidos, o gênio na concepção nietzschiana madura não poderá ser confundido com o artista. Não por acaso, o exemplo de gênio utilizado neste aforismo é Napoleão. Se observarmos com atenção os fragmentos póstumos do último período, perceberemos que talvez mesmo antes de elaborar sua concepção derradeira do gênio, Nietzsche já apontava para essa ruptura entre gênio e artista. Remontando igualmente a um tema que já grassava no período intermediário (a elaboração de uma concepção superior de arte, que não se deixa restringir às obras de arte), lemos num fragmento do outono de 1883: “No lugar do gênio, coloquei o homem que *cria o homem para além de si mesmo* (novo conceito de arte (contra as obras de arte)”⁷²⁹. Deste modo, no período de elaboração de *Assim falou Zaratustra* o homem superior, afastando-se da antiga concepção do gênio, já era concebido a partir do horizonte da autossuperação. A nova concepção do querer proverá os instrumentos necessários para a reformulação da noção de gênio.

⁷²⁸ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Incursões de um extemporâneo”, 44, p. 93-94.

⁷²⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento 16 [14]*, *KSA 10*, p. 503.

Assim, voltando ao trecho de *Crepúsculo dos ídolos*, percebemos a concepção do gênio nitidamente vinculada à nova concepção do querer: “O gênio – em obra, em ato – é necessariamente [*nothwendig*] um esbanjador: no fato de ele *gastar tudo* está sua grandeza... O instinto de autoconservação é como que suspenso [...] Ele flui, transborda [*strömt aus, strömt über*], gasta a si mesmo, não se poupa – com fatalidade, funestamente, involuntariamente, como o extravasar [*Ausbrechen*] de um rio”⁷³⁰. Mais uma vez pressupondo a nova concepção do querer, em *Ecce homo* frisa-se a diferença entre Zaratustra e os grandes artistas: “Deixemos os poetas de lado: talvez nunca se tenha feito nada a partir de uma tal profusão de energia [*Überfluss von Kraft*]⁷³¹ [...] que um Goethe, um Shakespeare não saberiam respirar sequer um instante nessa paixão e altura tremendas, que Dante, comparado a Zaratustra, seja apenas um crente, e não alguém que por primeiro *cria* a verdade, um espírito *regedor do mundo*, [...]”⁷³². Portanto, ao contrário dos poetas (meros crentes nos valores morais dominantes), o gênio agora é concebido não somente no horizonte do transbordamento, mas também da *criação*. Isso já se podia vislumbrar no supracitado fragmento do outono de 1883, bem como na diferenciação entre o gênio e o erudito efetuada em *Além de bem e mal*: “Em relação a um gênio, isto é, um ser que *fecunda* e *dá à luz*, [...] o erudito, o homem de ciência mediano, tem sempre algo da velha solteirona”⁷³³.

Portanto, é evidente que a contrapartida ao ideal ascético certamente não pode ser encontrada naquela antiga noção schopenhaueriana do gênio, à qual Nietzsche se filiava fortemente durante o período de juventude. Porém, deparamo-nos agora com esta compreensão final do gênio vinculada à nova concepção do querer. Devemos questionar doravante, sobretudo, qual o significado dessa noção de *criação* que vemos aparecer associada à nova concepção do querer e ao homem superior. Com essa pergunta em mente, retornemos à questão que restou em aberto no item anterior: “O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*?”⁷³⁴.

⁷³⁰ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Incursões de um extemporâneo”, 44, p. 94.

⁷³¹ Mais literalmente: “transbordamento de força”.

⁷³² NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Assim falou Zaratustra”, 6, p. 88-89.

⁷³³ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 206, p. 108.

⁷³⁴ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 23, p. 135.

5.8 Do valor da vida ao sentido da existência

Devemos levar a sério essa formulação indicando uma contraposição entre a vontade expressa pelo ideal moral ascético e uma vontade contrária, que expressará a posição de Nietzsche. Afinal, trata-se efetivamente de um choque entre duas concepções distintas da vontade. Como procuramos mostrar durante toda esta terceira parte, a filosofia nietzschiana da maturidade traz à tona uma nova concepção do querer, opondo-se à concepção schopenhaueriana (representante privilegiada da vontade expressa pelo ideal ascético). A fim de adentrarmos mais nas consequências desse antagonismo, detenhamo-nos brevemente na distinção nietzschiana entre a moral de senhores e a moral de escravos, procurando perceber como no fundamento desta distinção jaz um antagonismo entre duas concepções distintas da vontade.

Tanto na primeira dissertação da *Genealogia da moral* quanto em *Além de bem e mal*, Nietzsche procura reduzir o conjunto das morais até hoje existentes a “dois tipos básicos”, pautando-se numa “diferença fundamental” entre eles: “Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*”⁷³⁵. O primeiro tipo origina-se do homem nobre, dominante, ou seja, aquele que “determina valores”, o único que “*cria valores*”. Na caracterização deste tipo nobre, Nietzsche faz ecoar explicitamente a nova concepção do querer e sua noção de transbordamento. Assim encontramos, por exemplo, no capítulo de *Além de bem e mal* intitulado “O que é nobre?”: “Em primeiro plano está a sensação de plenitude [*Fülle*], de poder que quer transbordar [*überstromen*]”. E logo a seguir: “Também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder [*Überfluss von Macht*]”⁷³⁶. A moral de senhores aparece sempre associada à nova concepção do querer, remetendo a uma *vontade forte*. Como se vê também na *Genealogia da moral*, “os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante [*überschäumende*]”⁷³⁷. Os nobres instituidores dessa moral seriam “homens plenos, repletos de força e portanto

⁷³⁵ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 260, p. 172.

⁷³⁶ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 260, p. 173.

⁷³⁷ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, I, 7, p. 25.

necessariamente [nothwendig] ativos”⁷³⁸. Ou ainda: “naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica”⁷³⁹.

Já a moral de escravos vincula-se diretamente à concepção do querer representada por Schopenhauer, e consequentemente pelo ideal moral ascético-cristão. Como o escravo era aquele “jamais habituado a estabelecer valores por si mesmo”⁷⁴⁰, o tipo moral por ele instituído funda-se não numa ação, mas numa reação. Trata-se de uma moral do ressentimento: “enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador”. Longe de estar fundada num transbordamento, a moral escrava difere da nova concepção nietzschiana do querer porque surge a partir de uma falta, como a Vontade schopenhaueriana: “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação”⁷⁴¹. Diferentemente do caráter ativo e criador do nobre, o escravo concebe a felicidade “essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’ [...] ou numa palavra, *passivamente*”⁷⁴². Visivelmente aparentada à concepção schopenhaueriana do querer, a moral escrava expressa a fraqueza da vontade.

Na modernidade, com a supremacia do ideal moral ascético, essa moral escrava imperaria hegemônica. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que “entre seres que conheciam a vida de outra forma, mais plena [voller], mais pródiga, mais transbordante [überstromender], isto seria chamado diferentemente, talvez ‘covardia’, ‘mesquinhez’, ‘moral de velhas senhoras’”. Assim, em todo o pano de fundo da distinção entre moral de senhores e moral de escravos radica aquela diferença fundamental entre duas concepções do querer. A busca pela contrapartida do ideal moral ascético, e consequentemente do cristianismo, culmina finalmente num choque entre duas concepções da vontade, sendo a filosofia de Schopenhauer um paradigma da vontade fraca: “nossa moral da simpatia [...] é mais uma expressão da superexcitabilidade fisiológica que é própria de tudo o que é *décadent*. Esse movimento, que buscou se apresentar cientificamente com a *moral da compaixão*, de Schopenhauer – tentativa bastante infeliz! – é o verdadeiro movimento de *décadence* na moral, e,

⁷³⁸ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, I, 10, p. 30.

⁷³⁹ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, I, 10, p. 31.

⁷⁴⁰ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 261, p. 176.

⁷⁴¹ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, I, 10, p. 29.

⁷⁴² NIETZSCHE, F. *GM/GM*, I, 10, p. 30.

como tal, tem profunda afinidade com a moral cristã”. Nietzsche sempre designa nossa modernidade como uma “época *fraca*”, cujas “virtudes são determinadas, *provocadas* por nossa fraqueza”⁷⁴³. Com a hegemonia do ideal moral cristão, “hoje o gosto e a virtude do tempo enfraquecem e diluem a vontade, nada é tão atual como a fraqueza da vontade”⁷⁴⁴.

Alguns fragmentos póstumos do período deixam ainda mais claro como a concepção schopenhaueriana do querer representa essa fraqueza da vontade. Lemos, por exemplo, num fragmento de 1887:

Schopenhauer como espuma [Nachschlag]: estado anterior à revolução... Compaixão, sensibilidade, arte, fraqueza da vontade, catolicismo dos desejos espirituais – esse é o bom século XVIII au fond. A incompreensão fundamental da vontade (como se desejos, instintos, impulso fosse o essencial da vontade) é típica: rebaixamento do valor da vontade até o estiolamento. Do mesmo modo, ódio em relação ao querer; tentativa de ver no não-mais-querer, no “ser sujeito sem meta e intuito” (“no puro sujeito livre da vontade”) algo superior, sim, o mais elevado, valoroso. Grande sintoma do cansaço ou da fraqueza da vontade”⁷⁴⁵.

Noutro fragmento, Nietzsche indica diretamente sua intenção de apresentar uma contrapartida à concepção schopenhaueriana da Vontade: “Quero mostrar mais uma vez como o mal-entendido de Schopenhauer quanto à *vontade* é um ‘sinal dos tempos’ – é a reação contra a era napoleônica, não se *acredita* mais em heróis, isto é, em vontade forte”⁷⁴⁶.

Portanto, vemos como a busca pela contrapartida do ideal ascético levou-nos à distinção nietzschiana entre moral de senhores e moral de escravos. Essa, por sua vez, pressupõe diretamente aquela distinção fundamental entre duas concepções do querer, ponto fulcral da crítica do último Nietzsche ao núcleo da filosofia schopenhaueriana. Contudo, isso ainda não nos permite vislumbrar integralmente a contrapartida oferecida por Nietzsche ao ideal ascético. Devemos agora dar um passo adiante nessa busca, rumo à obra em que talvez se exprima de modo mais contundente o que significaria a “vontade forte”, o ideal contrário à moral cristã: *Assim falou Zaratustra*.

⁷⁴³ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Incursões de um extemporâneo”, 37, p. 85-88.

⁷⁴⁴ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 212, p. 119.

⁷⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 9 [169]*, *KSA 12*, p. 435. *Forense VI*, p. 360.

⁷⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmento 25 [183]*, *KSA 11*, p. 63.

Na primeira parte dessa obra, Nietzsche empreende uma crítica àqueles que pretendem desprezar o corpo e este mundo. Antes de apresentarmos esta crítica, cabe lembrar como a negação do corpo é um elemento crucial na construção da filosofia schopenhaueriana. Afinal, embora o corpo seja a via privilegiada de acesso ao conhecimento da vontade, o afastamento do corpo será fundamental nos dois principais momentos em que o sofrimento pode ser suprimido no interior do mundo schopenhaueriano: a contemplação estética e a conduta do asceta por excelência, a negação da Vontade. Tendo isso em mente, observemos agora as palavras de Zaratustra: “O desperto, o sabedor, diz: corpo [*Leib*] sou eu inteiramente e nada mais [...] Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo [*Selbst*]. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele [...] Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria”. Em consonância com aquela estratégia que procurava desvendar a origem de uma filosofia a partir da decifração fisiológica dos instintos de seu autor, Nietzsche sustenta aqui a primazia do corpo. Tal primazia significará sobretudo, contrariando frontalmente Schopenhauer e todo ideal ascético, a *impossibilidade* do desprezo do corpo. Diz Zaratustra: “Aos desprezadores do corpo tenho algo a dizer. O fato de desprezarem constitui o prezar do corpo. O que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade? [...] Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, obedecei ao vosso Si-mesmo”⁷⁴⁷.

Remetendo-nos novamente ao contexto da crítica ao ideal ascético, o filósofo dionisíaco adverte agora os “transmundanos” – todos aqueles metafísicos que pretendem negar este mundo em prol de um Além, seja ele qual for (do mundo das Ideias à coisa-em-si): “Foi o corpo [*Leib*] que desesperou do corpo e da terra e quis ir para lá, para ‘aquele mundo’. Mas aquele mundo é apenas um celestial Nada; o ventre do ser não fala absolutamente nada ao homem, exceto como homem”. Valendo-se da mesma estratégia empregada na crítica ao ascetismo em geral, ou seja, mostrando como a negação é apenas uma afirmação que se autodesconhece, Nietzsche asseverará que foi o interesse do próprio corpo que levou esses moralistas transmundanos a negarem o corpo e o mundo, almejando um impossível outro mundo. Desse modo, a negação do corpo reveste apenas a inconsciente afirmação de um tipo *determinado* de corpo, a saber, o corpo doente e enfraquecido: “Foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo e a terra e inventaram as coisas celestiais; mas também elas

⁷⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Dos desprezadores do corpo”, p. 34-36.

vinham do corpo e da terra. Imaginaram-se arrebatados a esse corpo, mas deviam esse arrebatamento ao corpo e à terra”⁷⁴⁸.

Com efeito, devemos neste momento abordar um ponto crucial na obra nietzschiana de maturidade: a *reformulação da questão fundamental* da filosofia, isto é, do problema do valor da vida. Se atentarmos para algumas passagens do período final nietzschiano, poderíamos ser levados a crer que Nietzsche procura simplesmente deslegitimar o problema do valor da existência. Assim, por exemplo, lemos no prefácio de 1886 para *A gaia ciência*: “Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grau de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e o psicólogo, enquanto sintomas do corpo”⁷⁴⁹. Ora, se essa questão é reduzida apenas à indicação de sintomas do corpo de seu enunciador, seria ela por isso uma falsa questão? Será que o filósofo da vontade de potência, ao sustentar agora que a questão do valor da existência não tem “o menor grau de importância”, está consequentemente apartando-se da questão fundamental que funcionou como fio condutor de sua filosofia desde o período de juventude, e sua principal herança em relação ao pensamento schopenhaueriano?

A resposta a essa indagação não pode ser precipitada. Inicialmente, é preciso frisar que, durante o período final da obra nietzschiana, a questão do valor da existência não será mais analisada como fora em *Humano, demasiado humano*. Afinal, naquele momento Nietzsche ainda encontrava-se de algum modo enredado na teia argumentativa dühringuiana, e por isso acabava por conceber os juízos acerca do valor da vida como injustos ou ilógicos, mesmo sendo necessários. Doravante, a partir da elaboração da nova concepção do querer, a questão fundamental poderá ser reformulada. Mas como concebê-la no horizonte da nova concepção do querer?

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...*”. Porém, o filósofo de Naumburgo não é daqueles que creem na máxima “o consenso dos sábios prova a verdade”. Ao contrário, a suspeita atua justamente em direção oposta: se há um

⁷⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “Dos transmundanos”, p. 31-34.

⁷⁴⁹ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 2, p. 12.

tamanho consenso, “deve haver alguma *doença* nisso”⁷⁵⁰. Segundo Nietzsche, os “grandes sábios são tipos da decadência”; eis um pensamento que lhe ocorreu desde que diagnosticou “Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega”⁷⁵¹, ao contrário da opinião do senso comum. A operação empreendida pelo sábio decadente será sempre a mesma, de Sócrates a Schopenhauer: “Em lugar de dizer ingenuamente ‘*eu* não valho mais nada’, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: ‘nada tem valor – *a vida* não vale nada’... um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso – em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera [...], ora como religião (‘cristianismo’), ora como filosofia (‘schopenhauerismo’)”⁷⁵². Assim, se as respostas à questão do valor da existência funcionam como sintomas da saúde do corpo que as enuncia, o fato de todos os sábios julgarem que a vida não vale nada só deve provar que esses sábios de algum modo “coincidiam *fisiologicamente*”: eram todos doentios, decadentes.

Levando em consideração o livro V d’*A gaia ciência*, poderíamos cogitar que a objeção nietzschiana diga respeito apenas à condenação da vida, e não ao problema do valor da existência em si (como ocorrera desde o período de juventude). Nele Nietzsche afirma que “hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real”. A partir dessa crítica à metafísica em geral, continua o filósofo: tal pretensão “teve sua última expressão no pessimismo moderno, e uma mais antiga e mais forte na doutrina do Buda; mas também se acha no cristianismo”. Assim, Nietzsche questiona igualmente as religiões e a filosofia de Schopenhauer, tendo como alvo final uma atitude específica: a negação da vida. Nas palavras do filósofo: “Toda a atitude ‘homem *contra* mundo’, homem como princípio ‘negador do mundo’, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna”. Assim, o que se parece rejeitar aqui é a atitude negadora da existência, e não a problematização mesma do valor da existência. Se considerarmos apenas essas palavras, Nietzsche parece (como já vimos) buscar superar somente o pessimismo romântico, e não a própria questão fundamental. O decadente seria apenas aquele corpo doentio que pretende declarar sua própria miséria como verdadeira, sob a forma de um juízo condenador da vida em geral:

⁷⁵⁰ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “O problema de Sócrates”, 1, p. 17.

⁷⁵¹ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “O problema de Sócrates”, 2, p. 17-18.

⁷⁵² NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Incursões de um extemporâneo”, 35, p. 83.

“já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha ‘e’! Justamente com esse riso, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível?”⁷⁵³.

Porém, essa interpretação conciliadora não se sustenta. Não será apenas o juízo negador da vida que virá a ser deslegitimado no período da maturidade nietzschiana. Afinal, em *Crepúsculo dos ídolos*, um dos escritos finais de Nietzsche, encontramos uma hipótese que, à primeira vista, pode parecer surpreendente para quem compreendeu a importância da questão do valor da vida durante toda a sua trajetória intelectual:

Juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal: eles têm valor apenas como sintomas – em si, tais juízos são bobagens [*Dummheiten*]. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo⁷⁵⁴.

Assim, o que vemos agora qualificados como “bobagens” são os próprios juízos acerca do valor da vida em geral, “contra ou a favor”. Ou, como vimos acima, “afirmações ou negações do mundo em peso”. Isto é, não se trata apenas de rechaçar apenas os juízos condenatórios da existência e manter a questão do valor da vida como pedra fundamental (como ocorrera desde o período de juventude). Há um efetivo deslocamento efetuado durante este período final. Contudo, tal deslocamento não deve significar meramente uma rejeição da questão fundamental: afinal, como já vimos, no último período da obra nietzschiana Schopenhauer continua a ser louvado por ter trazido à tona o problema do valor da existência (“essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade”⁷⁵⁵). Sendo assim, esse deslocamento precisa ser devidamente compreendido.

Observando detidamente a citação de *Crepúsculo dos ídolos* acima, percebemos o seguinte argumento: o valor da vida, seja contra ou a favor, não pode ser estimado porque qualquer enunciador será necessariamente “parte interessada, e mesmo

⁷⁵³ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 346, p. 239.

⁷⁵⁴ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “O problema de Sócrates”, 2, p. 18.

⁷⁵⁵ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 357, p. 256.

objeto da disputa, e não juiz”. Se retrocedermos ainda algumas páginas, veremos como uma operação semelhante já era colocada em marcha quando Nietzsche criticava os desprezadores do corpo: sua negação nada mais era que uma afirmação velada de um corpo doentio. Do mesmo modo, vimos essa operação aparecer na crítica ao ideal ascético em geral. Nietzsche argumentava que o sacerdote asceta, por trás de uma aparente negação da vida, buscava na verdade afirmar uma forma de existência determinada, a “proteção de uma vida que degenera”. Assim, ao sustentar que um vivente não pode ser juiz da vida porque é “parte interessada”, Nietzsche procura evidenciar a seguinte conclusão: de um modo ou de outro, é a vida mesma que sempre se afirma. Qualquer negação da vida só pode ser aparente. Portanto, formular a questão fundamental em termos do *valor da vida*, ou seja, de uma negação ou afirmação da existência (um “contra ou a favor”) é uma má formulação. Todo esse movimento é expresso novamente numa passagem de *Crepúsculo dos ídolos*:

Dado que se tenha compreendido o caráter hediondo dessa revolta contra a vida, que se tornou quase sacrossanta na moral cristã, compreendeu-se também, felizmente, uma outra coisa: o que há de inútil, aparente, absurdo, *mentiroso* numa tal revolta. Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores... Disto se segue que também essa *antinatureza da moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida – de qual vida? De qual espécie de vida? – Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida” –, é o *instinto de décadence* mesmo, que se converte em imperativo...⁷⁵⁶

Assim, além de percebermos que a filosofia de Schopenhauer aparece novamente como exemplo privilegiado dessa moral da *décadence*, constatamos também como qualquer valoração será sempre guiada pela “ótica da vida”, ou seja, por alguma perspectiva da própria vida (seja ela mais ou menos sadia). Não é possível efetivamente negar a vida, saindo de seu domínio para avaliá-la. Como lemos num fragmento

⁷⁵⁶ NIETZSCHE, F. *GD/CI*, “Moral como antinatureza”, 5, p. 36-37.

póstumo: “Quando não se tem um determinado ponto de vista, não se pode falar sobre o valor de coisa nenhuma: isto é, uma determinada *afirmação* de uma determinada vida é o pressuposto de toda *valoração*”⁷⁵⁷.

O perspectivismo nietzschiano insere-se diretamente no contexto daquela nova concepção do querer. Num mundo em que os fatos dão lugar às interpretações, não devemos esquecer que essas interpretações terão sempre em vista o crescimento. A “ótica da vida” será a ótica da vontade de potência⁷⁵⁸. O querer concebido como transbordamento e aspiração ao crescimento, e não mais como mero instinto de conservação, culmina no necessário engendramento de diferentes interpretações, que almejam sempre um incremento de potência⁷⁵⁹. Novamente recorrendo a um fragmento póstumo: “*Que o valor do mundo* reside em nossa interpretação [...] que as interpretações até aqui são avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento de poder, [...] que toda intensificação e ampliação do poder alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes – isso é algo que atravessa meus escritos”⁷⁶⁰.

Sendo assim, a nova concepção do querer trará consigo o perspectivismo. A multiplicidade da vontade de potência opõe-se diretamente à unidade metafísica da Vontade schopenhaueriana. A perspectiva é inerente à vida. Eis por que lemos já no Prólogo de *Além de bem e mal* que talvez “toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma

⁷⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [55]*, KSA 11, p. 162.

⁷⁵⁸ Como ressalta Leon Kossovitch: “Toda variação do campo próprio da força implica níveis de crescimento, mas a cada nível corresponde não só uma potência determinada, como também uma perspectiva do centro. O perspectivismo é, assim, inseparável da dominação [...] Cunhado pela dominação, o perspectivismo é inseparável das forças e dos conflitos do campo” (KOSSOVITCH, L. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 46).

⁷⁵⁹ Empreendendo uma discussão acerca do suposto círculo que incorreria a filosofia nietzschiana ao sustentar o perspectivismo, isto é, se a própria doutrina da vontade de potência não seria apenas mais uma interpretação possível (tão legítima quanto a interpretação mecanicista do mundo, por exemplo), Müller-Lauter admite: “A perspectividade de toda interpretação torna-se um problema que, por fim, ricocheteia sobre o próprio filosofar de Nietzsche, quando pensamos que entre as inúmeras interpretações de um texto, não há ‘nenhuma interpretação correta’. Não temos qualquer direito de admitir um ‘conhecimento absoluto’: o caráter perspectivo, enganoso, pertence à existência. Então, toda explicação (*Deutung*) do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa, a mecanicista não menos que aquela que compreende todo acontecer do mundo como o caos de vontades de poder cooperantes e combatentes”. A seguir, contudo, ressalta-se que a própria concepção do mundo como vontade de potência fornece um critério de verdade, ao decifrar a aspiração ao crescimento do poder como a origem de todo e qualquer interpretar: “Nietzsche, porém, nos deu ele próprio um critério para aquilo que ele entende por verdade. Ele assenta na intensificação do poder (*Machtsteigerung*). Sob esse critério fica colocada a ‘infinita interpretabilidade (*Ausdeutbarkeit*) do mundo” (MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 126. Tradução de Oswaldo Giacoia).

⁷⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmento 2 [108]*, KSA 12, p. 144. *Forense VI*, p. 93-94.

nobre infantilidade e coisa de iniciantes [...] Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida”⁷⁶¹. Também em *Além de bem e mal*: “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas”⁷⁶².

Considerando que Nietzsche compreende por dogmatismo aquela crença no caráter incondicional da verdade, como vimos, a vontade de verdade que reflete o ideal ascético – e ressaltando que essa concepção difere do sentido de dogmatismo cunhado por Kant –, é evidente que Schopenhauer teria sido, aos olhos nietzschianos, mais um filósofo dogmático. Com efeito, na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche procura vislumbrar o que seria a “futura objetividade” do intelecto, surgida após o declínio dos arroubos da metafísica. Ela “não é entendida como ‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas”. Em seguida, uma crítica evidente a Schopenhauer. Embora o nome do filósofo de Danzig não seja mencionado, Nietzsche recorre a uma citação literal do parágrafo 34 d’*O mundo*⁷⁶³: “De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’ [*reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss*]”⁷⁶⁴. A concepção schopenhaueriana do puro sujeito do conhecimento é apenas uma fábula porque exige “um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido”. A partir daí, Nietzsche procura finalmente definir aquela “futura objetividade”: “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer perspectivo’; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais complexo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, Prólogo, p. 7-8.

⁷⁶² NIETZSCHE, F. *JGB/BM*, § 34, p. 41.

⁷⁶³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 34, p. 246.

⁷⁶⁴ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 12, p. 108-109.

⁷⁶⁵ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 12, p. 108-109.

A fim de lançarmos luz sobre as raízes do perspectivismo nietzschiano e dessa nova noção de objetividade, devemos lembrar que o psicólogo Nietzsche não procura desvendar apenas os fundamentos instintivos que estão por trás da obra de Schopenhauer: logo no início de *Ecce homo*, o filósofo de Naumburgo procura expor a sua *própria constituição instintiva*. O surpreendente dessa exposição consiste no reconhecimento, por parte de Nietzsche, de sua condição de decadente. Porém, e eis o núcleo dessa autoanálise, não *apenas* decadente: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário”⁷⁶⁶. Nietzsche procura se apresentar sobretudo como constituído por uma dupla condição: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade [...] Essa dupla ascendência, como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida, a um tempo *décadent* e *começo* – isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade, tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida, que acaso me distingue”. Essa neutralidade, como vimos, refere-se àquela constatação tardia de que o valor da vida não pode ser avaliado. Sua constituição dúplice resultaria num senso mais refinado para distinguir a vida ascendente da vida decadente: “Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos” Afinal, a partir dessa dupla condição o filósofo da vontade de potência vivenciaria *em si mesmo* aquela possibilidade perspectivista de observar com “diferentes olhos”, ou seja, aquela “futura objetividade”. Somente desse modo é possível “ter seu pró e seu contra sob controle e deles saber dispor”. Eis por que Nietzsche frisa a relevância de sua singular constituição:

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*— este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora [...] tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira por que talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores”⁷⁶⁷.

Segundo Nietzsche, a capacidade de deslocar perspectivas é algo que marcaria não apenas sua postura ante aquela questão fundamental, mas toda a sua constituição: “Esta dupla série de experiências, esta acessibilidade a mundos aparentemente

⁷⁶⁶ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou tão sábio”, 2, p. 25.

⁷⁶⁷ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou tão sábio”, 1, p. 24-25.

separados repete-se em minha natureza em todo aspecto – eu sou um sósia, possuo também a ‘segunda’ visão, além da primeira. E talvez ainda uma terceira...”⁷⁶⁸. Sobretudo por ser também um decadente – podendo vivenciar a concepção decadente do querer, mas sem estar restrito a ela –, o autor de *Assim falou Zaratustra* sente-se destinado à grande tarefa de nosso tempo: expressar a contrapartida ao ideal moral dominante, isto é, apresentar a *vontade contrária* àquela concepção ordinária e hegemônica da vontade. Como se lê também em *Ecce homo*: “Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para ‘verdade’, o primeiro a *poder* decidir. Como se em mim houvesse brotado uma *segunda consciência*, como se em mim ‘a vontade’ houvesse acendido uma luz sobre o *declive* [*schiefe Bahn*] pelo qual até então seguia...”⁷⁶⁹.

Tal possibilidade de conjugar em si mesmo condições antagônicas talvez seja o que Nietzsche denomine em alguns momentos como “a grande saúde”. Como vimos, no prefácio escrito em 1886 para *Humano, demasiado humano*, o autor descreve o período de elaboração dessa obra como um “grande temor” que o levou a desconfiar de tudo o que até então lhe fora mais sagrado: “Desse isolamento doentio [...] é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante [*überstromenden*] certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento anterior que vem da abundância [*Überreichtums*]”. Com isso, Nietzsche apresenta o percurso de sua trajetória intelectual do período intermediário ao período final. Reparemos como o vocabulário próprio à nova concepção do querer (*überstromen*, *Überreichtum*...) aparece sempre vinculado ao período final de seu pensamento. Do mesmo modo, algumas linhas à frente o período de maturidade será descrito como um “excesso [*Überschuss*] de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde”⁷⁷⁰.

Assim, a grande saúde confunde-se com o excesso de forças acumuladas naquele que fisiologicamente foi capaz de comportar em si mesmo saúde e doença, culminando na capacidade de experimentar múltiplas perspectivas. Ainda em *Ecce homo*, ao iniciar a exposição do “Zaratustra como tipo”, Nietzsche afirma que “para

⁷⁶⁸ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou tão sábio”, 3, p. 26.

⁷⁶⁹ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Crepúsculo dos ídolos”, 2, p. 99-100.

⁷⁷⁰ NIETZSCHE, F. *MAI/HHI*, 4, p. 10-11.

compreender esse tipo, é preciso primeiramente ganhar clareza sobre o seu pressuposto fisiológico: o que denomino a *grande saúde*⁷⁷¹. A fim de definir o que seria a grande saúde, o filósofo recorre à sua própria obra, ao parágrafo 382 do livro V d'A *gaia ciência*: "Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes [...] quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um beato, um devoto [...]: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde*"⁷⁷².

Portanto, unicamente uma tal constituição instintiva permite a concepção de um mundo essencialmente perspectivista, no qual noções como interpretação e infinito recebem lugar cativo. Num famoso aforismo d'A *gaia ciência*, denominado "Nosso novo 'infinito'", Nietzsche insiste no "caráter perspectivista da existência" e na necessidade que leva o intelecto humano a "ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas"⁷⁷³. Mas que isso não se transforme em angústia pela busca de uma visão totalitária, nem seja interpretado como uma limitação constitutiva: "Hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente 'infinito' para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*"⁷⁷⁴.

Com efeito, longe de resultar num desespero humano ante a perda do sentido único e verdadeiro, o perspectivismo é concebido como a abertura para um novo horizonte de possibilidades, um infinito a ser vivenciado. Essa possibilidade surge quando se retira a fundo as consequências daquele "inaudito acontecimento" de nossa era, a morte de Deus. Mas apenas alguns serão capazes de assimilar essa consequência: "De fato, nós, filósofos e 'espíritos livres', ante a notícia de que 'o velho Deus morreu' nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, [...] – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja

⁷⁷¹ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, "Assim falou Zaratustra", 2, p. 84.

⁷⁷² NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 382, p. 286.

⁷⁷³ Como afirma Wolfgang Müller-Lauter: "Nós podemos ver somente sob nossa perspectiva; mesmo quando queremos por em perspectiva (*perspizieren*) nosso Perspectivar (*Perspizieren*), permanecemos sob nossa perspectiva" (MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 126. Tradução de Oswaldo Giacoia).

⁷⁷⁴ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 374, p. 278.

limpo, [...] novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar [...] nunca houve tanto ‘mar aberto’”⁷⁷⁵.

Essa abertura para infinitas interpretações vincula-se diretamente à nova concepção do querer. Só pode haver perspectivismo quando o querer é concebido a partir do transbordamento, e não a partir da necessidade de suprir *uma* falta, ou seja, a partir de uma referência totalizante. Assim, o horizonte humano abre-se a partir da morte de Deus. Como se lê nas páginas de *Assim falou Zaratustra*: “Mas agora morreu esses deus! Ó homens superiores, esse deus era vosso maior perigo. Apenas depois que ele foi para o túmulo vós ressuscitastes. Somente [...] agora o homem superior torna-se – senhor! [...] Abre-se para vós o abismo? [...] Muito bem! Adiante, homens superiores! Somente agora vêm as dores do parto à montanha do futuro humano”⁷⁷⁶.

Porém, o vínculo essencial entre o caráter perspectivista da existência e a nova concepção do querer só ficará mais claro quando nos detivermos na noção nietzschiana de criação. Afinal, se a morte de Deus resulta na abertura de um horizonte infinito de interpretações, isso também significa que o criar sairá das velhas mãos divinas e receberá agora um novo significado. Despida do referencial teológico, a vontade de criar doravante caberá ao homem: “Para longe de Deus e dos deuses me atraiu essa vontade; que haveria para criar, se houvesse – deuses! Mas para o ser humano sempre me impele minha fervorosa vontade de criar”⁷⁷⁷.

É sobretudo em *Assim falou Zaratustra* que a noção nietzschiana de criação será ressaltada. Nesta obra já se afirma que a efetiva possibilidade de criação abre-se a partir do “inaudito acontecimento” de nossa era: “Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossas conjecturas não excedam vossa vontade criadora [*schaffender Wille*]. Podeis *criar* um deus? Então não me faleis de deuses! [...] O que chamais de Mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se tornar!”⁷⁷⁸. Mas como devemos compreender agora essa “vontade criadora”? O que ela criará?

A resposta talvez se encontre na mesma obra: “Aqueles que criem juntamente com ele busca o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas”. A noção de

⁷⁷⁵ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 343, p. 233-234.

⁷⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, IV, “Do homem superior”, p. 272.

⁷⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 83.

⁷⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 81-81.

criação remete diretamente à criação de novos valores. O criador deve ser aquele que despedaça as velhas tábuas de valores, opondo-lhe novas. Por isso, ele será odiado pelos “bons e justos”, pelos “crentes da verdadeira fé”: “Vede os bons e justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: mas esse é o que cria [*Schaffende*]”⁷⁷⁹. Nesta oposição entre os defensores do ideal moral dominante e o criador de novas tábuas de valores devemos contextualizar a contrapartida ao ideal ascético. Os bons e justos são vozes da decadência, pois se apegam rigidamente à sua própria tábua de valores como a única possível, rejeitando qualquer criação: “O grande perigo para o futuro do homem? Não se acha nos bons e justos? – naqueles que dizem e sentem no coração: ‘Já sabemos o que é bom e justo, e também o possuímos; ai daqueles que ainda buscam!’ [...] Pois os bons – eles não *conseguem* criar: eles são sempre o começo do fim: – eles crucificam aquele que escreve novos valores em novas tábuas”⁷⁸⁰. Representantes típicos do ideal ascético, esses defensores da moral dominante defendem apenas a *sua* determinada forma de vida decadente, inibindo todas as demais e, com isso, impedindo o florescimento de uma vida não-doentia. A noção de criação, essencialmente vinculada à nova concepção do querer, relaciona-se diretamente à noção de vida.

Segundo Zaratustra, a atitude avaliadora é inerente ao homem: “nenhum povo pode viver sem antes avaliar [...] Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador [*Schätzende*]. Estimar é criar [*Schätzen ist Schaffen*]: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro [*Schatz*]”. A criação, por sua vez, é inerente à vida. Relacionado à nova concepção do querer, o ato criador é uma expressão da vontade de potência. A primeira aparição da noção de vontade de potência em *Assim falou Zaratustra* situa-se neste contexto: “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder”⁷⁸¹. Sendo assim, criar novos valores significa sobretudo o extravasamento da força, como manifestação da vida sadia: “O mundo gira ao redor dos inventores de novos valores”⁷⁸². Por outro lado, o aferrar-se aos velhos valores é a marca do

⁷⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Prólogo de Zaratustra”, p. 23-24.

⁷⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “De velhas e novas tábuas”, p. 203-204

⁷⁸¹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Das mil metas e uma só meta”, p. 57-58.

⁷⁸² NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Das moscas do mercado”, p. 51.

decadente, da vontade adoecida: “Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço!”⁷⁸³.

Neste ponto ressalta mais uma vez a diferença entre a nova concepção do querer, assumida por Nietzsche, e a concepção do querer schopenhaueriana, arauto da *décadence*. Nas páginas de Zaratustra percebemos uma nova concepção de redenção [*Erlösung*] que, assim como vimos acontecer com a noção de gênio, difere completamente do horizonte schopenhaueriano compartilhado pelo jovem Nietzsche. Se na filosofia de Schopenhauer a redenção trazia a libertação do sofrimento porque significava a negação do querer, no período final da obra nietzschiana vemos exatamente o oposto: “[...] Meu querer sempre vem como meu libertador e portador do alegria. Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade – assim Zaratustra a ensina a vós”⁷⁸⁴. Mas por que essa nova concepção do querer traz também consigo uma nova compreensão da redenção? Responde novamente Zaratustra: “Querer liberta: pois querer é criar”⁷⁸⁵. A morte de Deus, que culminará posteriormente na derrocada do ideal moral dominante, trará consigo a liberação de forças até então represadas pela crença na fixidez de bem e mal, na verdade única. Após seu declínio, o querer liberto poderá finalmente criar novas tábuas de valores. A partir da nova concepção do querer, a redenção é agora vislumbrada no horizonte da vontade criadora. Referindo-se à doutrina da negação da Vontade, diz Zaratustra: “Eu vos levei para bem longe dessas cantigas fabulosas, quando vos ensinei que ‘a vontade é criadora’ [*der Wille ist ein Schaffender*]”⁷⁸⁶.

Tal concepção da vontade difere *toto genere* da concepção schopenhaueriana. Na filosofia de Schopenhauer a Vontade surge como fonte do sofrimento, e não como libertadora. Por sua vez, a noção de criação não ocupa nenhum lugar de destaque no sistema da Vontade. Como dogmático, Schopenhauer concebe sempre o valor como algo a ser constatado, nos moldes de uma relação referencial. Assim, na metafísica do belo até mesmo a criação artística é concebida como mera contemplação das Ideias: atos atemporais da Vontade, distantes em sua objetividade perfeita e impermeáveis ao devir. Na moral, por sua vez, aquela formulação da questão fundamental situa-nos diante da relação dual entre “valor ou ausência de valor da existência”: há que se constatar uma

⁷⁸³ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 83.

⁷⁸⁴ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 83.

⁷⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “De velhas e novas tábuas”, p. 197.

⁷⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Da prudência humana”, p. 134.

das duas opções. Não há lugar efetivo para a criação de valores na filosofia schopenhaueriana. Talvez fosse isso que Nietzsche tivesse em mente neste fragmento póstumo: “Superstição sobre os filósofos, confundindo-os com os homens de *ciência*. Como se os valores estivessem embutidos nas coisas e só se tivesse de apreendê-los. Em que medida investigam sob valores *dados* (seu ódio à aparência, ao corpo etc). Schopenhauer em relação à moral”⁷⁸⁷. Pouco antes, encontramos também o seguinte fragmento: “A Vontade é desenvolvida – não é um fato imediato, como quer Schopenhauer”⁷⁸⁸.

Portanto, o espaço aberto pela nova concepção do querer diz respeito à *criação*. Concebendo o querer como um transbordamento, e não a partir de uma determinada falta a ser suprida, Nietzsche rejeita a fixidez daquela antiga concepção do querer (tão inerente ao ideal ascético e sua verdade incondicional) e poderá finalmente apresentar uma contrapartida ao ideal moral dominante. Mas qual será esta contrapartida? Até agora sabemos apenas que ela residirá na criação de novos valores. Mas ainda não vislumbramos, afinal, o *conteúdo* desta criação que será apresentada como oposição ao ideal ascético.

A fim de compreendermos sua contrapartida, precisamos sempre ter em mente qual a *função* do ideal moral ascético. Como já vimos, esse ideal foi capaz de salvar o homem do “grande perigo”: a falta de sentido da existência. O sacerdote asceta conferiu sobretudo uma vontade à humanidade, mesmo que essa vontade representasse a defesa de uma forma de vida decadente: “Mas apesar de tudo – o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido* [*Sinn*], a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo [*Unsinns*], do sem-sentido [*Ohne-Sinns*], ele podia *querer* algo”⁷⁸⁹. Assim, a função do ideal moral ascético foi fornecer um sentido à humanidade.

Com o “inaudito acontecimento” de nossa era, bem como a consequente derrocada do ideal moral que se sustentava a partir dele, a humanidade vê-se novamente ameaçada por aquele “grande perigo”. Ao menos para aqueles capazes de diagnosticar a doença de nossa modernidade. A falta de sentido da existência é uma questão crucial a percorrer a trajetória intelectual nietzschiana. Isso transparece, por exemplo, quando Zaratustra depara-se com sua própria sombra. Diz ela: “Tenho *eu* ainda – uma meta?

⁷⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento 35 [44]*, KSA 11, p. 530-531.

⁷⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [327]*, KSA 11, p. 236.

⁷⁸⁹ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, III, 28, p. 149.

Um porto para o qual *minha* vela rume? [...] Que me restou ainda? [...] Uma vontade instável; asas para esvoaçar; uma espinha dorsal partida. Essa procura do *meu* lar: ó Zaratustra, bem o sabes, essa procura foi minha provação, ela me consome. [...] Por ele pergunto, busquei e busco, mas não o encontrei. Ó eterno em-todo-lugar, ó eterno em-lugar-algum, ó eterno – em vão!”. Ao que Zaratustra responde: “‘És minha sombra!’, disse enfim, com tristeza. ‘O perigo que corres não é pequeno, ó espírito livre e andarilho!’”⁷⁹⁰. A morte de Deus traz novamente à tona algo que ficara encoberto durante os longos séculos de crença incondicional no ideal moral ascético: “Ainda lutamos palmo a palmo contra o gigante Acaso [*Zufall*], e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo [*Unsinn*], o sem-sentido [*Ohne-Sinn*”⁷⁹¹. Ou seja, a questão do sentido da existência retorna a nós de modo inescapável. A proeminência da questão reflete-se no uso do radical “*Sinn*” por Nietzsche em diversos trechos do período (*Besinnung*, *Unsinn*, *Ohne-Sinn* etc). A humanidade coloca-se novamente ante seu “grande perigo” e encruzilhada. É necessário mais uma vez conferir-lhe um sentido, instaurar uma nova meta: “Mil metas houve até agora, pois mil povos existiram. Apenas as cadeias para as mil cervizes faltam ainda, falta uma só meta. A humanidade ainda não tem meta [...] Se à humanidade ainda falta uma meta, também não falta ainda – ela mesma?”⁷⁹².

Apresentar essa necessidade de conferir um novo sentido à existência, contrapondo-se ao ideal ascético, talvez seja mesmo a suprema tarefa que Nietzsche se propõe a realizar: “Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência [*Selbstbesinnung*], um *grande meio-dia* [...] em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? pela primeira vez como *um todo*”⁷⁹³.

Com efeito, devemos reconhecer que o Nietzsche da maturidade é a culminância de uma longa trajetória intelectual iniciada em *O nascimento da tragédia*. Afinal, como procuramos mostrar desde o início deste trabalho, a questão condutora do pensamento nietzschiano sempre fora a justificativa da existência. De algum modo, é esta também a principal questão atuante neste período final: “O homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e

⁷⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, IV, “A sombra”, p. 260.

⁷⁹¹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Da virtude dadivosa”, p. 74.

⁷⁹² NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Das mil metas e uma só meta”, p. 59.

⁷⁹³ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Aurora”, 2, p. 79.

abismos [...] Foi com ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’; agora ela talvez necessite de outros inventos”⁷⁹⁴. Porém, mesmo que em termos gerais a questão fundamental possa se apresentar como a justificativa da existência, seria apenas parcialmente verdadeiro afirmar que se trata ainda da mesma questão que animava o autor d’*O nascimento da tragédia* e das *Considerações extemporâneas*. Ou, dito de outra forma, é preciso não perder de vista o modo como essa questão foi *depurada* ao longo da trajetória nietzschiana. O jovem Nietzsche, discípulo de Schopenhauer, concebia ainda a justificativa da existência no horizonte daquela formulação schopenhaueriana sobre o valor ou ausência de valor da vida. Durante o período intermediário, por sua vez, Nietzsche rejeita a doutrina schopenhaueriana mas continua assumindo sua questão fundamental, talvez por ainda não dispor de instrumentos próprios para reconfigurá-la. Com a elaboração da doutrina da vontade de potência, a questão fundamental pode ser *reformulada*. Reconhecendo a impossibilidade de um efetivo juízo negador da vida em um mundo que é apenas vontade de potência, Nietzsche dissolve instantaneamente aquela antiga formulação: não se trata mais de constatar o valor ou ausência de valor da existência. Assim, o grande mérito de Schopenhauer reside na capacidade de diagnosticar o “inaudito acontecimento” de nossa era e trazer à tona a primazia da questão da existência. A depuração operada por Nietzsche na formulação schopenhaueriana apenas reforça a importância da questão mesma, que ainda “precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade”. Por outro lado, o grande erro de Schopenhauer foi ter permanecido preso ao velho ideal moral, não sendo capaz de formular adequadamente a questão capital, concebendo-a ainda como uma afirmação ou negação da vida. Talvez por isso leiamos num fragmento póstumo do outono de 1887: “Schopenhauer não foi forte o bastante para um novo sim”⁷⁹⁵. Devidamente reformulada pelo elaborador da nova concepção do querer, a questão da justificativa da existência remete agora à necessidade de *criação de um novo sentido* para a existência, após a morte de Deus.

Rechaçada a referência absoluta de valor e aberto o horizonte da criação, o filósofo do futuro exigirá uma transvaloração de todos os valores: “Que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso

⁷⁹⁴ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, II, 7, p. 58.

⁷⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmento 10 [5]*, KSA 12, p. 456. *Forense VI*, p. 376.

deveis ser criadores!”⁷⁹⁶. Com efeito, Nietzsche vai apresentando seu propósito nas páginas de *Assim falou Zaratustra*: “Quando vim até os homens, encontrei-os sentados sobre uma velha presunção [...]: saber o que é bom e mau para o homem. [...] Perturbei esta sonolência ao ensinar que *ninguém sabe ainda* o que é bom e mau – a não ser aquele que cria! – Mas esse é aquele que cria a meta para os homens e dá à terra seu sentido e seu futuro”⁷⁹⁷.

Se a possibilidade de criação de um novo sentido surge a partir da morte de Deus, a primeira exigência é que tal sentido não recorra mais a qualquer forma de além-mundo. Caso contrário, acabaria apenas por perpetuar sorrateiramente o ideal moral ascético. Por esta razão, exorta Zaratustra: “Permanecei fieis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro. Não os deixeis voar para longe do que é terreno [...] Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano”⁷⁹⁸. Com efeito, a doutrina de Zaratustra é assaz conclusiva sobre a recusa à metafísica embutida no velho ideal moral hegemônico: “Um novo orgulho ensino me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra! Uma nova vontade ensino aos homens: querer esse caminho que o homem percorreu cegamente, declará-lo bom e não mais se esgueirar para fora dele, como os doentes e moribundos”⁷⁹⁹. Sendo assim, a primeira condição para a criação da contrapartida ao ideal ascético é a fidelidade a este mundo, recusando qualquer hipótese transmundana. Mas eis que retorna a questão: afinal, como será esta vontade que ocupará a função outrora ocupada por aquela vontade decadente instaurada pelo sacerdote asceta?

Acompanhando o percurso da exposição até este momento, fica claro que a contraposição entre esses dois ideais morais é um reflexo daquela diferença entre duas concepções do querer, que percorre a apresentação desta parte do trabalho. Assim, o ideal moral ascético é o representante por excelência da concepção ordinária do querer, que terá como expoente a filosofia schopenhaueriana. Por outro lado, o novo sentido a ser criado terá de corresponder à nova concepção do querer. Se Nietzsche pretende

⁷⁹⁶ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Da virtude dadivosa”, p. 74.

⁷⁹⁷ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, III, “De velhas e novas tábuas”, p. 187.

⁷⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Da virtude dadivosa”, p. 74.

⁷⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Dos transmundanos”, p. 33.

defender uma vida sadia, opondo-se à forma decadente de existência apregoada pelo ideal ascético, este novo sentido deverá se conformar à nova “doutrina da vida”. Devemos, então, perguntar: o que pode conferir sentido à existência num mundo concebido como vontade de potência? Novamente talvez nos aproximemos da resposta nas páginas de *Assim falou Zaratustra*. No discurso intitulado “Das mil metas e uma só meta”, lemos: “O que faz com que domine, vença e brilhe, para horror e inveja de seu vizinho: isso julga elevado, o primeiro de tudo [*das Erste*], a medida, o sentido das coisas [*Sinn aller Dinge*]”⁸⁰⁰. Assim como já vimos que a própria concepção nietzschiana de criação vincula-se diretamente à noção de vontade de potência, é natural que também a noção de sentido, estritamente vinculada à de criação, insira-se no horizonte do domínio e da superação. Num mundo concebido como vontade de potência, respeitar a nova “doutrina da vida” significa necessariamente almejar a autossuperação. Pois, lembremos que a vida mesma é concebida como autossuperação. Portanto, se queremos agora vislumbrar a contrapartida ao ideal ascético, devemos ter em mente as duas condições necessárias para a criação deste novo sentido: restringir-se a este mundo mundo (rejeitando qualquer hipótese transmundana) e conformar-se à lei da vida, isto é, à autossuperação.

Encontraremos essas duas condições satisfeitas numa noção que aparecerá sobretudo em *Assim falou Zaratustra*. Porém, tal noção tratará menos de estabelecer algum conteúdo fixo (nos moldes de uma filosofia dogmática), e mais de delinear uma espécie de conteúdo programático, como que traçando as linhas mais gerais de uma figura a ser futuramente pintada pela humanidade. Referimo-nos à noção de além-do-homem (*Übermensch*).

Já no Prólogo de *Assim falou Zaratustra* podemos ver a como a noção de além-do-homem virá ocupar aquela função de doador de sentido e instaurador de uma nova vontade, outrora desempenhada pelo ideal ascético, ao mesmo tempo em que respeitará a condição de recusar hipóteses transmundanas: “O super-homem [*Übermensch*] é o sentido da terra [*Sinn der Erde*]. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra. Eu vos imploro, irmãos, permaneceis fieis à terra e não acredites nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não”⁸⁰¹.

⁸⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Das mil metas e uma só meta”, p. 57.

⁸⁰¹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Prólogo de Zaratustra”, p. 14. A estreita relação entre o *Übermensch* e a doação de sentido leva Kuehnemund a situar neste ponto uma distinção fundamental entre a Vontade de

Assim, a figura do além-do-homem ao mesmo tempo apontará para algo que ultrapassará o ser humano e não recorrerá a ilusões transmundanas. Isto só será possível se essa figura coadunar-se à doutrina da vida trazida pela nova concepção do querer, isto é, se o além-do-homem comportar em si mesmo a noção de autossuperação. É exatamente o que pretende Nietzsche: o significado deste prefixo “*über*” não remete a alguma transcendência metafísica à qual o homem se destinaria, mas simplesmente à superação do homem por si mesmo. O mesmo prefixo que aparece em diversas imagens relativas à nova concepção do querer (*Überfluss*, *überstromen*, *Überschuss* etc), sempre vinculado a um transbordamento, culmina agora no *Übermensch* como uma espécie de transbordamento do homem ou, mais precisamente, a superação do homem por si mesmo. A nova concepção da vida vincula-se, assim, diretamente com a concepção do além-do-homem: “Que o vosso amor à vida seja amor à vossa mais alta esperança: e vossa mais alta esperança seja o mais alto pensamento da vida! O vosso mais alto pensamento, porém, deveis deixar que eu o ordene a vós – e ele diz: o homem é algo que deve ser superado”⁸⁰². Fazendo jus à vida sadia, o além-do-homem é a assunção pelo homem de sua autossuperação como princípio.

Sendo assim, as duas condições exigidas para uma contrapartida ao ideal ascético aparecem devidamente reunidas na noção de *Übermensch*. Se bem compreendemos a função do ideal moral ascético, não é difícil percebermos agora como a figura do além-do-homem é designada como sua contrapartida porque será capaz de desempenhar a função fundamental outrora ocupada pelo antigo ideal moral. Se o sacerdote asceta procurou salvar o homem do “grande perigo”, conferindo um sentido à existência, após seu declínio a figura do além-do-homem poderá cumprir melhor este papel: “Inquietante é a existência humana existência humana, e ainda sem sentido algum [...] Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser [*Sinn ihres Seins*]: o qual é o super-homem”⁸⁰³. A antiga exigência nietzschiana de uma justificativa da existência, embora agora amplamente reformulada e depurada, encontra também no além-do-

vida e a vontade de potência: “A vontade de potência nietzschiana é algo totalmente distinto da Vontade schopenhaueriana: ela não é sem propósito (*Ziello*), e sim resulta no ideal de atividade, na ideia do além-do-homem” (KUEHNEMUND, R. “Schopenhauer und Nietzsche über Leben und Kunst”. In: *Monatshefte*, vol. 8, n. 40, 1948, p. 441).

⁸⁰² NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Do novo ídolo”, p. 48.

⁸⁰³ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Prólogo de Zaratustra”, p. 21.

homem seu cume: “Que vossa tristeza seja amor ao super-homem: assim justificais que continueis vivos”⁸⁰⁴.

Além disso, fica claro como o além-do-homem é sobretudo um conteúdo programático porque sua condição é o horizonte infinito aberto pela possibilidade de criação de novos valores, após a morte de Deus. Poderíamos até dizer que o além-do-homem confunde-se com este próprio horizonte criativo: “Quero juntar-me aos que criam [...]: eu lhes mostrarei o arco-íris e todos os degraus até o super-homem”⁸⁰⁵. Embora não se determine quais serão os novos valores a serem criados (e como se poderia, num mundo que assume o devir e a contínua autossuperação?), sabemos que o *Übermensch*, como criador, será um destruidor das antigas tábuas de valores, opondo-se assim aos bons e os justos de hoje. Como lemos em *Ecce homo*, numa referência a Zaratustra: “O *seu* tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano, é sobre-humano precisamente em relação aos *bons*, e que os bons e os justos chamariam de *demônio* o seu super-homem”⁸⁰⁶.

Na medida em que proporciona a salvação daquele “grande perigo” e confere uma nova vontade à humanidade, o além-do-homem vincula-se àquela nova concepção de redenção [*Erlösung*], na qual a vontade deixa de ser prisioneira e passa a ocupar o papel de libertadora. Essa operação fundamental só pode ser compreendida se levamos em conta a superação da concepção do querer realizada por Nietzsche em relação a Schopenhauer. Esta é a verdadeira contrapartida ao ideal ascético. Uma passagem da segunda dissertação da *Genealogia da moral* é capaz de resumir grande parte deste movimento:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcha, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência [...] – a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem

⁸⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Do criminoso pálido”, p. 38.

⁸⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, I, “Prólogo de Zaratustra”, p. 24.

⁸⁰⁶ NIETZSCHE, F. *EH/EH*, “Por que sou um destino”, 5, p. 113.

sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada
– *ele tem que vir um dia*⁸⁰⁷

Após a morte de Deus, ao além-do-homem caberá um novo querer. Não mais oprimido por uma referência fixa doadora de valor e sentido, e sim criador por si mesmo. Não mais radicado numa falta que apequenava o homem ante uma grandeza onipotente, e sim orientado pelo transbordamento e a superação de si. Assim talvez possamos compreender as palavras de Zaratustra: “Vede a plenitude [*Fülle*] ao nosso redor! E a partir da abundância [*Überflüsse*] é belo olhar para os mares distantes. Um dia se falou ‘Deus’, ao olhar para os mares distantes; mas agora vos ensinei a falar: ‘super-homem’”⁸⁰⁸.

Portanto, a concepção ordinária do querer sustenta-se apenas num mundo em que o ideal moral ascético predomine. Mas esse ideal, por sua vez, necessita de Deus como fiador. A morte de Deus acabará por determinar também a derrocada do ideal moral ainda dominante. Foi essa percepção que faltou a Schopenhauer: embora pioneiro como ateu e propositos da questão da existência, o filósofo de Danzig edificou sua filosofia da Vontade baseando-se ainda numa concepção ordinária do querer. Já sob a ótica nietzschiana, retirar devidamente as consequências da morte de Deus, acontecimento fulcral de nossa era, implica a necessidade de uma nova concepção do querer. Um além-querer será próprio de um além-homem: “Deus morreu: agora *nós* queremos – que o super-homem viva”⁸⁰⁹.

⁸⁰⁷ NIETZSCHE, F. *GM/GM*, II, 24, p. 84-85.

⁸⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, II, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 81.

⁸⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Za/ZA*, IV, “Do homem superior”, p. 272.

CONCLUSÃO

Portanto, a fim de decifrar o papel de Schopenhauer durante a trajetória intelectual nietzschiana, devemos explorar um pouco mais a fundo um lugar-comum que há muito se consolidou na historiografia filosófica: a afirmação de que há uma ruptura operada por Nietzsche em relação a Schopenhauer a partir da preparação do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*. Esse lugar-comum pressupõe, em maior ou menor medida, a existência de um Nietzsche schopenhaueriano até por volta de 1876, e outro, antisschopenhaueriano, a partir de 1877. Certamente, alguns trechos no interior da obra nietzschiana autorizam essa interpretação. Sem dúvida, há um reposicionamento de Nietzsche em relação a Schopenhauer neste período. Contudo, podemos nos aprofundar no sentido desse reposicionamento: se o conjunto da obra nietzschiana for devidamente matizado, inclusive levando em conta o último período de sua produção, é possível perceber que nunca houve um Nietzsche meramente schopenhaueriano (um discípulo que absorvia passivamente a doutrina de seu educador), bem como, e isso muitas vezes é perdido de vista, nunca houve um Nietzsche antisschopenhaueriano em sentido estrito, ou seja, um pensador que se contrapunha diametralmente a seu predecessor. Cremos que compreender o significado de Schopenhauer para Nietzsche (que nunca reduziu esse significado à mera filosofia schopenhaueriana) a partir de uma cisão entre o modelo de filósofo e sua doutrina é um modo possível de começar a formalizar o significado dessa suposta ruptura. Ao vislumbrarmos melhor a complexidade dessa relação, talvez sejamos forçados a concluir que a noção mesma de ruptura é insuficiente para se referir à diferença entre o pensamento do jovem Nietzsche e os dois períodos posteriores da obra. Procurando explicar essa relação a partir de uma simples ruptura (ou um simples afastamento, ou uma simples libertação), perde-se a possibilidade de compreender um modo de diferenciar-se que, mesmo muitas vezes se apresentando como um antagonismo, necessariamente ainda mantém o horizonte compartilhado por aquele de quem se diferencia. Nessa relação, questiona-se o modo de jogar, mas não as regras do jogo. Sendo assim, a interpretação que propomos prefere apontar uma autossuperação da filosofia da vontade durante o percurso do pensamento nietzschiano. Mas por que autossuperação?

Essa pergunta pode ser dividida em duas partes, a fim de ser melhor abordada. Primeiramente, por que “auto”? Por que a superação empreendida em relação a Schopenhauer seria para Nietzsche uma superação de si mesmo? Ou seja, o que afinal nos permite falar numa continuidade (ou mesmo numa comunidade) entre os pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche? Haveria efetivamente algo como um outro lado do século XIX alemão, um lado antípoda dos sistemas racionalistas, uma tradição a ser denominada filosofia da vontade, da qual tanto Schopenhauer quanto Nietzsche são representantes? Antes de mais nada, se pudermos vislumbrar a existência dessa continuidade, certamente ela não se fundamentaria meramente no privilégio da vontade sobre o intelecto ou a razão. Do mesmo modo, essa tradição também não se define somente pela defesa resoluta do ateísmo. Embora essas duas características sejam importantes para a delimitação da filosofia da vontade, elas ainda não nos levam ao ponto central de uma continuidade entre os pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche. Talvez a filosofia da vontade encontre antes seu significado, neste período específico da filosofia alemã, tanto no papel central desempenhado pela noção de vontade – que deixa de ser compreendida como uma faculdade, tornando-se mesmo o princípio a partir do qual o mundo é explicado – quanto numa certa concepção da filosofia que implica em assumir a questão da existência como a questão fundamental. Tal concepção tem a vantagem de nos conduzir a uma reflexão maior sobre o próprio papel da filosofia, assim como sobre a função do verdadeiro filósofo, permitindo distingui-lo de seus falsos cognatos. Neste sentido, é preciso lembrar que, durante todo o percurso da trajetória intelectual nietzschiana, permaneceu inabalável a afinidade com o pensamento de Schopenhauer em relação à crítica ao erudito e à filosofia universitária, bem como em relação à concepção do verdadeiro filósofo.

Sem dúvida, a questão da existência guarda estreita relação com o ateísmo, pois ela só pode emergir seriamente a partir daquele “inaudito acontecimento”: de certo modo, essa questão é mesmo uma consequência direta do reconhecimento da morte de Deus, que a partir daí não pode mais servir como fiador do valor da vida. Igualmente sem dúvida, essa questão fundamental se relaciona à primazia da vontade e à minimização do papel da razão na filosofia, pois pressupõe uma “desdivinização” da existência e deslegitima qualquer recurso a um grande processo racional orientador do mundo. Fruto de uma desconfiança em relação aos grandes sistemas racionalistas, sobretudo o hegeliano, a questão da existência talvez possa cumprir o papel de fio

condutor de uma tradição porque representa principalmente uma questão que estaria em contínua elaboração, como alerta Nietzsche (“a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade”⁸¹⁰). E aqui o pensamento de Nietzsche certamente pode ser visto como uma continuação do horizonte schopenhaueriano.

Em segundo lugar, por que “superação”? O que há na filosofia nietzschiana que se apresenta como uma superação do pensamento de Schopenhauer? Como vimos na terceira parte deste trabalho, Nietzsche fala expressamente numa superação em relação a Schopenhauer quando trata da diferença entre o pessimismo romântico e o pessimismo dionisíaco. Nessa relação de superação, Nietzsche indica que continua a pertencer ao horizonte pessimista (o pessimismo schopenhaueriano, embora romântico, fora um passo fundamental à frente dos “teólogos” pensadores alemães de sua época, ao partir da questão da existência), mas indica também a proposição de um novo tipo de pessimismo, uma superação do tipo precedente. Assim, nesse contexto víamos uma autossuperação no interior da tradição pessimista.

Além disso, vimos que a diferença entre pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco, por sua vez, encontrava suas raízes na distinção entre a concepção do querer nos dois filósofos. Ao procurar distinguir a nova doutrina da vida elaborada por Nietzsche da concepção schopenhaueriana de Vontade de vida, não basta apontar que a Vontade em Schopenhauer remete a pressupostos metafísicos, enquanto a concepção do mundo como vontade de potência diferencia-se por não recorrer a qualquer fundamento metafísico. Do mesmo modo, não basta também indicar que a vontade de potência é concebida como múltipla, enquanto a Vontade schopenhaueriana é una. Embora sejam ambas características fundamentais para compreender essa distinção, isso ainda não explica o núcleo mesmo da diferença entre as concepções de Vontade de vida e vontade de potência.

Afinal, devemos compreender que Nietzsche questiona a filosofia de Schopenhauer a partir de seu núcleo. E como se trata de uma filosofia da vontade, seu núcleo só pode estar situado numa determinada concepção do querer. Com efeito, reconhecendo que a filosofia schopenhaueriana sustentava-se sobre um pressuposto

⁸¹⁰ NIETZSCHE, F. *FW/GC*, § 357, p. 256.

velado, uma concepção ordinária do querer, Nietzsche poderá superá-la ao elaborar uma nova concepção do querer. Denominamos essa concepção um pressuposto velado do pensamento schopenhaueriano porque o filósofo aparentemente nunca colocou em questão ou procurou justificar profundamente a pressuposição da origem do querer a partir de uma falta constitutiva. Ora, podemos questionar, por que o querer fundamental, princípio explicador do mundo, deve necessariamente ser concebido a partir de uma falta? Não seria isso apenas um preconceito herdado do senso comum, ou até da experiência psicológica? Mesmo que a Vontade schopenhaueriana não seja mais concebida como uma faculdade humana, e sim como o princípio decifrador do enigma do mundo, não se permanece ainda preso a uma concepção ordinária do querer? Sob a ótica do pensamento nietzschiano, talvez essa pressuposição de uma falta originária seja ainda uma forma na qual o velho Deus escondeu-se no interior do pensamento filosófico: concebendo o homem como inescapavelmente impotente, oprimido pela sombra de uma referência totalizante. Como se sabe, é preciso levar a morte de Deus às últimas consequências. É possível conceber o querer de outro modo.

A nova concepção do querer assumida por Nietzsche parece aprofundar o próprio significado de uma filosofia da vontade. Afinal, a concepção schopenhaueriana da Vontade culminava num rebaixamento do querer a um papel coadjuvante diante de um protagonista externo: a falta. Como a falta origina o querer, em última instância é ela (insinuando-se como carência e necessidade, engendrando uma visão condenatória da vida e a interpretação do mundo como uma contínua insatisfação) que assume o protagonismo na filosofia schopenhaueriana. Por outro lado, na concepção de vontade de potência o querer tem o papel principal. Trata-se sempre de um querer-mais, de um transbordamento, como procuramos mostrar na terceira parte do trabalho.

Ao mesmo tempo, a nova concepção do querer permite uma reformulação daquela questão fundamental da filosofia da vontade: a questão do valor da vida, que se restringia geralmente a uma mera relação dual de negação ou afirmação, pode ser substituída pela questão do sentido da existência (após a compreensão da vida como um caso particular da existência e a abertura para uma pluralidade de sentidos, possibilitada pela noção de criação). Essa depuração da questão fundamental aliada a uma nova concepção do querer indica a filosofia da vontade superando a si mesma, com a vontade assumindo decisivamente o protagonismo e o pensamento retirando progressivamente as consequências da morte de Deus.

Assim, um modo de não subestimar nem superestimar o papel de Schopenhauer durante a constituição do pensamento de Nietzsche é compreender essa relação como uma autossuperação, isto é, parte-se da questão capital de Schopenhauer justamente para superá-la. Talvez essa forma faça mais jus ao movimento próprio do mundo nietzschiano do que uma relação de filiação e posterior ruptura. Indicar uma autossuperação significa interpretar o projeto nietzschiano de modo, por assim dizer, imanente, ou seja, valendo-se de suas próprias regras. Afinal, num mundo concebido como vontade de potência, a autossuperação é a forma mais natural de relação.

É preciso frisar, porém, que por meio dessa interpretação não pretendemos evidentemente oferecer algo como o verdadeiro papel de Schopenhauer durante o percurso da obra nietzschiana. Tratando-se ainda de se manter fiel à imanência do pensamento nietzschiano, nada seria mais equivocado do que a pretensão de oferecer uma tal convicção totalizante. A interpretação da relação de Nietzsche com seu educador como uma autossuperação, centrando-se na questão da existência e na distinção nuclear entre suas concepções do querer, nada mais pretende oferecer senão uma *interpretação possível* para nos conduzir pela multifacetada relação de Nietzsche com Schopenhauer.

Do mesmo modo, não pretendemos aqui ressaltar a importância do papel de Schopenhauer na constituição da filosofia nietzschiana ou, muito menos, relativizar a originalidade da construção do pensamento nietzschiano ao tomar como fio condutor essa relação privilegiada com seu predecessor. Matizar a peculiaridade da recepção de Schopenhauer durante todo o percurso da obra nietzschiana não significa, como se poderia objetar, um modo de restringir Nietzsche ao debate filosófico da segunda metade do século XIX, reduzindo toda a riqueza de seu pensamento ao constante diálogo com um filósofo ainda eminentemente metafísico. Ao contrário, explorar o papel ocupado por Schopenhauer durante o percurso do pensamento nietzschiano talvez seja mesmo um modo de fazer ressaltar a singularidade da obra de Nietzsche. Aquilo que denominamos nova concepção de querer torna-se certamente mais compreensível tendo como contraste a concepção schopenhaueriana. Essa nova concepção do querer, que traz à tona a importância de noções como criação e pluralidade de interpretações, talvez esteja entre os traços mais relevantes da atualidade nietzschiana para a reflexão sobre nosso tempo. Mas isso já requereria uma outra discussão...

BIBLIOGRAFIA

1. Escritos de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. München: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

Traduções:

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

_____. *A visão dionisíaca do mundo*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Fragmentos Póstumos (1875-1882)*, volumen II. Madri: Tecnos, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Fragmentos Póstumos (1887-1889): volume VII*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2012.

_____. *Fragmentos Póstumos (1885-1887): volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

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

_____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Nietzsche: Obras incompletas*. Coleção “Os pensadores”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

2. Escritos de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke* (org. Paul Deussen) em 10 volumes. München: Piper & Co., 1912.

_____. *Sämtliche Werke* (org. Löhneysen) em 5 volumes. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Traduções:

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *Schopenhauer* (Coleção “Os pensadores”). Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Tradução de F.-X. Chenet. Paris: Vrin, 1991.

_____. *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza e Introdução de Martial Gueroult. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

3. Outros Escritos:

BARBERA, S. “Um sentido e incontáveis hieróglifos. Alguns motivos da polêmica de Nietzsche com Schopenhauer nos tempos de Leipzig e de Basileia”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 27, 2010.

BUBER, M. *¿Qué es lo hombre?*. Mexico: F.C.E, 1949.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na filosofia de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009.

BREAZEALE, D. “The Hegel-Nietzsche problem”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 4, 1975.

BRUM, J. T. *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CABADA CASTRO, M. “La reflexion sobre la negacion o afirmacion de la vida en Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche”. In: *Pensamiento*, nº 188, vol. 47, 1991, Madrid.

CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

_____. *O conceito de interesse*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 5. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, Paulo, 1999.

COLERA, C. *Individualité et subjectivité chez Nietzsche*. Paris: L'Harmattan, 2004.

COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1994.

DIAS, R. M. “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 3, São Paulo, 1997.

DÜHRING, E. *Der Werth des Lebens*. Breslau: E. Trewendt, 1865.

_____. *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Leipzig: Erich Koschny, 1875.

FERNANDES, M.S.P. “O Nascimento da Tragédia a partir da Segunda Consideração Intempestiva de Nietzsche: a inauguração de um novo sentido de história”. In: *Revista Trágica*, nº 1, 1º semestre de 2008.

FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Nietzsche cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967.

GOEDERT, G. “Nietzsche und Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 7, 1978.

_____. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*. Beauchesne: Paris, 1977.

HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALÉVY, D. *Nietzsche*. Paris: Librairie Générale Française, 1977.

JANAWAY, C. “Schopenhauer as Nietzsche’s Educator”. In: JANAWAY, C. (org). *Willing and Nothingness*. New York: Oxford University Press, 1998.

_____. *Self and World in Schopenhauer’s Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____(org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Caloute Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, s/d.

KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, psychologist, antichrist*. 10. Ed. Nova York: The World Publishing Co., 1965.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

KOSSLER, M. “‘A vida é apenas um espelho’ – o conceito de crítico de vida de Schopenhauer”. In: *ethic@* - Florianópolis, v. 11, nº 2, julho de 2012.

_____. *Substantielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.

KUEHNEMUND, R. “Schopenhauer und Nietzsche über Leben und Kunst”. In: *Monatshefte*, vol. 8, nº 40, 1948.

LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LÖWITZ, K. *Von Hegel zu Nietzsche*. Zúrique: Europa Verlag, 1941.

LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MACHADO, R (org). *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MANN, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

- MISRAHI, R. “Critique de la théorie de la souffrance dans l’ontologie de Schopenhauer”. In: POL DROIT, R (org). *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1989.
- MOURA, C. A. R de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.
- NEAL DOLSON, G. “The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”. In: *The Philosophical Review*, Duke University Press vol. 10, nº 3, 1901.
- OLIVEIRA, J. R. “A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em *Aurora*: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo”. In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre de 2010 – Vol. 1 – N° 2, p. 13.
- PASCHOAL, A. E. “Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça”. In: *Revista Dissertatio*, nº 33, inverno de 2011.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1999.
- ROGER, A. *Vocabulário de Schopenhauer*. São Paulo: Martins fontes, 2013.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. Paris: PUF, 1990.
- SALAGUARDA, J. “Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 13, 1984, p. 1-45.
- _____. “Auf der Suche nach einer Vermittlung zwischen Hegel und Schopenhauer”. In: *Hegel-Studien*, Bonn, nº 29, 1994.
- SALVIANO, J. “Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária”. *Cadernos Nietzsche*, nº 16, São Paulo, 2004.
- SANS, E. *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*. Paris: Klincksieck, 1969.
- SCHMIDT, A. *Idee und Weltwille: Schopenhauer als Kritiker Hegels*. München/Wien: Hanser, 1988.
- SCHÖNDORF, H. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1982.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- SUZUKI, M. *O Gênio romântico: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Fapesp/Illuminuras, 1998.
- SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- TAYLOR, C.S. “Nietzsche’s schopenhauerianism”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 17, 1988.

WAGNER, R. *Beethoven*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.