

NIETZSCHE . SCHOPENHAUER

# metafísica e significação moral do mundo

<sup>2</sup>  
desdobramentos



RUY DE CARVALHO  
GUSTAVO COSTA  
THIAGO MOTA  
organizadores

Coleção  
Argentum nostrum

apoena



# UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

## REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

## VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

## CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

## EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETOR)

## MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EDUARDO NOBRE BRAGA (COORDENADOR)

**Coleção**  
*Argentum nostrum*

### EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

### CONSELHO EDITORIAL

AYLTON BARBIERI DURÃO

EDUARDO JORGE O. TRIANDOPOLIS

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ENÉIAS FORLIN

FRANCISCO EVARISTO MARCOS

MANFREDO RAMOS

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

LOURENÇO LEITE

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO

MARLY CARVALHO SOARES

REGENALDO RODRIGUES DA COSTA

SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA

XESÚS BLANCO-ECHAURI

Ed  
**UECE**

### EDITORA

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

### CONSELHO EDITORIAL

ANA CAROLINA COSTA PEREIRA

ANA CRISTINA DE MORAES

ANDRÉ LIMA SOUSA

ANTONIO RODRIGUES FERREIRA JUNIOR

DANIELE ALVES FERREIRA

ERASMO MIESSA RUIZ

FAGNER CAVALCANTE PATROCÍNIO DOS SANTOS

GERMANA COSTA PAIXÃO

HERALDO SIMÕES FERREIRA

JAMILI SILVA FIALHO

LIA PINHEIRO BARBOSA

MARIA DO SOCORRO PINHEIRO

PAULA BITTENCOURT VAGO

PAULA FABRÍCIA BRANDÃO AGUIAR MESQUITA

SANDRA MARIA GADELHA DE CARVALHO

SARAH MARIA FORTE DIOGO

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL



NIETZSCHE . SCHOPENHAUER

# metafísica e significação moral do mundo

<sup>2</sup>  
desdobramentos



RUY DE CARVALHO  
GUSTAVO COSTA  
THIAGO MOTA  
organizadores

2ª Edição  
Fortaleza - CE  
2024

Coleção  
Argentum nostrum

apoena

  
grupo de estudos  
SCHOPENHAUER  
NIETZSCHE

Ed  
UECE

**NIETZSCHE - SCHOPENHAUER - METAFÍSICA E SIGNIFICAÇÃO MORAL DO MUNDO**  
© 2024 COPYRIGHT BY RUY DE CARVALHO, GUSTAVO COSTA E THIAGO MOTA

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva dos autores. O download e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos aos autores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

NAYANA PESSOA

**PROJETO GRÁFICO E CAPA**

GUSTAVO B. DO N. COSTA

**PROJETO EDITORIAL**

GRUPO DE ESTUDOS SCHOPENHAUER-NIETZSCHE

**EDITORIAÇÃO /DESKTOP PUBLISHING**

NARCÉLIO LOPES

**ILUSTRAÇÃO DA CAPA**

AYRTON PESSOA (TEMA: LOGOMARCA PARA OS ENCONTROS NIETZSCHE-SCHOPENHAUER)

**REVISÃO TÉCNICA**

ENOE CRISTINA AMORIM B. GOMES; JOSÉ ADRIANO SILVA E OLIVEIRA

**TRADUÇÃO (DA LÍNGUA ALEMÃ E FRANCESA)**

JAIR BARBOZA, DANIEL F. CARVALHO, LUIS CARLOS SILVA, FABIEN PASCAL LINS.

REVISÃO DE TRADUÇÃO: RUY DE CARVALHO, THIAGO MOTA.

**Catálogo na publicação elaborada pela Bibliotecária**

VANESSA CAVALCANTE LIMA – CRB 3/1166

N331	Nietzsche – Schopenhauer metafísica e significação moral do mundo [livro eletrônico]/ Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota (organizadores). – Fortaleza: EdUECE, 2024. 2 v. 288 p. ISBN: 978-85-7826-963-0  1. Filosofia – Ética. 2. Sexualidade. I. Carvalho, Ruy de. II. Costa, Gustavo. III. Mota, Thiago.  CDD: 170
------	---

**CMAF**

Av. Luciano Carneiro, n. 345

Bairro de Fátima

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE

Tel./Fax.: (85) 3101 2033

[cmf@uece.br](mailto:cmf@uece.br)

Todos os direitos reservados

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

[www.uece.br/eduece](http://www.uece.br/eduece) – E-mail: [eduece@uece.br](mailto:eduece@uece.br)

Editora filiada à



## PREFÁCIO À 2ª. EDIÇÃO

Nesta segunda edição de *Nietzsche-Schopenhauer: significação moral do mundo, v. 2: desdobramentos*, organizado pelo Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche, mergulhamos novamente nas profundezas do pensamento filosófico de dois gigantes da reflexão ocidental. Este volume, agora disponível em formato e-book, representa um passo audacioso em nossa missão de disseminar o conhecimento e expandir as fronteiras da discussão filosófica. Ao abandonar as limitações físicas da impressão tradicional, buscamos um público mais vasto, o que possibilita que as visões de Nietzsche e Schopenhauer sobre a moral, o mundo e o sentido da existência ressoem de maneira mais ampla. Neste mundo cada vez mais interconectado, esta edição eletrônica se torna uma ponte para mentes ávidas, em todos os cantos do planeta, por análises capazes de explorar, à luz dos pensamento de Schopenhauer e Nietzsche, os desafios morais que permeiam a condição humana. Que esta obra sirva para inspirar discussões transformadoras, em busca de uma compreensão mais ampla e significativa do nosso lugar moral no mundo.

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	7
<b>VOL. 2: DESDOBRAMENTOS .....</b>	<b>9</b>
DOMENICO FAZIO: <i>A escola de Schopenhauer</i> .....	10
FABIO CIRACI: <i>O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus</i> .....	36
ROBERTO BARROS: <i>O desdobramento do princípio de imanência em Schopenhauer e Nietzsche</i> .....	600
THELMA LESSA DA FONSECA: <i>Nietzsche, Schopenhauer e o tempo</i> .....	86
JOSÉ THOMAZ BRUM: <i>A santidade em Schopenhauer, Nietzsche e Cioran</i> .....	99
EDUARDO BRANDÃO: <i>Física, moral e metafísica em Schopenhauer e Nietzsche</i> .....	105
KLEVERTON BACELAR: <i>O plano da Genealogia da Moral reconsiderado: Schopenhauer como ponto de fuga do escrito polêmico</i> .....	119
FLAMARION CALDEIRA RAMOS: <i>Ética, dialética e pessimismo. Sobre o significado moral do sofrimento em Schopenhauer e Adorno</i> .....	161
THIAGO MOTA: <i>Nietzsche: niilismo e filosofia experimental</i> ....	183
ATILA BRANDÃO MONTEIRO: <i>Nietzsche e a vontade de verdade</i> .....	208
MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA: <i>Guerras culturais, grande política e transvaloração de todos os valores na perspectiva nietzscheana</i> .....	227
GUSTAVO COSTA E RUY DE CARVALHO: <i>Moral, moralidade e indivíduo em Nietzsche</i> .....	252

## APRESENTAÇÃO

Neste quarto volume, APOENA – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche publica os principais trabalhos apresentados no VI Colóquio Internacional Schopenhauer e no V Encontro Nietzsche-Schopenhauer, que ocorreram simultaneamente de 25 a 29 de novembro de 2013, no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza.

Esta realização resulta de mais um esforço efetuado no sentido da consolidação da pesquisa em filosofia e em ciências humanas no Ceará. Os eventos contaram com a participação de vários pesquisadores brasileiros e estrangeiros de alto nível, que apresentaram conferências, minicursos e comunicações ao longo de cinco jornadas de estudos. Reafirmando seu caráter internacional, o presente volume inclui artigos de três professores alemães, de dois italianos e de um francês.

O VI Colóquio Internacional Schopenhauer e o V Encontro Nietzsche-Schopenhauer tiveram como tema a questão da relação entre *metafísica e significação moral do mundo*. Esta questão forneceu a base para uma abordagem transversal não só da filosofia de Schopenhauer, mas também de diversos outros pensadores. A discussão sobre os diferentes aspectos da filosofia schopenhaueriana, seu diálogo com Nietzsche, bem como a discussão em torno daquilo que eles devem a seus antecessores, e daquilo que seus sucessores devem a eles, têm papel central nos escritos a seguir.

Os textos, imagens e vídeos contidos no site do Apoena ([www.apoenafilosofia.org](http://www.apoenafilosofia.org)) e, especialmente, na *Revista Lampejo* ([revistalampejo.apoenafilosofia.org](http://revistalampejo.apoenafilosofia.org)), onde se encontram os me-

lhores trabalhos apresentados nas seções de comunicações do V Encontro Nietzsche-Schopenhauer, complementam este livro.

Com grande satisfação, o Apoená compartilha os frutos daquelas jornadas memoráveis. Olha, por um instante, para trás. Olha para agora. Logo em seguida, volta a olhar adiante, como é de seu caráter. A caminhada já se vê franqueada novamente. O VI Encontro – mais um! – é seu primeiro passo. Enquanto isso, boa leitura!

APOENÁ

**PARTE 2**

# **DESDOBRAMENTOS**

# A ESCOLA DE SCHOPENHAUER

Domenico M. Fazio<sup>1</sup>

Uma consolidada tradição historiográfica apresenta Schopenhauer como um filósofo isolado no panorama cultural de seu tempo e como um homem solitário, que não tinha uma escola, um grupo de seguidores. Mas o próprio Schopenhauer falava da sua «escola» e distinguia nessa os «apóstolos» – seus discípulos que não escreviam sobre ele – e os evangelistas – seus discípulos que escreviam sobre ele. Trata-se dos discípulos diretos de Schopenhauer, que estiveram em relação pessoal com ele. É esta que, seguindo a História da filosofia moderna de Kuno Fischer, podemos chamar «a escola dos apóstolos e dos evangelistas»<sup>2</sup> ou podemos também chamá-la de escola de Schopenhauer em sentido estrito, para dessa forma distingui-la da escola de Schopenhauer em sentido lato<sup>3</sup>.

No século XIX, a existência de uma escola de Schopenhauer em sentido lato foi uma ideia largamente aceita na historiografia filosófica, depois que Eduard von Hartmann, em 1883, editou um artigo com o título *A escola de Schopenhauer*, em que escreveu que «é possível falar de uma escola de Schopenhauer no sentido

---

1 Domenico Fazio é professor da Universidade de Salento, Lecce, Itália.

2 Cf. K. Fischer, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre -1893-*, in *Geschichte der neuen Philosophie*, Gedächtnis-Ausgabe, 9 Bde., Heidelberg 1934, Bd. IX, pp. 103-113.

3 Cf. D. M. Fazio, M. Koßler, L. Lütkehaus, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, «Schopenhaueriana 1», Lecce 2007; *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, hrsg. von F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Koßler, Würzburg 2009; *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, «Schopenhaueriana 2», Lecce 2009.

mais lato do termo se englobamos todas as tentativas, a partir dele, de uma transformação de sua filosofia»<sup>4</sup>. São schopenhauerianos em sentido lato todos os pensadores que se dizem schopenhauerianos ou que foram considerados schopenhauerianos.

As pesquisas do «Centro interdepartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola» da Universidade do Salento na Itália tem o objetivo de determinar os limites desta escola de Schopenhauer em sentido lato e de estudar o pensamento de cada personalidade que faz parte dela. Um primeiro resultado é a classificação no interior da escola em sentido lato que – continuando a metáfora schopenhaueriana inspirada na história da Igreja – distingue «os metafísicos» – pensadores como Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer, que desenvolveram a metafísica da vontade em forma original – «Os heréticos» – filósofos como Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Georg Simmel e Max Horkheimer, que desenvolveram de forma autônoma especialmente a doutrina ética do mestre – e «pais fundadores» – intelectuais como Paul Deussen, fundador da Sociedade Schopenhauer, Hans Zint e Arthur Hübscher, que foram ativos especialmente no estudo e na divulgação do pensamento de Schopenhauer.

## **1. A ESCOLA DE SCHOPENHAUER EM SENTIDO ESTRITO, OU SEJA, APÓSTOLOS E EVANGELISTAS**

### ***1.1 Proto-evangelista***

O magistrado Friedrich Dorguth (1776-1854) mereceu por parte de Schopenhauer o apelido de proto-evangelista porque

---

4 E. von Hartmann, *Die Schopenhauer'sche Schule*, in «Die Gegenwart», 1883, e depois em E. von Hartmann, *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Berlin 1885, pp. 38-57. Tradução italiana em *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 379-393.

foi o seu primeiro discípulo a escrever sobre ele, editando, no ano 1845, o opúsculo *Schopenhauer na sua verdade*<sup>5</sup>. A obra de Dorguth é uma tentativa de conciliar o pensamento de Schopenhauer com a dialética de Hegel, uma posição que Dorguth chamava Real-racionalismo e na qual se pode notar o amadorismo de seu autor. Ele foi também quem definiu Schopenhauer como «O Kaspar Hauser dos professores de filosofia»<sup>6</sup>, para evidenciar que Schopenhauer tinha sido segregado como o jovem Kaspar Hauser, que apareceu de repente e misteriosamente em Nuremberg, depois de muitos anos de segregação. Schopenhauer agradeceu a definição de Kaspar Hauser dos professores de filosofia e a utilizou em *Parerga e paralipomena* e na segunda edição de *Sobre a vontade na natureza*<sup>7</sup>.

## 1.2 O arcevangalista

Julius Frauenstätt (1813-1879) ganhou o título de arcevangalista depois da publicação das *Cartas sobre a filosofia de Schopenhauer*, um livro destinado à divulgação do pensamento schopenhaueriano ao público culto<sup>8</sup>. Depois da morte de Schopenhauer,

5 Cf. F. Dorguth, *Schopenhauer in seiner Wahrheit*, Magdeburg 1845. Na tradução italiana cf. *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 217-228.

6 F. Dorguth, *Grundkritik der Dialektik und des Identitätssystems*, Magdeburg 1849, p. 3.

7 Cf. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena I*, in *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich 1999, Bd. IV, «Fragmente zur Geschichte der Philosophie», § 14, «Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie», p. 137: «Demgemäß nun also wurde ich die eiserne Maske, oder, wie der edele Dorguth sagt, der Kaspar Hauser, der Philosophieprofessoren»; *Ueber den Willen in der Natur*, in *Werke in fünf Bänden*, cit., Bd. III, «Vorrede» -1854-, p. 186. Na tradução italiana cf. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* a cura di G. Colli e M. Carpitella, 2 voll., Milano 1981-1983, vol. I, «Frammenti sulla storia della filosofia», § 14, «Alcune osservazioni sulla mia filosofia», p. 195; *Sulla volontà nella natura*, a cura di S. Giannetta, Milano 2010, «Prefazione», p. 53.

8 Cf. J. Frauenstätt, *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig 1854. Encontra-se uma tradução não integral desse texto no idioma italiano em *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 249-258.

Frauenstätt foi protagonista, junto com Lindner, de uma célebre polêmica com Gwinner sobre a herança espiritual do mestre e sobre um manuscrito inédito de Schopenhauer, o *Eis eauton*, uma espécie de autobiografia do filósofo. Gwinner plagiou esse escrito em sua biografia sobre Schopenhauer e depois o destruiu. Esta polêmica, conhecida como a polêmica sobre o *Eis eauton*, documenta as diferentes tendências da escola schopenhaueriana e as discussões que se davam no interior dela <sup>9</sup>.

Por fim, deve-se frisar que Frauenstädt foi muito ativo como primeiro editor das obras e manuscritos póstumos de Schopenhauer<sup>10</sup>.

### ***1.3 O doctor indefatigabilis***

Ernst Otto Lindner (1820-1867) foi privado da sua *venia legendi* em filosofia «por causa de suas escassas convicções religiosas»<sup>11</sup> e por isso tornou-se jornalista. E com o seu jornal ele foi tão ativo na propaganda do pensamento schopenhaueriano que acabou recebendo do mestre o apelido de «doctor indefatigabilis»<sup>12</sup>. A contribuição mais importante de Lindner é a tradução para o

---

9 Cf. W. Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, Leipzig 1862; E. O. Lindner - J. Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer. Von Ihm. Ueber Ihn*, Berlin 1863; W. Gwinner, *Schopenhauer und seine Freunde*, Leipzig 1863. Cf. a tradução italiana em *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 290-295 e 330-335. Cf. também A. Schopenhauer, *A arte de conhecer a si mesmo*. org. de F. Volpi, trad. J. Barboza e S. Cabucci Leite, São Paulo 2009.

10 Cf. *Schopenhauer's handschriftlichen Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, hrsg. von J. Frauensädt, Leipzig 1864; J. Frauenstädt, *Schopenhauers-Lexikon*, 2 Bde. Leipzig 1871; *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke*, hrsg. von J. Frauensädt, 6 Bde., Leipzig 1873-1874.

11 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bonn 1987, carta n. 302 à Johann August Becker, Frankfurt a. M., die 13 de junio de 1853, p. 314.

12 Id., carta n. 304 à Ernst Otto Lindner, Frankfurt a. M., dia 6 de julho de 1853, p. 316.

alemão de um artigo sobre Schopenhauer publicado na Inglaterra em 1853 com o título *A filosofia alemã no estrangeiro*. Trata-se do primeiro escrito sobre Schopenhauer fora da Alemanha e tradicionalmente é considerado o fim daquilo que Schopenhauer chamava «a conjura do silêncio» contra ele<sup>13</sup>.

De fato, se até a publicação dos *Parerga* – no ano 1851 – Schopenhauer tinha só dois evangelistas, o protoevangelista Dorguth e o arceevangelista Frauenstädt, e dois apóstolos, Johann August Becker e Adam von Doss, depois que essa obra apareceu o grupo dos discípulos aumentou. O mesmo Lindner descobriu Schopenhauer em leer os *Parerga* e todos os outros componentes da escola em sentido estrito entraram em contato com Schopenhauer somente depois do ano 1851.

A tradução de Lindner do artigo do jornal «Westminster Review» não é simplesmente uma tradução, mas o texto é enriquecido com seus comentários. Ele não está de acordo com o autor do artigo especialmente em relação a um ponto: a interpretação em sentido niilista da metafísica da vontade e da doutrina da negação da vontade. Para o autor inglês essa doutrina desemboca no nada, mas para Lindner é uma possibilidade concreta e real da redenção do homem da dor do mundo. Como veremos, o tema da redenção será central nas discussões da escola de Schopenhauer em sentido mais lato.

---

13 Cf. -J. Oxenford-, *Iconoclasm in German Philosophy*, in «Westminster and foreign quarterly Review», 1853, pp. 388-407, e depois em E. O. Lindner, *Deutsche Philosophie im Auslande*, in «Königlich Privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und Gelehrten Sachen», 1853, agora em J. Frauenstädt, *Briefe über die Schopenhauers'sche Philosophie*, cit., pp. 1-34. Para a tradução italiana do artigo de Lindner cf. *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 263-289.

### 1.4 O aprendiz evangelista

August Gabriel Kilzer (1798-1864) foi um bancário, autodidata e jornalista amador. Schopenhauer apelidou-o aprendiz evangelista e ele não conseguiu tornar-se evangelista em sentido pleno – porque publicou apenas uma breve resenha de *Parerga e paralipomena* no ano de 1852 e uma igualmente breve resenha de *Sobre a vontade na natureza* no ano de 1854<sup>14</sup>.

### 1.5 O apóstolozinho

David Asher (1818-1890) era de origem inglesa e Schopenhauer – que o chamava de apóstolozinho – esperou em vão que ele se ocupasse da tradução de suas obras, o que não aconteceu. Ao invés disso, no ano de 1854, Asher publicou uma *Carta aberta a Schopenhauer*<sup>15</sup> e depois escreveu uma série de artigos em que ele procurava encontrar analogias entre o pensamento schopenhaueriano e a tradição hebraica<sup>16</sup>. Schopenhauer não concordou com a interpretação de Asher e por isso não lhe conferiu o título de evangelista. Ainda no ano de 1859, Schopenhauer escreveu-lhe em Inglês: «I see in you the future rare and unparelled translator of my works, it's for that you have come into the world. Believe me, it's so»<sup>17</sup>.

14 Cf. A. G. Kilzer, *Arthur Schopenhauer*, in «Didaskalia», dia 14 de abril de 1852, e depois na tradução italiana *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., p. 296; *Ueber den Willen in der Natur*, in «Didaskalia», dia 24 de dezembro de 1854.

15 Cf. D. Asher, *Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. Arthur Schopenhauer*, Leipzig 1854.

16 Cf. D. Asher, *Salomon Ibn-Gebiról in seinem Verhältniss zu Arthur Schopenhauer*, in «Blätter für literarische Unterhaltung», 1857, pp. 955-957; *Lewes und Schopenhauer über den Charakter*, in «Blätter für Literarische Unterhaltung», 1858, pp. 591-592.

17 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., carta n. 444 à David Asher, Frankfurt a. M., dia 3 de janeiro de 1859, p. 439.

## 1.6. *Um terceiro evangelista?*

Carl Georg Bähr (1833-1893) teria merecido o apelido de evangelista, com o qual Schopenhauer nunca o gratificou. Ele é o autor da primeira monografia crítica e científica sobre Schopenhauer, que foi editada no ano de 1857 com o título *A filosofia de Schopenhauer em seus elementos fundamentais*<sup>18</sup>. Schopenhauer é interpretado como o filósofo que, com sua metafísica da vontade, resolveu o grande problema que Kant deixou sem solução: o problema do conhecimento da coisa em si. Assim, Bähr, pela primeira vez na história, valoriza o pensamento schopenhaueriano ao colocá-lo na grande tradição da filosofia pós-kantiana. Quando escreveu seu livro, Bähr ainda era estudante de direito e tinha apenas 22 anos. Por isso lendo-o, Schopenhauer ficou estupefato e comentou: «Ninguém vai achar que seu livro é obra de um jovem [...] Você tem mais filosofia de Kant dentro de si que seis professores de filosofia juntos»<sup>19</sup>.

## 1.7 O “evangelista apócrifo”

Wilhelm Gwinner (1825-1917), advogado e testamenteiro de Schopenhauer, depois da morte do mestre publicou uma biografia dele, *Arthur Schopenhauer apresentado a partir das relações pessoais*<sup>20</sup>, que provocou a polêmica com Frauenstädt e Lindner sobre o plágio e a destruição do *Eis eauton*. Mas, toda a biografia de Gwinner é discutível, uma vez que apresenta Schopenhauer como

---

18 Cf. C. G. Bähr, *Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet*, Dresden 1857. Uma tradução italiana parcial pode ser encontrada em *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 303-318.

19 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., carta n. 405 à Carl Georg Bähr, Frankfurt a. M., dia 1 de março de 1857, p. 408.

20 Cf. W. Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, cit.

um homem incoerente frente aos resultados do seu pensamento. E a censura de incoerência, que depois muito frequentemente foi feita a Schopenhauer, tem sua origem precisamente na biografia de Gwinner, que por muitos anos era a única disponível. Por essas razões Gwinner poderia ser chamado de «o evangelista apócrifo».

### 1.8 O apóstolo mais sábio e o apóstolo João

Apóstolos, ou seja, os discípulos que nunca escreveram sobre o mestre, foram os dois juristas e amigos de Schopenhauer, Johann August Becker, que nos anos quarenta estabeleceu com Schopenhauer um epistolário filosófico muito digno de nota<sup>21</sup> e foi considerado por ele o seu «apóstolo mais sábio»<sup>22</sup>, e Adam von Doß, o qual foi apelidado por Schopenhauer de «o apóstolo João»<sup>23</sup>, porque era o mais jovem de seus seguidores, e foi também considerado o seu «apóstolo mais profundo»<sup>24</sup>. Em vão Schopenhauer tentou convencê-los a tornarem-se evangelistas.

## 2. A ESCOLA DE SCHOPENHAUER EM SENTIDO LATO

### 2.1 Questões historiográficas

A discussão sobre a existência de uma Escola de Schopenhauer em um sentido mais lato foi iniciado já no ano de 1872,

21 Para o epistolário entre Schopenhauer e Becker cf. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. von P. Deussen, 16 Bde., München 1911-1942: *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, Bd. XIV (1799-1849), hrsg. von C. Gebhardt, 1929; Bd. XV (1850-1861), hrsg. von A. Hübscher, 1933; Bd. XVI (Apparate), hrsg. von A. Hübscher, Bd. XIV, pp. 565-604.

22 A. Schopenhauer, *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, p. 218.

23 A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, cit., carta n. 354 a Julius Frauenstädt, Frankfurt a. M., dia 14 de março de 1855, p. 362.

24 A. Schopenhauer, *Gespräche*, cit., p. 218.

onze anos depois da morte do mestre, por Hans Herrig<sup>25</sup>. No ano de 1869, Eduard von Hartmann publicou *A filosofia do inconsciente*<sup>26</sup>, um livro que foi um grande sucesso editorial. E, por causa do êxito pessimista, o qual suscitou enormes polêmicas, foi catalogado como um resultado da «escola de Schopenhauer». Defendendo Schopenhauer, Herrig escreveu que ele, além de Hartmann, possuía outros discípulos que desenvolveram pontos diferentes de sua doutrina. Entre esses discípulos, o filósofo da real-dialética, Julius Bahnsen. Nessa discussão interveio, no ano de 1881, uma discípula de Hartmann, Olga Plümacher, que escreveu um pequeno livro intitulado *Dois individualistas da escola de Schopenhauer*. Em acordo com a tese da existência de uma escola de Schopenhauer em sentido lato Plümacher escreve: «Nós interpretamos o conceito de escola em um sentido mais lato e consideramos schopenhauerianos não só os que na doutrina dele encontraram paz e trégua para o espírito, mas também ainda com mais razão os que se afastam dele: e os schopenhauerianos são mais interessantes à medida que menos certa é a consideração deles como schopenhauerianos»<sup>27</sup>.

No ano de 1883 interveio pessoalmente na discussão Eduard von Hartman, com o já citado artigo *A escola de Schopenhauer*, logo traduzido para o francês<sup>28</sup>, e que foi a base de todas as apresentações sucessivas da escola de Schopenhauer. E, de fato, depois desse artigo de von Hartmann encontramos o conceito de es-

---

25 Cf. H. Herrig, *Zwei Schüler Schopenhauer's*, in «Berliner Börsen-Courier - Wochenbeilage Die Station», dia 30 de junho de 1872, e depois em *Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer*, hrsg. von E. Grisebach, Leipzig 1894, p. 73-83.

26 Cf. E. von Hartmann, *Die Philosophie des Unbewussten*, Berlin 1969.

27 O. Plümacher, *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, Wien 1881, p. 2.

28 Cf. E. von Hartmann, *L'école de Schopenhauer*, in «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», Julliet-Décembre 1883, pp. 121-134.

cola em sentido lato nos principais manuais de história da filosofia, como, por exemplo, o de Ueberweg<sup>29</sup>. E encontramos também a escola de Schopenhauer em sentido lato numa tese de doutoramento que foi discutida no ano de 1932 na Universidade de Berlim<sup>30</sup>.

As pesquisas sobre a escola de Schopenhauer foram deixadas de lado por muitos anos e retomadas apenas no fim dos anos 90 com o célebre livro *Nada* de Ludger Lütkehaus<sup>31</sup>, com as pesquisas pioneiras de Franco Volpi e de seu discípulo Winfried Müller-Seyfarth sobre Philipp Mainländer e Julius Bahnsen<sup>32</sup>, com as pesquisas de Giuseppe Invernizzi sobre a história do pessimismo na Alemanha<sup>33</sup> e com as pesquisas da Universidade do Salento sobre Paul Rée<sup>34</sup> e Mainländer<sup>35</sup>.

Hoje a escola de Schopenhauer torna-se cada vez mais uma categoria historiográfica amplamente aceita, reconhecida na recente e competente obra de Umberto Eco intitulada *A idade mo-*

---

29 Cf. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vom Beginn des neunzehnten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, neu bearbeitet und herausgegeben von K. Oesterreich, Berlin 1916, p. 243.

30 Cf. E. Mon-Hua-Liang, *Die Ethik der Schule Schopenhauers*, Carlotenburg 1932.

31 Cf. L. Lutkehaus, *Nichts*, Zürich 2003.

32 Cf. F. Volpi, Prefácio à W. Müller-Seyfarth, *Metaphysik der Entropie*, Berlin 2000, p. XII e F. Volpi, *Mainländer, Leopardi und die Entstehung des europäischen Pessimismus*, in *Was Philipp Mainländer ausmacht*, hrsg. von W. Müller-Seyfarth, Würzburg 2002; W. Müller-Seyfarth, „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt“. *Die Schüler Schopenhauers und ihr Anspruch auf den Meisterschüler*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 2011, pp. 223-247.

33 Cf. G. Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*.

34 Cf. P. Rée, *Osservazioni psicologiche*, a cura di D. M. Fazio, Roma 2000, agora com um novo prefácio, Lecce 2010; *Paul Rée. Un profilo filosofico*, Bari 2003; *Paul Rée. Philosoph, Arzt, Philanthrop*. München 2005.

35 Cf. F. Ciraci, *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Lecce 2006.

*derma e contemporânea*<sup>36</sup>, no manual de história da filosofia do próprio Eco e de Riccardo Fedriga<sup>37</sup>, e encontrará outro importante reconhecimento no verbete *Escola de Schopenhauer* do *Schopenhauer-Handbuch* de Matthias Koßler e Daniel Schubbe-Åkerlund, que atualmente encontra-se em processo de impressão.

Quando falamos da escola de Schopenhauer em sentido lato precisamos proceder por distinções e não por analogias. Com uma definição provisória podemos dizer que são schopenhauerianos em sentido lato todos os pensadores que se autodefiniram schopenhauerianos e que foram definidos schopenhauerianos pela literatura crítica filosófica. É claro que essa definição tão ampla precisa ser determinada com ulteriores subdivisões. Em primeiro lugar, é preciso distinguir a escola filosófica de Schopenhauer do numeroso grupo de personalidades que não foram filósofos e, todavia, foram admiradores e sequazes de Schopenhauer, ou seja, daquela que podemos chamar com Nietzsche «a silenciosa comunidade dos santos excêntricos»<sup>38</sup>. Entre eles, por exemplo, um músico como Richard Wagner, uma paladina da emancipação feminina como Malwida von Meysenbug e um extravagante agricultor de nome Wiesike<sup>39</sup>. E em segundo lugar, continuando com a metáfora schopenhaueriana inspirada na história da Igreja, podemos distinguir os expoentes da escola em metafísicos, heréticos e pais fundadores. São metafísicos os que desenvolvem

36 Cf. D. M. Fazio, *Tra Schopenhauer e Nietzsche. Dal pessimismo di Schopenhauer e dei maggiori esponenti della sua scuola - Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer e Julius Bahnsen - e giungendo sino a Nietzsche, nella cultura filosofica dell'Ottocento si delinea il passaggio dal pessimismo al nichilismo*, in *L'età moderna e contemporanea*, a cura di U. Eco, Milano 2012, vol. XI, pp. 260-271.

37 Cf. U. Eco - R. Fedriga, *Storia della filosofia*, 3 voll., Bari 2014.

38 F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, 8 Bde., Berlin 1986, Bd. 2, p. 294.

39 Cf. D. M. Fazio, *Per la storia della Schopenhauer-Schule. Uno schopenhaueriano di nome Wiesike, in Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, Pisa 2013, pp. 239-251.

de modo original a doutrina metafísica schopenhaueriana da vontade. São heréticos os que não concordaram com a metafísica de Schopenhauer e desenvolveram especialmente a doutrina ética dele, afastando-se radicalmente da sua formulação original. São pais fundadores os intelectuais que fundaram e dirigiram a Sociedade Schopenhauer, sendo ativos especialmente nos estudos e na divulgação do pensamento de Schopenhauer.

### 3. OS METAFÍSICOS

#### 3.1. *O pensador da real-dialética*

Julius Bahnsen (1830-1881), que embora tivesse conhecido pessoalmente Schopenhauer e estabelecido com ele uma troca epistolaria, nunca se considerou um simples discípulo do mestre, um evangelista – que como tal deveria fazer parte da escola de Schopenhauer em sentido estrito –, mas sim um desenvolvedor original e um aperfeiçoador da doutrina schopenhaueriana. Por isso podemos considerá-lo parte da escola de Schopenhauer em sentido lato. E sua concepção, que ele chamou real-dialética, um desenvolvimento da metafísica schopenhaueriana da vontade, nos permite classificá-lo como um metafísico. O principal livro de Bahnsen intitula-se *A contradição na ciência e na essência do mundo. Princípios e manifestações particulares da real-dialética* e contém o sistema que Bahnsen desenvolveu em vinte anos de meditação filosófica. A contradição, que dá título ao livro é a contradição da vontade consigo mesma. De fato a vontade não é para Bahnsen só uma força cega e irracional, como é para Schopenhauer. Apara Bahnsen está eternamente em contradição consigo mesma, enquanto «quer aquilo que não quer e não quer aquilo que quer»<sup>40</sup>. A vontade quer

---

40 J. Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, 2 Bde., hrsg. von W. Müller-Seyfarth, Hildesheim - Zürich - New York 2003, vol. I, p. 53.

a vida – é schopenhauerianamente vontade de vida – mas não deveria querer a vida, porque a vida é dor. E, enquanto a vida é dor, a vontade não quer a vida, embora seja vontade de vida. E, se a vontade é a essência metafísica da realidade, como pensava Schopenhauer, então a contradição está colocada na essência da realidade. É uma contradição real e metafísica. Por isso Bahnsen chamava sua doutrina real-dialética, também para distingui-la da dialética de Hegel. Em primeiro lugar, porque a contradição em Hegel não é real, mas ideal. E, em segundo lugar, se para Hegel a contradição tem sempre a possibilidade de uma conciliação, para Bahnsen ela nunca a tem. Real-dialética significa contradição real que não tem possibilidade alguma de solução ou de conciliação.

Cada vontade individual, não está só em contradição consigo mesma, como parte da vontade universal, mas está também em contradição com todas as outras vontades individuais que, por sua vez, estão em contradição com elas mesmas. O mundo é, para Bahnsen, o reino da máxima irracionalidade e contradição possível. Por isso, no mundo de Bahnsen não há possibilidade alguma de redenção e em sua doutrina o pessimismo de Schopenhauer é levado a consequências tão extremas que essa doutrina foi definida como «desesperado miseravelismo»<sup>41</sup>.

### **3.2. O filósofo do inconsciente**

Eduard von Hartmann (1842-1906) – autor da *Filosofia do inconsciente* – é o mais célebre dos discípulos de Schopenhauer, apesar de não ser o mais original e o mais radical. Ele reivindicou sua filosofia do inconsciente como «a única transformação produtiva do pensamento de Schopenhauer», realizada por meio da jun-

---

41 E. von Hartmann, *Die Schopenhauer'sche Schule*, cit., p. 48.

ção das «duas correntes paralelas do pan-logismo de Hegel e do pan-voluntarismo de Schopenhauer», com o princípio do inconsciente de Schelling<sup>42</sup>. O princípio metafísico da realidade, a vontade, não é para Hartmann, como para Schopenhauer, totalmente irracional. Essa tem uma racionalidade, uma finalidade interna, só que esta finalidade é inconsciente. A finalidade da vontade é levar o mundo do ser ao não ser. Isto porque ser é dor. Hartmann excogita uma demonstração deste princípio que é conhecida como teoria do «balanço eudemonológico», ou seja, o balanço entre prazer e dor. No mundo que é, o balanço é negativo: há mais dor que prazer. No mundo que não é, o balanço é zero. Portanto, não ser é melhor que ser. Para Hartmann este não é, como para Schopenhauer, o pior dos mundos possíveis. O mundo é, como para Leibniz, o melhor dos mundos possíveis, mas ele é pior que um mundo que não é. O mundo é «um não não ser, que não tem ser», como escreveu Ludger Lütkehaus no seu livro *Nada*<sup>43</sup>.

A vontade conhece esta verdade, mas inconscientemente. Os homens, que tem consciência e razão, com a filosofia, podem elevar-se ao conhecimento dessa verdade e participar da passagem do mundo do ser ao não ser, ou seja, da redenção do mudo. Como? Liberando-se de três ilusões fundamentais: a ilusão de que a felicidade é possível neste mundo, a ilusão de que a felicidade é possível em outro mundo, a ilusão de que a felicidade será possível através do progresso no futuro do mundo. Essa é a célebre doutrina de Hartmann dos três estágios da ilusão. Contra a primeira ilusão, que pode ser definida eudemonológica, Hartmann repete as observações de Schopenhauer sobre a miséria da existência humana. Contra o segundo estágio, que é o estágio da ilu-

42 Id., p. 51. Cf. M. Vitale, *Dalla Volontà di vivere all'Inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, «Schopenhaueriana 8», Lecce 2014.

43 L. Lütkehaus, *Nichts*, cit., p. 232.

são religiosa, ele afirma que não há vida eterna alguma depois da morte. Contra a terceira ilusão, a ilusão iluminista do progresso, ele afirma que nenhum progresso, nem tecnológico nem político, pode garantir a felicidade da humanidade.

Somente depois da libertação das ilusões a humanidade estará pronta para participar do processo de redenção do mundo. Como? Abandonando-se à evolução do mundo. Se não ser é melhor do que ser, e se a vontade tem a finalidade inconsciente de levar o mundo do ser ao não ser, então a história do mundo é um processo necessário, no qual não há espaço para a ação humana. Hartmann, partindo das premissas do pessimismo schopenhaueriano, chega a uma filosofia otimista da história, que tem já no princípio dinâmico da realidade a garantia da redenção.

A doutrina de Hartmann do abandono ao processo do mundo será objeto das observações polêmicas e da ironia de Nietzsche que, na *Consideração Intempestiva* sobre a história, vai acusá-la de quietismo e conformismo, em oposição à doutrina schopenhaueriana da redenção por meio da compaixão<sup>44</sup>.

### **3.3. O teórico da redenção através da castidade**

O tema da redenção da dor do mundo é central entre os metafísicos da escola de Schopenhauer em sentido lato. E *Filosofia da redenção* é o título da obra fundamental de Philipp Mainländer (1841-1876), que no ano de 1876 suicidou-se num ato de extrema coerência com seu pensamento. O tema do suicídio é muito discutido na escola de Schopenhauer e mereceria uma contribuição separada: é sabido que Schopenhauer era contrário ao suicídio, mas em sua escola existem casos de suicídios comprovados,

---

44 Cf. F. Nietzsche, *Segunda Consideração Intempestiva; Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro 2003.

como o de Mainländer, e supostos casos de suicídio, como a morte misteriosa de Paul Rée.

A pergunta fundamental do pensamento de Mainländer é sobre a origem da dor do mundo. Se o mundo fosse a criação de uma divindade, no mundo não haveria o mal e a dor. Mas o mundo, no qual domina a vontade, existem o mal e a dor. Portanto, no mundo não há Deus algum. Deus existia antes do mundo. Ele, na sua onisciência, conhecia a verdade do pessimismo, que denuncia que não ser é melhor que ser, e decidiu passar do ser ao não ser, suicidando-se. Mas o suicídio de Deus não podia acontecer instantaneamente: o meio para o suicídio de Deus foi então a criação do mundo. Portanto, como escreve Mainländer, «Deus está morto e sua morte foi a vida do mundo»<sup>45</sup>.

A criação do mundo é somente uma etapa intermediária de um processo que acaba com o fim do mundo e com o retorno de Deus à sua unidade originária e, assim, com a redenção do mundo. Trata-se de um processo histórico necessário, que Mainländer tenta demonstrar por meio de uma metafísica da entropia. Tudo no mundo tende ao fim do mundo: «Tudo no mundo é vontade de morte, que aparece como vontade de vida»<sup>46</sup>.

O processo que acaba na redenção é um processo necessário, mas o homem tem a possibilidade de contribuir para a realização dele, acelerando-o. Mainländer imagina três vias para a redenção: o socialismo, que satisfazendo as necessidades materiais da humanidade vai enfraquecer a sua vontade de vida; a castidade, que vai provocar no tempo o fim do gênero humano, e o suicídio, a solução mais radical, levado a cabo por Mainländer.

---

45 P. Mainländer, *Philosophie der Erlösung*, in *Schriften*, hrsg. von W. Müller-Seyfarth, 4 Bde., Hildesheim 1996-1999, Bd., I, p. 108.

46 Id., p. 334.

A doutrina de Mailänder é uma escatologia negativa, que culmina no nada absoluto. Por isso, sua doutrina da morte de Deus é o exato contrário da doutrina de Nietzsche. De fato, a morte de Deus não é para Nietzsche a condição do fim do mundo, porém é a condição de uma vida mais livre e mais plena da humanidade.

## 4. OS HERÉTICOS

### 4.1. *O grande herético da filosofia schopenhaueriana*

Está claro que considerar um gigante do pensamento como Friedrich Nietzsche (1844-1900) um simples discípulo de Schopenhauer seria enormemente reduutivo. Mas foi o próprio Nietzsche que, depois da descoberta de Schopenhauer, declarou-se schopenhaueriano e que, ainda nove anos depois, dedicou a Schopenhauer uma de suas *Considerações intempestivas*, na qual definiu Schopenhauer como «um educador, um mestre severo de quem eu posso ser orgulhoso»<sup>47</sup>. A relação de Nietzsche com Schopenhauer é um tema muito complexo da *Nietzsche-Forschung* e é paradoxal que na literatura crítica sobre ele, que é tão vasta, ainda falte uma monografia sobre Nietzsche e Schopenhauer. O problema está relacionado com a divisão em diferentes fases do pensamento de Nietzsche, uma vez que, em cada fase, a relação dele com a doutrina de Schopenhauer é diferente. Na primeira fase, Nietzsche critica – já num fragmento de 1868 – a metafísica da vontade ao defini-la como uma intuição poética<sup>48</sup>, mas adota

---

47 F. Nietzsche, *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* / III *Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*, in *Escritos sobre Educação*, Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro 2003.

48 Cf. F. Nietzsche, *Zu Schopenhauer*, in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin - New York 1967 e sgg., Bd. I, 4, 57 -51-, tradução italiana *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 445-452.

a mesma metafísica no seu *Nascimento da tragédia*: o par apolíneo-dionisíaco corresponde ao par representação-vontade<sup>49</sup>. Na segunda fase, Nietzsche critica todas as doutrinas metafísicas em nome do iluminismo, e com essas também a metafísica de Schopenhauer, mas valoriza Schopenhauer como mestre da desconfiança, ou seja, valoriza o lado iluminista do pensamento dele. Na terceira fase, condena Schopenhauer como pessimista decadente, mas reconhece e lhe confere o mérito de ter sido o único a colocar o problema de um mundo sem Deus – que será o problema do último Nietzsche, o niilismo<sup>50</sup>.

O próprio Nietzsche declarou-se schopenhaueriano, pelo menos na sua primeira fase. Portanto – conforme a nossa definição –, nós podemos englobar Nietzsche à escola de Schopenhauer em sentido lato, mas somente se o consideramos como um herético. E a heresia de Nietzsche consiste na tendência geral do seu pensamento, que permanece invariável em todas as fases: a afirmação da vida. Como para Schopenhauer, também para Nietzsche a vida ainda é dor. Mas para Nietzsche ser é sempre melhor que não ser. O pessimismo de Schopenhauer torna-se com Nietzsche uma visão trágica sim, mas sempre afirmativa da vida.

## 4.2 O psicólogo empírico

Paul Rée (1849-1901) não é só o amigo de Nietzsche que compartilhou com ele a infeliz paixão pela estudante Lou Andreas-Salomé. Ele é um filósofo moral que escreveu cinco importantes li-

---

49 Cf. F. Nietzsche, *O nascimento da tragédia ou belenismo e pessimismo*, Trad. Jacó Guinsburg, São Paulo 1992.

50 Cf. F. Nietzsche, *A gaia ciência*, Trad. Paulo César de Souza, São Paulo 2001, af. 357, *Acerca do velho problema*: “O que é alemão?”.

vros e um escritor formidável de aforismos<sup>51</sup>. Ele entrou como schopenhaueriano no círculo de Nietzsche e começou a sua atividade de escritor como schopenhaueriano publicando em 1875 um livro de aforismos sobre a moral, a religião, a felicidade, o amor e a vaidade, com o título *Observações psicológicas*<sup>52</sup>. Trata-se de uma obra caracterizada por uma forma de pessimismo que nós poderíamos definir como «desencanto». Variando a célebre fórmula de Schopenhauer, podemos dizer que para Rée «o mundo é um pêndulo que oscila entre ilusão e desilusão». O que o homem tem que fazer é fugir do jogo enganador e perverso das ilusões, para não cair na dor das desilusões.

O pessimismo de Rée baseia-se nos *Parergas*, a obra de Schopenhauer na qual ele encontrou não só as considerações sobre a importância da observação psicológica para o conhecimento da humanidade, mas também a lista de escritores que foram fundamentais na sua formação filosófica. Trata-se dos moralistas franceses do século 18 como La Rochefoucauld e La Bruyère, que com seus aforismos plenos de argúcia descrevem vícios e virtudes, mas, sobretudo, os vícios da humanidade.

Portanto, o pessimismo moral de Rée não se baseia sobre a metafísica da vontade: é suficiente a observação empírica para convencer-se da maldade do homem e do sofrimento de tudo o que vive. E na sua última obra, que foi editada em 1903 depois da morte misteriosa do autor, Rée critica explicitamente ponto por ponto a metafísica de Schopenhauer, concluindo que aquela «não é uma interpretação do mundo, mas sim uma fantasia sobre o mundo»<sup>53</sup>.

51 Cf. D. M. Fazio, *A ética na escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée*, in «Etic@. Revista Internacional de Filosofia Moral», vol. 11, n. 2, 2012, pp. 87-98.

52 P. Rée, *Psychologische Beobachtungen*, in *Gesammelte Werke 1875-1885*, hrsg. von H. Treiber, Berlin - New York 2004, pp. 59-125. Cf. a tradução italiana P. Rée, *Osservazioni psicologiche*, cit.

53 P. Rée, *Philosophie*, Nachgelassenes Werk, Berlin 1903, «Die Philosophie Schopenhauers», af. 140, «Sehen und Folgen», p. 326.

Desse modo, a heresia de Rée consiste numa forma de pessimismo, sem a metafísica da vontade.

### 4.3 O filósofo da vida

O sociólogo e filósofo Georg Simmel (1858-1918) tomou da teoria do conhecimento de Schopenhauer a fórmula da sua *Sociologia*: «A sociedade é minha representação»<sup>54</sup>. Assim como na teoria do conhecimento de Schopenhauer não é preciso partir nem do sujeito nem do objeto, mas sim da relação entre eles na representação, também para Simmel, para compreender a sociedade é preciso partir da relação entre os indivíduos que a compõem. Portanto, a teoria de Simmel é uma tentativa de utilizar o pensamento schopenhaueriano na fundação da nova ciência social.

Do ponto de vista filosófico, Simmel foi um crítico do pessimismo como moda cultural do seu tempo e especialmente do pessimismo de von Hartmann, demonstrando a total inconsistência da sua teoria do balanço eudemonológico. Um menino da escola primária já sabe – achava Simmel – que não é possível subtrair prazer da dor, assim como não é possível subtrair laranjas de bananas.

Sem concordar com o pessimismo, Simmel também considerou Schopenhauer como «o primeiro filósofo que filosofa sobre a vida em sentido moderno»<sup>55</sup>, ou seja, o primeiro filósofo que filosofa não sobre este ou aquele aspecto da vida, mas sim sobre a vida na sua totalidade. Assim, Simmel fez de Schopenhauer o pai da sua própria «filosofia de vida»<sup>56</sup>.

54 G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908, p. 29.

55 G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München - Leipzig 1918, p. 15. Cf. também G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Bremen 2012.

56 Cf. D. Ruggieri, *Il conflitto della società moderna. La ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nell'opera di Georg Simmel*, «Schopenhaueriana 3», Lecce 2010.

A heresia de Simmel é, portanto, seu schopenhauerismo sem pessimismo.

#### 4.4 O fundador da Teoria crítica

O diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e fundador da Teoria crítica, Max Horkheimer (1895-1973), declarou-se marxista e schopenhaueriano ao escrever: «Os dois filósofos que influenciaram de maneira decisiva o nascimento da Teoria Crítica foram Schopenhauer e Marx»<sup>57</sup>.

As mais novas pesquisas sobre os inéditos de Horkheimer provam que o interesse dele pela filosofia de Schopenhauer não se limita somente à última fase de seu pensamento – ou seja, a fase da *Dialética do Esclarecimento*, que é caracterizada pela perda das ilusões messiânicas do marxismo frente às dramáticas lições da história e pela tendência pessimista – mas permanece constante em todo seu itinerário intelectual, desde o ano de 1913, no qual o jovem Horkheimer descobriu os *Aforismos para Sabedoria de Vida*,<sup>58</sup> sua primeira leitura filosófica. Não pode ser só um acaso se Horkheimer – o qual tinha os retratos de Marx e de Schopenhauer no seu escritório de Diretor do Instituto de Frankfurt – no seu discurso inaugural citou Schopenhauer e sua filosofia que definiu «pessimista e benevolente»<sup>59</sup>. Nem pode ser esquecido que também na *Dialética do Esclarecimento*, Schopenhauer, o «metafísico da compaixão», está

---

57 M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Rede und Vorträge 1942-1970*, hrsg. von W. Brede, Frankfurt a. M., 1972, p. 162, e depois em *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Schmidt u. G. Schmid Noerr, 10 Bde., Frankfurt a. M., 1985-1996, Bd. 8, p. 336.

58 A. Schopenhauer, *Aforismos para a sabedoria na vida*, Trad. de Jair Barbosa, São Paulo 2002.

59 M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 3, p. 25.

em contraposição com o sadismo dos donos fascistas do mundo<sup>60</sup>. Na última fase do pensamento de Horkheimer, depois de retornar à Alemanha, Schopenhauer é interpretado como um «clarividente pessimista», que «desmascara todos os ídolos»<sup>61</sup>: ele é um filósofo crítico e não o apologeta do capitalismo, que descreve Georgy Lukács na contemporânea *Destruição da razão*.<sup>62</sup>

E Horkheimer interpreta em sentido social o princípio ético da compaixão, traduzindo-o no princípio marxista da solidariedade entre todos os homens que sofrem. Para ele, a doutrina da compaixão, que identifica na dor e em seu limite o significado profundo da vida da humanidade, pode ser o fundamento de uma ética da sociabilidade e da solidariedade que, por não admitir nem recompensas nem castigos do além, caracteriza-se pela sua laicidade.

O discípulo de Horkheimer, Alfred Schmidt, escreveu que na Teoria Crítica de Horkheimer, Marx representa o *malum physicum* – a desigualdade e a alienação da sociedade capitalista – e Schopenhauer o *malum metaphysicum* – a dificuldade para a humanidade de realizar sua felicidade, seu «mal radical»<sup>63</sup>. Para Horkheimer não é só possível, mas é também necessário reunir, na Teoria crítica da sociedade, a praxe revolucionária do marxismo e a filosofia de Schopenhauer. Portanto, o mote de Horkheimer poderia ser: «pessimista na teoria, otimista na prática»<sup>64</sup>.

A heresia de Horkheimer é sua interpretação de esquerda do pensamento schopenhaueriano.

60 Cf. Th. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro 1985.

61 M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 7, p. 139.

62 Cf. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlim 1954.

63 Cf. A. Schmidt, *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers*, Frankfurt a. M., 2004, pp. 12-13.

64 M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, cit., p. 464.

## 5. OS PAIS FUNDADORES

### 5.1. O fundador da Sociedade Schopenhauer

Paul Deussen (1845-1919) foi o fundador, no ano de 1911, da Sociedade Schopenhauer e, no ano seguinte, do Schopenhauer-Jahrbuch. Foi amigo de Nietzsche e foi o próprio Nietzsche que o aconselhou a ler as obras de Schopenhauer, para convencê-lo a não abandonar os estudos filológicos para dedicar-se à teologia<sup>65</sup>. Mas Deussen estudou teologia e depois filologia, especializando-se no sânscrito e tornando-se o maior especialista europeu da filosofia indiana. E sua interpretação de Schopenhauer, que ele expôs nos *Elementos da metafísica*, é exatamente um sincretismo de schopenhauerianismo, cristianismo e budismo. Schopenhauer é para ele o «philosophus christianissimus», uma vez que sua ética, com os preceitos do amor e da compaixão, coincide exatamente com a ética cristã do amor e da caridade. O ápice da ética schopenhaueriana, o ascetismo que leva à negação da vontade, é comum, tanto ao budismo, que o chama de nirvana, quanto ao cristianismo, que o chama de santidade. Por isso, a doutrina de Schopenhauer possui valor universal e Deussen pôde escrever: «O sistema de Schopenhauer, com o tempo, vai ser transformado em alguns pormenores pelo progresso infinito da ciência empírica, mas na sua totalidade nunca poderá envelhecer e permanecerá como patrimônio inalienável da humanidade»<sup>66</sup>.

---

65 Cf. P. Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 1912, pp. 13-19, tradução italiana em *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 549-554.

66 P. Deussen, *Elemente der Metaphysik*, Aachen 1877, p. 169, tradução italiana parcial em *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 555-575: 555.

## 5.2. O defensor da Sociedade Schopenhauer

Hans Zint (1882-1945) foi presidente da Sociedade Schopenhauer nos anos difíceis da ascensão de Hitler ao poder. Ele, judeu, socialista e pacifista, era um magistrado e opôs-se à exposição da suástica no seu tribunal. Por isto foi perseguido e teve que renunciar à direção da Sociedade Schopenhauer no ano de 1936. Seu mérito consiste na defesa da autonomia da Sociedade contra as instrumentalizações políticas. No caso de Nietzsche as tentativas de instrumentalização tiveram sucesso. E Hitler, visitando o Arquivo Nietzsche no ano 1934, declarou-se discípulo de Nietzsche. No caso de Schopenhauer a Sociedade conservou sempre uma relativa autonomia frente à política<sup>67</sup>.

Zint escreveu um livro com o título *Schopenhauer como experiência de vida*, que é um álbum de família do schopenhauerianismo e da escola de Schopenhauer. Ele definiu o encontro com Schopenhauer como «um encontro espiritual único, que se funde na substância da existência pessoal e na vida íntima mais própria, e que nunca poderá ser esquecido»<sup>68</sup>. Por essa razão ele concebeu a Sociedade Schopenhauer com todas as características de uma instituição religiosa.

## 5.3. O pesquisador e o schopenhaueriano

Na discutível e discutida personalidade de Arthur Hübscher (1897-1985), que foi o líder da Sociedade Schopenhauer por quase 50 anos, (1937-1983) há dois aspectos que se fundem e confundem-se: o pesquisador e o schopenhaueriano. Como es-

67 Cf. F. Ciraci, *In lotta per Schopenhauer. La «Schopenhauer-Gesellschaft» fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica*, «Schopenhaueriana 6», Lecce 2011.

68 H. Zint, *Schopenhauer als Erlebnis*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 1938, p. 95. Tradução italiana *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 576-612.

creveu Rudolf Malter, seu itinerário intelectual foi: «uma estrada na direção de Schopenhauer e com Schopenhauer»<sup>69</sup>.

Como autor das edições das obras, das cartas, dos manuscritos, dos colóquios e da bibliografia de Schopenhauer<sup>70</sup> ele forneceu uma grande contribuição aos estudos schopenhauerianos, embora suas edições de Schopenhauer não sempre sejam completas e corretas de um ponto de vista filológico. Além disso, achando que assim seria fiel às polêmicas de Schopenhauer contra os professores de filosofia e contra a filosofia acadêmica, ele fechou as portas da Sociedade Schopenhauer aos professores e aos pesquisadores universitários, com o resultado de retardar e atrasar a pesquisa científica, que concentrou em suas mãos.

Em relação ao nazismo, Hübscher, que foi membro do partido e depois foi desnazificado, tinha uma posição ambígua<sup>71</sup>, conseguindo, todavia, proteger a autonomia da Sociedade Schopenhauer frente às ingerências mais graves do poder político.

Contudo, a personalidade de Hübscher não pode ser esquecida ao se tratar da escola de Schopenhauer.

---

69 R. Malter, *Arthur Hübschers Weg zu Arthur Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 1985, p. 279.

70 Cf. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, 7 Bde., Leipzig 1937-1941; A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966-1975; A. Schopenhauer, *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971; A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bonn 1978; A. Hübscher, *Schopenhauer-Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.

71 Cf. F. Ciraci, *In lotta per Schopenhauer. La «Schopenhauer-Gesellschaft» fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica*, cit., pp. 131-255.

## 6. AS MULHERES DA ESCOLA DE SCHOPENHAUER

Por fim, é preciso lembrar um último aspecto que a primeira vista pode parecer desconcertante: a presença de numerosas mulheres na escola de um filósofo que foi considerado misógino. Trata-se de um filão de pesquisa ao qual já tive a oportunidade de oferecer uma primeira contribuição<sup>72</sup> e que, através dos estudos que uma jovem pesquisadora da Universidade do Salento, Marilena Passabì, está revelando cada vez mais a existência de uma corrente feminista na escola de Schopenhauer em sentido lato. Uma corrente que, se considerarmos as ideias de Schopenhauer sobre as mulheres, não podemos senão denominá-la herética.

---

72 Cf. D. M. Fazio, *Richard Wagner e as mulheres da escola de Schopenhauer*, in *Labirintos da filosofia. Festschrift aos 60 anos de Osvaldo Giacoia Jr.*, A. Muniz Garcia e L. Angioni org., Campinas 2014, pp. 191-209.

# O ATEÍSMO DE PHILIPP MAINLÄNDER: EFEITOS COLATERAIS DO CONCEITO DE DEUS

Fabio Ciraci<sup>1</sup>

Tradução: Maria Eugenia Verdaguer

## ABSTRACT

*Nos últimos anos, a vida e a obra de Philipp Batz, conhecido como Mainländer (1841-1876), têm sido objeto de estudos especializados<sup>2</sup> no âmbito das pesquisas sobre a Escola de Schopenhauer. No interior do que se considera a escola lato sensu, e ao lado de Julius Bahnsen e de Eduard von Hartmann, as atuais pesquisas incluem Mainländer entre os chamados pensadores metafísicos, ou seja, “os que, a partir de premissas schopenhauerianas, construíram metafísicas diferentes daquelas do mestre”.<sup>3</sup> No presente ensaio, após delinear brevemente um perfil biográfico do autor, descreveremos a metafísica da entropia mainländeriana, demonstrando que ela é uma forma de teofania negativa na qual a introdução do conceito de deus<sup>4</sup> só é possível*

---

1 Fabio Ciraci é professor da Universidade de Salento, Lecce, Itália.

2 Entre os principais trabalhos sobre Mainländer, sugerimos: L. Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein – Ende der Angst*, Haffmans, Zürich, 1981, Kap. 6, p. 243 e ss.; W. H. Müller-Seyfarth, *Metaphysik der Entropie. Philipp Mainländers transzendente Analyse und ihre ethischmetaphysische Relevanz*, Van Bremen, Berlim 2000; F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Milão 2000, p. 709 e ss. Por fim, indicamos F. Ciraci, *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2006.

3 Em relação à categoria historiográfica e à história do conceito, cf. Domenico M. Fazio, *I Contesti*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Pensa MultiMedia, Lecce 2009, pp. 13-212. A citação encontra-se na página 72.

4 Utilizaremos *deus* com letra minúscula, dado que Mainländer não se refere a um Deus pessoal, como o judaico-cristão, mas a uma essência impessoal à qual não se pode atribuir nenhum nome próprio.

em função da reabilitação das provas tradicionais da sua existência. Por fim, analisaremos os “efeitos colaterais” gerados por tal introdução, a qual leva obrigatoriamente a uma forma de “nihilismo místico” e a uma “filosofia da história”.

## VIDA E PENSAMENTO

Philipp Batz nasce em Offenbach am Main, um subúrbio industrial ao sul de Frankfurt, no dia 5 de Outubro de 1841, em uma rica família de comerciantes. Último dos cinco filhos de Georg Batz e Luise Seib, ele era, como seus irmãos, fruto de um casamento de interesses. Como o próprio Mainländer escreveu: «Nós não somos filhos do amor, mas da violência carnal conjugab»<sup>5</sup>. Obedecendo ao pai, Mainländer formou-se como contador e, para ampliar os seus conhecimentos linguísticos, foi para a Itália. Ficou cinco anos em Nápoles, onde trabalhou, de 1858 a 1863, em um banco. Lá ele cultivou o seu amor pela poesia e frequentou a alta sociedade. Este foi, com certeza, o período mais feliz da sua breve existência, no qual se inserem as suas duas principais leituras filosóficas: poucos meses após ter chegado a Nápoles, Mainländer leu o *Tractatus Theologicus-Politicus* de Espinosa<sup>6</sup> e, ainda na cidade partenopeia, em fevereiro de 1860, descobriu

5 Cf. W. Rauschenberger, *Philipp Mainländer*, «Schopenhauer-Jahrbuch», n. 18, 1931, pp. 229-245: 229.

6 Kaum war ich sechs Monate in Neapel, als ich mir den Spinoza kaufte und mit Heisshunger verschlang. [...] Ich war siebzehn Jahre alt, und wie muss ich das Walten des Schicksals darin verehren, dass diese Abhandlung des grossen Mannes die erste philosophische Schrift war, die mir in die Hände fiel [Fazia só seis meses que eu estava em Nápoles quando comprei o livro de Espinosa e o li com grande voracidade. [...] Eu tinha dezessete anos e tenho que agradecer a minha boa sorte pelo fato de o tratado do grande homem ter sido o primeiro livro de filosofia que chegou às minhas mãos].

a obra-prima de Schopenhauer<sup>7</sup>, com cuja filosofia ele se identificou imediatamente, tornando-se um seu convicto seguidor.

Quando, depois de cinco anos, voltou para Offenbach, passou a dedicar-se aos negócios da família, mas, no fundo, nunca abandonou as suas duas paixões, às quais continuou a se dedicar exclusivamente: os estudos filosóficos e o exército, no qual desejava ingressar desde que tinha catorze anos, a fim de pôr-se ao serviço da pátria. É nesse período que Mainländer, após ter se inspirado na filosofia schopenhaueriana e ter abraçado o seu pessimismo, alimenta o seu lado romântico com a leitura de obras dos místicos medievais, como os escritos de Eulero e de Plotino, o *De divisione naturae* de Escoto Erígena, a *Theologia Deutsch*, do Anônimo de Frankfurt, assim como as obras de Angelo Silesio e de Meister Eckhart. E é à luz do emanacionismo e do método apofático da mística medieval que Mainländer propõe uma relei-

---

7 Im Februar 1860 kam dann der grosse, der bedeutungsvollste Tag meines Lebens. Ich trat in eine Buchhandlung und, durchblätterte die frisch aus Leipzig eingetroffenen Bücher. Da finde ich SCHOPENHAUERS Welt als Wille und Vorstellung. SCHOPENHAUER? Wer war SCHOPENHAUER? Den Namen hatte ich noch nie gehört. Ich blättere in dem Werke, ich lese vom Verneinen des Willens zum Leben, finde zahlreiche mir bekannte Citate in einem Texte, der mich traumbefangen macht. Ich vergesse meine Umgebung und versinke. Endlich sage ich: »Was kostet das Buch?« »6 Dukaten.« »Hier ist das Geld.« – Ich ergreife meinen Schatz, und stürze wie ein Verrückter aus dem Laden nach Hause, wo ich den ersten Band in fieberhafter Hast aufschnitt und von vorne zu lesen anfang. Es war heller Tag, als ich aufhörte; ich hatte die ganze Nacht in einem fort gelesen. – Ich erhob mich und fühlte mich wie neu geboren [No mês de Fevereiro de 1860 se deu o dia mais importante da minha vida. Entrei numa livraria e comecei a folhear alguns livros que haviam chegado há pouco de Lúpsia. Encontrei *O mundo como vontade e como representação*, de Schopenhauer. Mas quem era Schopenhauer? Nunca ouvira o seu nome. Folhiei a obra, li sobre a negação da vontade de viver, achei, no texto, numerosas citações que eu já conhecia, que me fizeram sonhar. Esqueci o mundo ao meu redor e mergulhei na leitura. Por fim, disse: - Quanto custa o livro? - Seis ducados – Eis o dinheiro! -. Peguei o meu tesouro e corri para casa, onde, com pressa febril, cortei o primeiro volume e comecei a lê-lo desde o início. Já era dia quando parei. Tinha lido a noite inteira sem parar. – Levantei e senti que havia renascido]».

tura da filosofia de Schopenhauer. Não por acaso, Theodor Lessing definirá a obra de Mainländer como «uma intrincada mistura de pessimismo e doutrinarianismo [...], talvez o mais radical sistema de pessimismo que a filosofia conhece»<sup>8</sup>.

No dia do 24º aniversário de Mainländer, chega a inesperada notícia da morte de sua mãe, à qual ele era muito apegado. Como não suportava mais trabalhar com o pai e sentia uma forte necessidade de ser autônomo, conseguiu, graças ao fato de conhecer muitas línguas estrangeiras, um emprego como correspondente em um banco de Berlim, em 1868. Para aprofundar os seus conhecimentos sobre a filosofia schopenhaueriana, começou a estudar, nesse período, a *Crítica da razão pura* de Kant<sup>9</sup>, mas sempre com a intenção de conciliar a teoria de Schopenhauer com a própria visão religiosa e moral do mundo e com o seu *Sehnsucht* da morte: «An Schopenhauer schloss ich mich immer enger an. In einer begeisterten Stunde gelobte ich: Ich will dein Paulus sein, und ich habe mein Wort gehalten»<sup>10</sup>.

Após várias tentativas frustradas de ingressar no exército por causa da forte miopia, no dia 6 de Abril de 1874, Mainländer

---

8 Theodor Lessing, *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche in moderne Philosophie*, München, 1906, in *Die modernen Pessimisten als décadents. Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, hrsg. v. W. H. Müller-Seyfarth, Würzburg, 1993, p. 80.

9 « Ich hatte das Gefühl, dass ich vor einer Goldgrube stände, aber ich sah kein Gold», Traduzido em Português: «Tive a sensação de deparar-me com uma mina de ouro, mas não via ouro algum», in *Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilung aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen* (1898), in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Bd. 111, e in *Die modernen Pessimisten als décadents – Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, pp. 93-113: p. 102.

10 «Abraço de maneira sempre mais estreita o pensamento de Schopenhauer. Em um momento em que me senti realmente entusiasmado, jurei: quero ser o teu Paulo. E mantive a promessa», Ibidem.

conseguiu, finalmente, realizar o seu sonho de tornar-se soldado, sendo recrutado como couraceiro voluntário em Halberstadt. Foi durante o período militar que Mainländer começou a sistematizar o trabalho que havia iniciado durante um período em Berlim, completando e corrigindo a sua *Philosophie der Erlösung* (*Filosofia da redenção*). Assim que finalizou a redação da primeira versão da obra, Mainländer, coerente com os próprios princípios filosóficos, foi à tumba da mãe e jurou: « *Virginität bis zum Tode* [Virgem até a morte]». Além disso, impulsionado pelo fervor patriótico, acabou assinando a obra com o pseudônimo Mainländer, ou seja, *habitante do Meno*<sup>11</sup>, quase sublinhando os próprios laços com a terra de origem.

Depois de um ano, tendo abandonado o exército e, junto com ele, a ilusão de encontrar patriotas e prosélitos para a sua filosofia, Mainländer se dedicou de corpo e alma à revisão da sua obra, corrigindo algumas partes. Os capítulos que foram excluídos na versão definitiva da obra, verdadeiros ensaios autônomos, seriam reunidos posteriormente pela irmã, Minna Batz, dando vida ao segundo volume póstumo da obra<sup>12</sup>.

Para Mainländer, a sua *filosofia da redenção* não deveria representar somente a construção ideal de um sistema filosófico, mas se tornar, sobretudo, um programa de vida a ser concretizado: « *Meine theoretische That ist getan. Die praktische ist eingeleitet.*

---

11 «Para este trabalho sou Philipp Mainländer e quero que assim seja até a morte e por todo o tempo que há de vir», In: Ph. Mainländer, *Die Macht der Motive* in Id., *Schriften*, 4 Bde., Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1999, Bd. IV, p. 367.

12 Sobre a atormentada relação de colaboração entre Philipp Batz-Mainländer e a sua irmã Minna, remeto a F. Ciraci, *Neuen Brief von Minna Batz-Melancholia-Mainländer und die Veröffentlichung des zweiten Bandes der Philosophie der Erlösung*, In: *Neuen Brief von Minna Batz-Mainländer an Otto Horth (1878)*, hrsg. im Auftrag des Vorstandes der Internationalen Philipp Mainländer-Gesellschaft v. W. H. Muller-Seyfarth u. T. Regehly, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 9-28.

Sie wurde von Dämon *unbewusst* begonnen»<sup>13</sup>. Como afirma Franco Volpi, «O filósofo de trinta e quatro anos apresentava [...] a suma do próprio pessimismo e defendia, como solução para todos os problemas do universo, o suicídio»<sup>14</sup>. Solução esta que, aliás, foi levada a cabo de forma radical e com teutônica coerência pelo seu próprio teorizador, na mesma noite em que recebeu, em casa, o primeiro exemplar de sua obra. No dia 31 de Março de 1876, Mainländer recebeu o primeiro exemplar da *Philosophie der Erlösung* e sentiu que não tinha mais objetivos na vida. Na passagem do dia 31 de Março para o dia 1º de Abril de 1876, deu fim à própria existência, enforcando-se em uma viga do teto.

### **TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA: ANTES, DURANTE E APÓS A MORTE DE DEUS**

A *Philosophie der Erlösung* é uma obra sistemática dividida nos clássicos seis livros (*Teoria do conhecimento, Física, Estética, Ética, Política e Metafísica*), aos quais se acrescenta, seguindo o modelo de *O mundo como vontade e como representação*, um apêndice crítico sobre as filosofias kantiana e schopenhaueriana.

Mainländer define a sua filosofia como uma filosofia imanente, indicando assim o seu desejo de fundamentar cientificamente a sua análise a partir do mundo empírico. Uma exigência que logo será abandonada a favor de uma fundação metafísica de matriz místico-religiosa. Antes de mais nada, Mainländer determina que na «região do imanente [*immanentes Gebiet*]», tal como ele chama o mundo empírico, é possível obter experiência apenas de

---

13 «A minha ação *teorética* está concluída. A *prática* está encaminhada. Ela vai ser iniciada pelo gênio *inconsciente*», Ph. Mainländer, *Die Macht der Motive*, cit., p. 346.

14 F. Volpi, *Un pensatore ottocentesco da poco riscoperto*, Mainländer. *Una filosofia da suicidio*, «La Repubblica», 7 Abril 2001, p. 46.

elementos individuais e em movimento. Para sermos mais precisos, Mainländer afirma que «*Wille zum Leben* ist eine Tautologie und eine Erklärung; denn das Leben ist vom Willen nicht zu trennen, selbst nicht im abstraktesten Denken. Wo Wille ist, da ist Leben und wo Leben Wille»<sup>15</sup>. Tudo o que existe e que nós conhecemos é, portanto, *ser em movimento* [*Bewegung*]: «Dem Willen zum Leben ist also die Bewegung wesentlich; sie ist sein einziges echtes Prädicat<sup>16</sup>, und an sie müssen wir uns halten, um den ersten Schritt in der Physik machen zu können»<sup>17</sup>.

Mainländer estabelece, então, a tríplice equação *vontade de vida = vida = movimento*, pondo em prática a sua revisão real-empirista da vontade schopenhaueriana. A Vontade é a essência metafísica do mundo, mas é sempre associada ao devir. Com Schopenhauer, o pensador de Offenbach afirma a unicidade do princípio imanente com o mundo do devir, o *Wille*, do qual as forças da natureza não passam de objetivações. Interpretando em sentido energético o conceito de vontade, tal como fez o schopenhaueriano Julius Bahnsen, Mainländer também afirma que todas as forças são manifestações de vontades individuais, violando assim o preceito schopenhaueriano segundo o qual a Vontade metafísica é única. Além disso, inspirando-se nos estudos da termodinâmica de Hermann von Helmholtz e na teoria da entropia de Rudolf

---

15 «vida e movimento são conceitos intercambiáveis porque onde há vida, há movimento e vice-versa, e que uma vida sem movimento não poderia ser concebida pelo pensamento humano», Ph. Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, (daqui em diante *Ph. d. Erl.*, volume em algarismos romanos, página em algarismos arábicos) in *Schriften*, cit., Bd. 1, I, 49.

16 Cf. W. H. Müller-Seyfarth, *Metaphysik der Entropie*, VanBremen Verlagsbuchhandlung, Berlim 2000, p. 54.

17 «à vontade de vida o movimento é essencial; ele é o seu singular e verdadeiro predicado, e nós temos de nos entregar a ele para podermos dar os primeiros passos na física», *Ph. d. Erl.*, I, 49-50.

Clausius<sup>18</sup>, o jovem pensador interpreta o conceito de *Wille* em sentido energético-individualístico, defendendo a realidade numérica e individual de cada vontade/força. Até este ponto, o que temos é uma análise do reino da imanência.

Todavia, ao sistema real-empírico das vontades individuais, consideradas como esferas de energia, Mainländer contrapõe uma metafísica clássica de inspiração mística. Ele interpreta a metafísica em sentido etimológico e aristotélico, ou seja, como ciência *daquilo que está além das coisas presentes na natureza*. De tal maneira, tenta conciliar o pessimismo advindo da luta recíproca entre as vontades na região do imanente com o otimismo da região do transcendente: aquela do ser primigênio, ou seja, deus, *anterior* ao mundo do devir, e aquela do nada absoluto, *posterior* a ele.

Diversamente de Schopenhauer – para o qual não existe nenhuma divindade, nem no mundo, nem além do mundo –, Mainländer distingue, antes de mais nada, o princípio imanente à realidade, a vontade, e tudo aquilo que transcende do mundo, deus, identificando-o com a unidade do ser. Para Mainländer, deus é a unidade primigênia que já existia antes da criação do mundo e que repousava em uma imobilidade absoluta. Nós só podemos hipotizá-la como causa do mundo – escreve o filósofo – e imaginá-la na sua absoluta imobilidade, mas não “capturá-la” racionalmente, visto que só temos experiência do devir e do que é múltiplo, ou seja, de vontades individuais em movimento.

Para Mainländer, portanto, *deus* é o nome que nós atribuímos ao ser, concebido como unidade impessoal originária, acabada e total, além da qual não há nada. A unidade de deus é a

---

18 Para aprofundar a relação entre as duas teorias de H. v. Helmholtz e Mainländer, cf. F. Ciraci, *Verso l'assoluto nulla*, cit., pp. 85 ss. Para Rudolf Clausius, teorizador da lei termodinâmica da entropia, cf. Id., pp. 158-161.

unidade do ser, semelhante à *esfera* de Parmênides, fechada em si mesma e imóvel. Uno, eterno e incriado, o ser representa a condição para a realização do devir do mundo e para a existência de toda vontade individual. Todavia, a essência de deus «tornou-se outra», ou seja, o ser se fragmentou, produzindo como resultado o mundo do múltiplo e do devir, determinando um hiato irreparável entre o deus-moribundo (a unidade do ser) e a criatura (o múltiplo). Isso estabelece a impossibilidade de se enunciar o que quer que seja sobre a unidade pré-cósmica, sendo ela *toto genere* diferente da do mundo presente. Como o próprio filósofo escreve no capítulo da *Física* da *Philosophie der Erlösung*:

[...] Aber diese einfache Einheit ist gewesen; sie ist nicht mehr. Sie hat sich, ihr Wesen verändernd, voll und ganz zu einer Welt der Vielheit zersplittert. Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt<sup>19</sup>.

### **O PLANO INCLINADO DO DEVIR: DO SER AO NÃO-SER**

Mainländer defende a tese segundo a qual « Wir haben eben den Zerfall der Einheit in die Vielheit, den Uebergang des transcendenten Gebietes in das immanente, den Tod Gottes und die Geburt der Welt»<sup>20</sup> estão intimamente ligados entre eles. Nasce, en-

---

19 «Esta simples unidade tornou-se; não é mais. Depois da transformação da sua essência, ela se estilhaçou completa e totalmente na direção do mundo do múltiplo. Deus morreu e a sua morte foi a vida do mundo», *Ph.d.Erl.*, I, 108. Cf. Id., II, 237: « Diese Gottheit starb aber, die Welt gebärend [Esta divindade morreu, porém o mundo veio à luz]». Além da declarada influência de Espinosa, em Mainländer é explícito o influxo dos místicos medievais, como o Anônimo de Frankfurt, do qual ele cita algumas passagens relativas à inefabilidade da essência (*Ph. d. Erl.*, II, 236-237).

20 «O estilhaçamento da unidade na multiplicidade, o declínio da região do transcendente a favor da região do imanente, a morte de deus e o nascimento do mundo», *Ph.d.Erl.*, I, 321.

tão, espontaneamente, a pergunta: sob qual fundamento Mainländer pôde estabelecer que o ser gerou o mundo? E, principalmente, por qual motivo deus decidiu se autodestruir, ou seja, por qual razão o ser, perfeito e completo em si mesmo, decidiu não ser?

Começemos por esta última pergunta. No capítulo dedicado à «Metafísica», Mainländer se limita a afirmar que, antes do início dos tempos, a livre vontade de deus deparou-se com a seguinte alternativa: perdurar na sua essência enquanto ser ou decidir não ser. Optando por essa última possibilidade, Deus escolhe livremente, porque onipotente, e necessariamente, porque era a única opção possível. O ser de Mainländer é, para utilizarmos uma expressão heideggeriana, um *ser para a morte* em relação ao qual o nada representa a *pura possibilidade*, já que não está ainda presente, mas é o seu destino, e, ao mesmo tempo, a *possibilidade pura*, já que ela é *toto genere* diversa do ser.

Na realidade, por de trás da obviedade da propensão de deus ao nada, Mainländer oculta uma tese filosófica, ou melhor, o princípio fundamental de todo pessimismo metafísico: «Nichtsein ist besser als Sein [o não-ser é preferível ao ser]»<sup>21</sup>. Na ausência de tal fundamento, para deus qualquer decisão seria indiferente. Ele, justamente enquanto “absolute Ruhe [imobilidade absoluta]”, poderia permanecer imóvel em si mesmo, como a imóvel *esfera* parmenediana, sem qualquer arranhão causado pela mais mínima oscilação ou possibilidade, poderia permanecer centralizado em sua necessidade, imóvel e estável como uma esfera sobre um plano horizontal. Porém, a *esfera* parmenediana de deus, em Mainländer, encontra-se sobre o *plano inclinado* do pessimismo metafísico, segundo o qual o não-ser é preferível ao ser, de maneira que deus não tem outra escolha senão a de deslizar em direção ao nada ab-

---

21 *Ph.d.Erl*, I, 208.

soluto, ao abismo do não-ser, autodestruindo-se. Para explicar a propensão de deus pelo Nada, Mainländer utiliza o léxico do misticismo medieval, afirmando que o ser de deus é um *Übersein*, um “super-ser”, um ser “superabundante”, cuja essência transborda, motivo pelo qual a absoluta imobilidade é questionada pela própria essência de deus, gerando o primeiro impulso, o primeiro movimento.

Neste sentido, como escrevia Jorge Luis Borges no seu *Outras inquisições*, «Sob a influência de Schopenhauer (e talvez sob a dos gnósticos), [Mainländer] imaginou que somos fragmentos de um deus que, no princípio dos tempos, destruiu a si mesmo, ávido de não ser. A história universal é a obscura agonia desses fragmentos»<sup>22</sup>.

A partir dessa perspectiva, a autodestruição, ou seja, *a morte de deus*, se apresenta em seu duplo aspecto: primeiro o moral e, depois, o metafísico, dado que na estrutura do sistema metafísico há, implícita, uma opção ética de fundo, ou seja, a supremacia do não-ser sobre o ser.

*Es ist die schon oben erwähnte Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein oder die Erkenntniß, daß das Leben die Hölle, und die süße stille Nacht des absoluten Todes die Vernichtung der Hölle ist*<sup>23</sup>.

Este é o princípio sobre o qual se baseia a metafísica de Mainländer. O processo entrópico de deus, portanto, se apresentaria como uma espécie de teofania negativa onde a criação do mundo é causada pelo desaparecimento gradual de deus, pela

22 J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milão 2000, cap. «Il Biathanatos».

23 «O conhecimento que o não-ser é preferível ao ser, ou que a vida é um inferno e que a doce e silenciosa noite da morte absoluta é o anulamento deste inferno» *Ph. d. Erl.*, I, 215-216.

transformação do ser no nada, dada a fragmentação do uno no múltiplo. O ocaso da unidade de deus, em tal sentido, constitui a base do tão defendido «wissenschaftlicher Atheismus [ateísmo científico]»<sup>24</sup> de Mainländer. Tal ateísmo é interpretado etimologicamente como ausência progressiva ou como negação gradual da essência de deus no mundo<sup>25</sup>.

Trata-se, todavia, de uma teofania negativa com uma particularidade própria: como Lüdger Lütkehaus observou com grande perspicácia, é como se Mainländer tivesse transformado o dogma cristão da «creatio *ex nihilo*» no especular filosofema da «creatio *ad nihilum*»<sup>26</sup>. Portanto, a divindade mainländeriana não é – como na metafísica emanacionista de Plotino ou como no panteísmo de Espinosa – princípio imanente, presente e constitutivo. Deus não vigia o homem e nem vela pelo seu destino. A divindade pré-cósmica é somente um princípio generativo, a origem, que possui uma finalidade heterônoma em relação a si mesmo: o nada absoluto. A filosofia de Mainländer não é, portanto,

---

24 *Ph. d. Erl.*, I, 103. Cf. também *Ph. d. Erl.*, II, 511: «O ateísmo, como é fundado pela minha doutrina, – pela primeira vez cientificamente – questiona o grande problema do surgimento e do significado do mundo, concomitantemente a uma solução reconciliadora. Ele não reconhece, *antes* deste mundo, outro mundo e nem mesmo *depois*. Este mundo é, segundo a minha doutrina, um singular imenso processo que não é uma repetição, nem pode ter repetições; dado que antes dele existia o *Übersein* transcendente e, depois dele, o *nihil negativum*. E este último não é nenhuma vã afirmação. A dedução disso é totalmente lógica, e tudo na natureza confirma o resultado segundo o qual, justamente, um espírito fraco e trêmulo deveria ruir, apesar de o sábio tremer, no fundo, só de alegria até então. Nada será mais, nada, nada, nada! – Oh, que olhar sobre o vazio absoluto!».

25 Eduard von Hartmann julgara severamente o suposto ateísmo científico mainländeriano: «O evangelho de Mainländer, segundo o qual Deus estaria morto, não é, como ele pensou, a primeira forma de ateísmo cientificamente fundada, mas sim uma absurdidade metafísica e uma blasfêmia religiosa», E. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, 2 Bde., Leipzig 1899/1900, rist. an. Darmstadt 1969, Bd. II, p. 532.

26 L. Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein – Ende der Angst*, Haffmans, Zürich 1999, cap. 6, pp. 243-263: 249.

assimilável a uma forma de panteísmo, nem de emanacionismo. Não obstante todo o a-historicismo metafísico schopenhaueriano, a filosofia mainländeriana é, acima de tudo, uma filosofia da história<sup>27</sup> que parte de uma fenomenologia própria: ser – devir – nada/Sein-Werden-Nichts. Nesse sentido, Mainländer pertence àquela geração de filósofos pós-hegelianos que reagiram ao hegelianismo, procurando em Schopenhauer um antídoto contra o otimismo e o racionalismo. Uma prova disso pode ser reconhecida na presença de traços do nacionalismo fichtiano, do qual Mainländer era partidário e que é totalmente ausente em Schopenhauer. Um nacionalismo que, inspirado em Ferdinand Lassalle, vê o povo alemão como guia do destino da humanidade e que interpreta o socialismo como instrumento de redenção da humanidade no seu caminho rumo ao não-ser<sup>28</sup>.

Na sua transição para o nada, dada a sua onipotência, deus não pôde se aniquilar instantaneamente, mas teve que, em primeiro lugar, limitar a sua potência de maneira gradual e progressiva: um processo de autolimitação presente inclusive no onipotente *Eu fichtiano*, o qual, para se reconhecer, precisa de um não-Eu criado através de um processo de cisão e de limitação da sua própria essência. Sempre baseado em uma dialética que se aproxima muito daquela idealística, Mainländer afirma que para passar ao nada absoluto, o ser precisa tornar-se, vir a ser. O devir é, em outras palavras e numa linguagem hegeliana, o termo médio entre ser e nada. Da originária essência divina, no mundo imanente,

27 Cf. F. Ciraci, *Philipp Mainländer e la fine della storia*, «Thauma», 2009/III, pp. 135-162.

28 Cf. M. Gerhard, *Politik des Pessimismus – Pessimismus der Politik oder Philipp Mainländer und Die sociale Aufgabe der Gegenwart*, in *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. M. Köfler, Internationale Mainländer-Studien, Bd 1/08, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 65-82. F. Ciraci, *Il socialismo utopico regressivo di Mainländer*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, 3. vol., Congedo, Galatina 2008, vol. III, tomo I, pp. 133-164.

não ficou nada a não ser o primeiro impulso que permeia e conforma toda existência, traduzindo-se em movimento: o movimento do ser em direção ao nada.

O mundo, portanto, é o instrumento do suicídio divino, um ponto de passagem para a redenção, a *via crucis* em direção ao nada absoluto. Aqui podemos identificar, também, uma espécie de fenomenologia hegeliana do espírito que, a partir da vida romaneada da consciência infeliz, conduz de maneira ascendente ao Espírito Absoluto. Todavia, a fenomenologia mainländeriana não se realiza hegelianamente mediante a entidade suprema do Espírito Absoluto da História, mas se encerra com o *nihil negativum*: uma espécie de Buddha risonho que alcança o nirvana ou, talvez, a imaterial potência do Espírito Santo<sup>29</sup>.

Seguindo a mesma linha de Schopenhauer, Mainländer procura conciliar a doutrina budista<sup>30</sup> com a do Cristianismo Primitivo<sup>31</sup>, identificando uma raiz comum na esotérica doutrina do pecado original: a existência é pecado. Tanto é assim, que a *filosofia da redenção* prevê uma espécie de ascese cósmica que, a partir do ser, alcança schopenhauerianamente o *nirvana*, passando como um Cristo pelo calvário pecaminoso do mundo<sup>32</sup>. A vida é, portanto, um *vale de lágrimas* permeado de dor e sofrimento, marcado pela luta de todos contra todos, dominado pelo mal. Se a vida é vontade, então a redenção será o aniquilamento de tal vontade<sup>33</sup>.

29 *Ph. d. Erl.*, II, *V Essay* «Das Dogma der Dreieinigkei», 202: «O Espírito Santo é a via de Deus na direção do não-ser».

30 *Ph. d. Erl.*, II, *IV Essay* «Der Buddhismus», 71-188.

31 *Ph. d. Erl.*, II, *V Essay* «Das Dogma der Dreieinigkei», 189-232.

32 *Ph. d. Erl.*, II, *V Essay* «Das Dogma der Dreieinigkei», 198: «Deus existiu antes do mundo sozinho. Cristo, o mundo, existe agora, sozinho».

33 *Ph. d. Erl.*, I, 335: « « Aber auf dem Grunde sieht der immanente Philosoph im ganzen Weltall nur die tiefste Sehnsucht nach absoluter Vernichtung, und es ist ihm,

É por isso que, com Schopenhauer, Mainländer define a vontade como coisa em si e origem do nosso sofrimento e propõe um caminho que leva ao nada; um nada que é a verdadeira divindade, o verdadeiro redentor do mundo, o libertador que desvencilha cada criatura do grilhão da existência e da dor.

Diversamente, porém, do deus judaico-cristão, o de Mainländer é um deus impessoal que não se faz presente. Não se trata, como no caso dos gnósticos, de um *deus absconditus*, imanente e inefável, mas de uma divindade impessoal que transcende o mundo porque já se encontra em uma fase de declínio e que, portanto, se revela nos efeitos, através do movimento, mas permanece ausente. Por outro lado, é uma divindade para a qual, ao contrário do Deus de Pascal, não é suficiente transmitir o movimento ao mundo, desvinculando-se dele com um chute, para tornar-se o espectador de uma aposta moral totalmente humana. A divindade de Mainländer contamina continuamente o mundo. Ela é conflagrada como uma espécie de Big Bang cósmico, cujo impulso se dissipa no tempo e se consuma com sua corrida em direção ao abismo do *nihil negativum*. Neste sentido, diversamente de Schopenhauer, a vontade não se identifica mais com o *Wille zum Leben*, o seu objetivo não é mais o de se perpetuar no infinito; ela é, ao contrário, *Wille zum Tode*, vontade de morte, cujo destino ninguém pode evitar. E o mundo é somente um obstáculo a ser removido no caminho que leva ao nada.

---

als höre er deutlich den Ruf, der alle Himmelssphären durchdringt: Erlösung! Erlösung! Tod unserem Leben! und die trostreiche Antwort darauf: ihr werdet Alle die Vernichtung finden und erlöst werden. [Mas no fundo, o filósofo imanente vê em todo o universo o mais profundo desejo de um absoluto aniquilamento e é como se ouvisse claramente a invocação se erguer por todas as esferas celestes: – Redenção! Redenção! Morte à nossa vida! – e a consoladora resposta a ela: – todos vocês encontrarão o aniquilamento e serão redimidos]».

## PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Mainländer reconhece que

Die Dinge an sich liegen mithin nie in einer Causalitätsreihe, und ich kann nach der Ursache des Seins eines Dinges an sich weder an der Hand des Causalitätsgesetzes, noch an der Hand der allgemeinen Causalität fragen<sup>34</sup>.

Faltaria estabelecer, então, como fez Mainländer para determinar que o mundo foi gerado pela morte de deus. Ou melhor, como pôde Mainländer assegurar que deus, o ser primigênio e transcendente, é a causa do mundo imanente do devir?

A cadeia causal é uma sequência de fenômenos à qual as coisas em si se subtraem kantianamente, dada a própria definição ontológica e epistemológica. Além disso, o *scire per causas* é um processo infinito, escreve Mainländer, que não leva a nenhuma origem e não conduz a nenhum fim. Schopenhauer havia elaborado a sua confutação kantiana das provas da existência de deus e, em particular, concordava com Kant, seja no que diz respeito à confutação da prova cosmológica, em base à qual seria impossível atribuir os efeitos do mundo a deus como causa primeira da criação, seja no que diz respeito à confutação da prova ontológica, em base à qual o ser real de deus não derivaria da sua existência lógica, com o risco de se enredar nas antinomias da razão.

Mainländer, ao contrário, reabilita, tacitamente, todas as provas clássicas da existência de deus, justamente a partir da prova ontológica. Para Mainländer, existe um nexo causal diferente da causa-efeito física, o qual estabelece com necessidade a relação

---

34 «As coisas em si jamais se encontram em uma cadeia causal e eu não posso perguntar pelo motivo de ser de uma coisa em si a partir da lei da causalidade, nem em virtude da causalidade gerada», Ph. Mainländer, *Ph. d. Erl.*, I, 25.

entre diversos fenômenos no tempo. Ele distingue o princípio de razão *fiendi* de Schopenhauer da relação de derivação *genética*: entre duas vontades individuais se interpõe um nexó dinâmico de potência-ato, de clara reminiscência aristotélica, que Mainländer denomina *cadeia de evolução*<sup>35</sup>. Para Mainländer, todo ato de uma vontade individual deriva de uma única e específica potência, em virtude do seu caráter particular; assim como, por exemplo, um grão de trigo pode gerar somente uma espiga de trigo e nunca uma abóbora<sup>36</sup>. Portanto, percorrendo em sentido contrário as cadeias de evolução, pode-se chegar à unidade daquele deus que já pereceu.

Transgredindo as prescrições de Kant, Mainländer aplica, portanto, ao mundo do devir, o princípio de *geração* das cadeias de evolução para encontrar a origem das mesmas na divindade pré-cósmica primigênia. Além disso, contrariamente ao que Kant havia demonstrado em sede crítica e que Schopenhauer havia confirmado em sua *Dissertação*, Mainländer repristina a demonstração ontológica de deus a partir do postulado de Espinosa, segundo o qual toda *existentia* supõe, ao mesmo tempo, uma *essentia*<sup>37</sup>. É por

35 *Ph. d. Erl.*, I, 26.

36 *Ph. d. Erl.*, I, 26: «Talvez exista um meio para se poder penetrar no passado da coisa? O já citado nexó entre a semente e a planta responde afirmativamente à pergunta. A razão pode produzir cadeias de evolução, as quais são *quase totalmente uma outra coisa* em relação às cadeias causais. Estas surgem com a ajuda da causalidade, as outras com a ajuda do tempo. As cadeias causais são a efetividade encadeada não de uma, mas de muitas coisas; as cadeias de evolução, ao contrário, tem a ver com o ser de uma única coisa em si e com as suas modificações. Tal resultado é muito importante [o grifo é meu].»

37 «Deste conhecimento positivo de que a simples unidade existira, deriva um outro, muito importante, que a simples unidade devia possuir uma determinada *essência*, dado que toda *Existentia* prevê uma *Essentia*, e é simplesmente impensável que uma simples unidade tivesse existido, mas que fosse por si mesma sem essência, ou seja, que não tivesse sido *nada*. Mas da essência, da *Essentia* de deus, assim como da sua *Existentia*, nós não temos a mínima representação. Tudo aquilo que compreendemos e conhecemos no mundo como essência de cada coisa está ligado ininterruptamente ao movimento e repousava em deus», *Ph. d. Erl.*, I, 320. Cf. B. Spinoza, *Ethica more geometrica demonstrata*,

isso que, para Mainländer, «Die Existenz war das dünne Fädchen, welches den Abgrund zwischen immanentem und transcendentem Gebiete überbrückte, und an sie haben wir uns zunächst zu halten [a *existência* é o fio sutil que estabelece uma ponte sobre o abismo existente entre a região do imanente e a do transcendente, e é nisso que devemos, antes de mais nada, prestar atenção]»<sup>38</sup>.

---

(1677), tr. it. di S. Giametta, a.c. di G. Colli, Bollati Boringhieri, 2002, parte I, Definições, p. 5: «1) Por causa de si entendo aquilo cuja essência implica a existência; ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente [...]», Id., Axiomas, prop. 7, p. 8: «À natureza da substância pertence a existência»; Id., prop. 20, p. 23: «A essência de Deus e a sua existência são a mesma e única coisa».

38 *Ph. d. Erl.*, I, 320: «Wir erkannten, daß diese einfache Einheit, Gott, sich in eine Welt zersplitternd, vollständig verschwand und unterging; ferner, daß die aus Gott entstandene Welt, eben wegen ihres Ursprungs aus einer einfachen Einheit, in einem durchweg dynamischen Zusammenhang steht, und in Verbindung damit, daß die kontinuierlich aus der Wirksamkeit aller Einzelwesen sich erzeugende Bewegung das Schicksal sei; endlich, daß die vorweltliche Einheit existierte. / Die Existenz war das dünne Fädchen, welches den Abgrund zwischen immanentem und transcendentem Gebiete überbrückte, und an sie haben wir uns zunächst zu halten. / Die einfache Einheit existierte: mehr können wir von ihr in keiner Weise prädiciren. Welcher Art diese Existenz, dieses Sein, war, ist uns ganz verhüllt. Wollen wir es dennoch näher bestimmen, so müssen wir wieder zur Negation unsere Zuflucht nehmen und aussagen, daß es keine Aehnlichkeit mit irgend einem uns bekannten Sein hat, denn alles Sein, das wir kennen, ist bewegtes Sein, ist ein Werden, während die einfache Einheit bewegungslos, in absoluter Ruhe, war. Ihr Sein war Uebersein [Sabemos que esta simples unidade, deus, estilhaçando-se no mundo, desapareceu totalmente e pereceu; depois, que o mundo que surgiu de deus, justamente por ter se originado a partir de uma simples unidade, encontra-se, sem exceções, em uma conexão dinâmica e, por isso, em ligação; que o movimento que se reproduz a partir da atividade de cada essência é o destino; enfim, que a unidade pré-cósmica *existiu*. / A *existência* é o sutil fio que estabelece uma ponte sobre o abismo existente entre a região do imanente e a do transcendente, e é nisso que devemos, antes de mais nada, prestar atenção. / A simples unidade existiu: sobre ela não podemos mais nos pronunciar. De que tipo, qual ser fosse essa existência não nos é revelado, mas se quiséssemos estabelecer a coisa mais próxima, deveríamos nos servir, mais uma vez, da negação e afirmar que ela não se parece con nenhum ser conhecido, visto que, todo o ser que conhecemos é ser em movimento, é um *devir*, enquanto a simples unidade não tinha movimento, era totalmente imóvel. O seu ser era super-ser]».

A existência é também o único atributo predicável de deus, dado que ele é *toto genere* diverso do mundo. Para Mainländer, o kantiano uso regulativo da razão<sup>39</sup> nos permite percorrer o tempo ao contrário e imaginar como o mundo foi criado, ou seja, nos permite imaginar *como* se deus possuísse uma vontade e um espírito, por meio de uma relação analógica com o mundo imanente.<sup>40</sup>

Baseando-se, portanto, no método da metafísica pré-kantiana e medieval, Mainländer reabilita a prova ontológica da existência de deus, ignorando Kant e Schopenhauer. Resumindo o que foi exposto até aqui, podemos dizer que para Mainländer a região do imanente, ou seja, o mundo do múltiplo e do devir em que vivemos, foi originada a partir de uma unidade pré-cósmica e que a mesma se chama deus. Tal tese se baseia na possibilidade de percorrer em sentido contrário, do efeito à causa, as cadeias de evolução, ao longo das quais o mundo foi geneticamente gerado. A relação genética entre o mundo imanente e a unidade pré-cósmica divina é confirmada pelo sutil fio da existência que liga geneticamente o reino do múltiplo imanente ao da unidade transcendente. Graças ao uso regulativo da razão, por analogia com o nosso mundo, o homem pode imaginar deus como se ele possuísse vontade e espírito próprios. Todavia, sendo a região do imanente *toto genere* diversa da do transcendente, seguindo o método apofático, Mainländer afirma que podemos definir a simples unidade «só negativamente e, partindo daí, certamente como: inativa, inextensa, indistinta, indivisa (simples), imóvel, atemporal (eterna)»<sup>41</sup>.

39 Sobre o uso regulativo da razão em Mainländer, cf. L. Lütkehaus, *Pessimismus und Praxis. Umriße einer kritischen Philosophie des Elends* (1980), in *Die modernen Pessimisten*, cit., pp. 127-136 e 131-133.

40 *Ph. d. Erl.*, I, 29 e 325.

41 *Ph. d. Erl.*, I, 29. Cf. *Ph. d. Erl.*, I, 319-320: «Wir bestimmten sie, nach den einzelnen Erkenntnißvermögen, negativ als unthätig: ausdehnungslos, unter|schiedslos, unzersplittert, bewegungslos, zeitlos».

Depois de ter reabilitado, com Espinosa, a prova ontológica (*ab existentia esse*), Mainländer, com um único movimento, restabelece também as demais provas da existência de deus. Uma vez que se estabelece que o mundo imanente é o reino do múltiplo e do movimento, cada movimento passa, então, a ter uma causa primeira, ou seja, todo movimento pode ser reconduzido ao primeiro movimento divino (prova cosmológica *ex motu*); existe, de fato, uma *conexão dinâmica* entre todas as vontades individuais, que as move na direção de um objetivo comum<sup>42</sup> (*ex fine*); além disso, as cadeias de evolução, enquanto causalidade baseada na relação potência-ação, nos permitem estabelecer que deus foi a causa primeira (prova cosmológica *ex causa*).

Há, todavia, um último ponto a ser esclarecido, a saber, a questão da autolimitação de Deus que, para se autodestruir, teve que renunciar à própria onipotência. A potência divina primeiro se estilhaçou e depois, em virtude do seu movimento em direção ao nada, foi gradualmente se enfraquecendo. Baseando-se na lei termodinâmica da entropia de Clausius, Mainländer chama tal dissipação progressiva das energias de *lei do enfraquecimento das forças* [*Gesetz der Schwächung der Kraft*]<sup>43</sup>. Segundo o ponto de vista do filósofo, tal processo contém uma evidência empírica própria e, portanto, vale como prova. Nesse sentido, a *lei do enfraquecimento das forças* representa a última e definitiva prova da existência de deus, a *ex gradu*: a força que, gradualmente, vai se enfraquecendo, provém de outra força anterior e maior que, em última instância, nos leva a deus. Em conclusão, o decurso entrópico do mundo,

---

42 Mainländer também distingue uma sua *quádrupla raíz* do princípio de causa: 1. Modificação dos órgãos sensoriais; 2. Ação da coisa em si sobre o sujeito; 3. Causalidade geral, ou seja, a ação recíproca das vontades; 4. Conexão dinâmica entre todas as vontades segundo um objetivo final.

43 *Ph.d.Erl.*, I, 95-97.

demonstrado empiricamente pelo enfraquecimento de todas as forças, não descreve somente *o fim* do mundo, mas também *a finalidade* do mundo: o fado conduz, inevitavelmente, toda força à morte, todo ser ao seu destino de morte.

## EFEITOS COLATERAIS DO CONCEITO DE DEUS: O NIILISMO MÍSTICO MAINLÄNDERIANO

*Uma vez estabelecido que o mundo imanente é gerado e determinado pela morte de deus, Mainländer afirma que a liberdade do homem consiste, precisamente, na sua escolha de antecipar a realização do nada. Na presente conferência, não analisaremos profundamente o conceito de liberdade individual segundo a ética mainländeriana, nem descreveremos detalhadamente as vias de redenção, indicadas por Mainländer, para acelerar o processo entrópico<sup>44</sup>. O que é necessário sublinhar é que, para cada obstáculo que interfere na via do aniquilamento absoluto, Mainländer prescreve um antídoto que o homem pode administrar livremente: à vontade, que impõe o sofrimento produzido pelo desejo, Mainländer opõe o antídoto do conhecimento, ou seja, a compreensão de que o mundo é governado pela vontade de morte; contra o desejo de autorreprodução da espécie por meio da sexualidade, Mainländer prescreve a castidade; à perpetuação da história sob a forma capitalista, baseada no desejo de dominação e na distinção entre classes, Mainländer opõe o Estado socialista, no interior do qual todas as necessidades do homem são satisfeitas e todas as vontades são saciadas e se entorpecem; por fim, para eliminar a vontade, que constitui a coisa em si de cada indivíduo, Mainländer não hesita em prescrever o suicídio.*

Todas as vias da redenção indicadas por Mainländer, mesmo quando prescrevem ao indivíduo um certo ativismo político,

---

44 Sobre o argumento, cf. F. Ciraci, *Die Wege zur Erlösung*. In: *Anleitung zum glücklichen Nichtsein*, Offenbacher Mainländer, Essay-Wettbewerb 2005, Frankfurt am Main 2006.

têm como objetivo principal o aniquilamento. É verdade que o homem é livre, mas somente o é para antecipar a inevitável morte. E é por isso que a filosofia mainländeriana, no que diz respeito à sua finalidade, tem de ser considerada uma filosofia quietista<sup>45</sup>, ou, como diria Nietzsche, um niilismo passivo característico do *último homem*<sup>46</sup>.

A reintrodução do conceito de Deus, apesar de se dar no interior de um sistema filosófico de inspiração schopenhaueriana, dominado, portanto, pelo pessimismo metafísico e moral, na filosofia mainländeriana leva a uma série de efeitos colaterais: ao misticismo e a uma filosofia da história na qual o mal e o sofrimento são justificados pelo fim.

Com efeito, para Mainländer, o sofrimento do mundo é gerado pelo conflito entre as vontades, é justificado em função do movimento entrópico do mundo, e é superado pelo seu aniquilamento no nada absoluto. Nesse sentido, deus se torna garantia do destino e do sentido do mundo. Portanto, servindo-se de uma entidade ultraterrena e transcendente, a filosofia da redenção permanece presa, inevitavelmente, a uma forma de niilismo passivo do qual não consegue se livrar.

45 F. Ciraci, *Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 2009, LXXXX, pp. 179-188. Diferente é a posição de Lütkehaus, que interpreta a filosofia de Mainländer como exemplo de interpretação em sentido ativista da filosofia schopenhaueriana. Cf. L. Lütkehaus, *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*, in *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, hrsg. v. L. Hühn, Ergon, Würzburg 2006, S. 225-238; L. Lütkehaus, *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?*, in D. M. Fazio-M. Koßler-L. Lütkehaus, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, a c. di F. Ciraci, D. M. Fazio, F. Pedrocchi (Schopenhaueriana 1), Pensa MultiMedia, Lecce 2007, pp. 15-34.

46 Cf. G. Campioni, *Der höhere Mensch. Nach dem Tod Gottes*, «Nietzsche-Studien», Bd. 28, Berlin-New York 2000, S. 336-355: «Nietzsche vê em Mainländer como o anúncio da morte de Deus traz consigo, desde o início, a necessidade da morte do homem. A fase final da sociedade, que Mainländer postulava, se aproxima do *último homem* de Nietzsche. Ambos são o resultado de um processo de encolhimento e são caracterizados pela igualdade, pela justiça e pelo amor ao próximo ».

## CONCLUSÃO

Para Nietzsche, o mérito imperecível de Schopenhauer havia sido, sobretudo, o «seu olhar horrorizado sobre um mundo desdivinizado, que se tornou estúpido, cego, louco e problemático, o seu *honesto* horror»<sup>47</sup>. Tal horror, causado pela conscientização da falta de sentido da vida, esta precipitação no niilismo, não é compartilhado por Mainländer. O autor da *filosofia da redenção* se serve de um novo misticismo que, apesar de ser apresentado como “ateísmo científico”, e apesar de se inspirar no pessimismo metafísico de Schopenhauer, não consegue se desvencilhar da ideia de deus, não se emancipa em relação à presença de uma divindade-pai que é a causa inicial e final do mundo, não se liberta de um projeto escatológico que aspira à salvação do homem, necessita de um sentido da história e não hesita, por fim, em conceber uma nova divindade: o Nada. Mais uma vez, a partir das formulações de Nietzsche<sup>48</sup>, podemos afirmar que o sistema filosófico mainländeriano submete-se, ainda, aos «efeitos póstumos do velho deus»<sup>49</sup>, o qual, embora esteja já em estado de decomposição, é sempre melhor que um mundo desdivinizado. A filosofia de Mainländer conduz fatalmente a uma forma de “niilismo místico” que, em relação à filosofia schopenhaueriana, representa uma posição retrógrada porque se afasta da visão ética da compaixão, fundada laicamente sobre a imanência e sobre o homem.

47 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. di S. Giametta, Milão 2000, *Sul vecchio problema «Che cosa è tedesco?»*, Adelphi, 2011, aforisma 357, pp. 334-339.

48 Cf. F. Ciraci, *Il dolcistrò apostolo della verginità. Nietzsche lettore della Philosophie der Erlösung di Philipp Mainländer*, «Il Protagora», XXXIV, Janeiro-Junho, V série, nr. 7, Barbieri, Manduria 2006, pp. 105-131.

49 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, in Id., *Opere*, edição italiana realizada sobre texto crítico determinado por G. Colli e M. Montinari, vol., IV, t. II, fragmento 7 [192], p. 287, Primavera-Verão 1883.

Além disso, Mainländer não somente reproduz a divindade que Schopenhauer havia, honestamente, negado, mas, ainda por cima, multiplica-a, formando uma nova trindade ou trimurti: morrendo, o Ser gerou o mundo, assim como Deus-Pai cria o Universo; o mundo do devir se dissipa e se desfaz, assim como Cristo escolhe morrer e percorre a *via crucis*; o Nada absoluto redimirá o mundo da existência, assim como o advento do Espírito Santo salvará o pecador no dia do Juízo final.

Muito diversa era a posição de seu mestre. Schopenhauer, de fato, havia se conscientizado de que Deus não existe, que há somente a possibilidade de um *nihil privativum*, ou seja, relativo às coisas. O nada absoluto é uma hipóstase da negação, uma quimera tão fantástica quanto um Deus pessoal. Schopenhauer não tinha qualquer intenção de consolar o homem, de adoçar o amargo cálice da existência, mas, sim, de educá-lo a filosofar com honestidade. A ética de Schopenhauer é uma ética do desencanto (a vontade é cega e irracional) e do desengano (não existe nenhuma finalidade última do mundo), que não propõe qualquer antídoto definitivo contra o mal de viver, nem quaisquer substitutos de divindades em declínio ou moribundas, mas que aponta compaixão e solidariedade como regras para uma vida sábia, ou seja, uma vida o menos infeliz possível.

# O DESDOBRAMENTO DO PRINCÍPIO DE IMANÊNCIA EM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Roberto Barros<sup>1</sup>

## 1. A IDEIA DE IMANÊNCIA EM ESPINOZA

O princípio de imanência se estabelece na filosofia moderna com Baruch Espinoza, enquanto contraposição ao criacionismo transcendental escolástico. Espinoza almeja refutar a ideia de uma deidade exterior ao mundo, atuante segundo pressupostos humanos e por meio disso evidenciar um mundo regido por pressupostos lógicos<sup>2</sup>. Na primeira parte de sua *Ética*, Espinoza parte de uma tríade unitária que envolve Deus, Substância e Natureza e efetua uma exposição da natureza ou essência da deidade. Afirma que ela é a causa de si mesma, possui necessária existência e que por isso é eterna, assim como é o princípio de possibilidade de infinitos atributos. Em sua eternidade e necessidade, a substância consiste<sup>3</sup> na essência necessária de todos os atributos, pois ela é a condição de possibilidade destes. Por isso a ela é inerente a imprescindível existência e torna necessário que ela seja aceita

---

1 Roberto Barros é doutor pela Universidade Técnica de Berlim (TU-Dresden). Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: robertbar@gmx.net. A produção deste texto contou com o importante apoio da CAPES e do DAAD, por intermédio do programa de Intercambio científico Brasil-Alemanha de curta duração, que me possibilitou um gratificante período de pesquisa junto ao Prof. Dr. Thomas Rentsch, na Universidade técnica de Dresden (TU-Dresden).

2 Nadler, 2011, p. 13.

3 Eth I, def. 6.

como eterna e infinita<sup>4</sup>. Em oposição à tradição judaico-cristã, que concebe uma divindade transcendente e antropomórfica<sup>5</sup>, Espinoza utiliza o conceito de substância para expor sua interpretação do poder divino que se manifesta causalmente na natureza e que assim determina a sua relação inerente ao mundo. Deus é substância necessária, perfeita e infinita, portanto, única<sup>6</sup>, porque constitui e ao mesmo tempo é todas as coisas. Devido aos seus infinitos atributos, ele é o próprio mundo (universo) na sua totalidade e não pode ser outra coisa que não ele mesmo. Segundo este princípio ele é “a causa imanente, não transitiva, de todas as coisas”<sup>7</sup>. Segundo a premissa *Deus sive natura*, Espinoza efetua um desdobramento importante no pensamento moderno, cujas consequências são significativas tanto no que se refere à filosofia de Schopenhauer, como à filosofia de Nietzsche. Tendo em vista a superação do dualismo cartesiano entre espírito e matéria, Espinoza afirma a limitação do intelecto humano em conhecer todos os atributos de Deus. Atributos são percepções da substância pelo intelecto<sup>8</sup> e os homens estariam restritos a apenas dois destes, à extensão e ao pensamento, sendo que Deus não poderia ser limitado apenas a estes atributos. Ao estabelecer características do mundo como ativo (*natura naturans*) e passivo (*natura naturata*), para assim demonstrar a diferença entre a substância necessária e os seus modos e atributos<sup>9</sup>, Espinoza pressupõe diferentes modos de ser da substância, pensada enquanto essência e aqueles en-

---

4 Idem. Prop. 7.

5 Nadler, 2011, p. 57

6 Idem. Prop. 14.

7 Idem. Prop. 18.

8 Idem. Prop 10. *Demonstração*.

9 Idem. Prop. 29, *escólio*.

quanto modos desta<sup>10</sup>. Ele cria, portanto, uma nova modalidade de diferenciação, que, porém, é pensada pressupondo o seu naturalismo imanente<sup>11</sup>. Da infinita essência de Deus seguem-se a infinitude de infinitos modos<sup>12</sup> que nós percebemos primeiramente como manifestações, mas que em última análise são o próprio Deus, cuja dificuldade de interpretação se deve às limitações do intelecto humano. Isso é válido para a relação entre as ideias, mas também com relação à matéria<sup>13</sup>, pois Deus é pensamento, mas também é extensão – *Deus est res extensa*. No mundo material nenhum efeito, nada, ocorre sem uma causa e por isso um mundo aleatório não é possível, pois mesmo a infinita liberdade de Deus não é aleatória. Deus não opera pela vontade, mas pela coação de sua perfeição<sup>14</sup>. Tudo ocorre por necessidade cósmica, de maneira definida<sup>15</sup>. Apenas pela humanização de Deus fala-se em vontade divina<sup>16</sup>, que nada mais significa para Espinoza que o santuário da ignorância (*sanctuary of ignorance*)<sup>17</sup>. Em Espinoza o pressuposto dos limites da capacidade humana de compreensão plena do mundo já é colocada de forma decisiva. Com ele, o intelecto cede lugar à intuição, o que o afasta do racionalismo metafísico, pois não podemos conhecer a infinitude dos atributos de Deus.

---

10 Idem. Prop. 15.

11 Nadler, 2008, 70.

12 Idem, p. 63.

13 Eth. II Prop. 7.

14 Idem. I, prop. 7.

15 Espinoza. Eth., I Prop 7, cor. 2.

16 Idem, “apêndice”, p. 239.

17 Idem, p. 241.

## 2. A RECEPÇÃO DA IDEIA DE IMANÊNCIA EM SCHOPENHAUER

A partir da menção desses breves aspetos, é possível estabelecer pontos de aproximação e de afastamento tanto de Schopenhauer quanto de Nietzsche com respeito à ideia de imanência de Espinoza. A acentuação destes aspectos evidencia significativas possibilidades interpretativas nos dois autores.

Schopenhauer mesmo se refere em maiúsculo a sua filosofia como “DOGMATISMO IMANENTE” (*IMMANENTEN DOGMATISMUS*)<sup>18</sup>. Todavia, a recepção de Schopenhauer da noção de imanência entendida aqui como o esforço de conciliar pensamento e efetividade pressupõe os direcionamentos do horizonte filosófico de seu tempo e, decisivamente, passa pelas filosofias de Kant a Hegel, em outras palavras, pelo restabelecimento da dicotomia entre coisa em si e fenômeno com Kant, pela filosofia da consciência do idealismo e pela tentativa de superar o formalismo desta cisão por meio da história com Hegel<sup>19</sup>. No que se refere a Hegel, que pensa Espinoza sob a perspectiva do processo contraditório de constituição do absoluto<sup>20</sup>, Schopenhauer se empenha em mostrar a irrealidade da concepção hegeliana, ao mesmo tempo que em adaptar a sua perspectiva metafísica à diferenciação kantiana entre coisa em si e fenômeno. Este aspecto é decisivo para a compreensão do afastamento de Schopenhauer da filosofia transcendental de Kant e tem significação central, prioritariamente no que concerne a diferença entre conhecimento direto e conhecimento indireto da experiência, que Schopenhauer amplia a partir da recusa do reducionismo das provas transcendentais das condições fundamentais de possibilidades

18 Schopenhauer. *Parerga*, § 14, p. 131.

19 Macherey, 1992, 146.

20 Blanc, 1996, p. 97.

da experiência – que remetem meramente a uma experiência comum e fundada no princípio de razão<sup>21</sup> – e da noção de experiência intuitiva da vontade<sup>22</sup>. O homem não pode ser reduzido à categoria de ser representativo (*vertretendes Wesen*) e isso é demonstrado na sua capacidade de compreensão intuitiva, a partir de seu próprio corpo, daquilo que existe além da representação.

No que se refere especificamente a Espinoza, no segundo capítulo de *Sobre a quádrupla razão do princípio da razão suficiente*, referente às concepções anteriores acerca do princípio de razão, já estão postas críticas que seriam reafirmadas em escritos posteriores. Os pontos de crítica que pesam sobre o autor da *Ética* são: (A) a sua permanência em um dualismo (Deus e mundo, Alma e corpo) – muito embora a crítica a Descartes<sup>23</sup>, o que o leva à ideia de um causalidade. A partir desses princípios, segundo Schopenhauer, estão *implícitos* todos os conceitos dos juízos analíticos em Espinoza, por isso, “em suma, esta é sua definição”<sup>24</sup>. (B) O seu formalismo, que disso decorre, é deduzido da ideia de Deus enquanto substância “que tem unicamente e sozinha, todos os incontáveis acidentes”<sup>25</sup>. Desse modo, para Schopenhauer, o “panteísmo de Espinoza é propriamente apenas a REALIZAÇÃO da prova ontológica de Descartes”<sup>26</sup>, que ele porém interpreta a partir do mundo real. As múltiplas as referências de Schopenhauer a Espinoza em *MVR* confirmam esta interpretação e são esclarecedoras no que concerne a sua forma de assimilação desta ideia.

---

21 Schopenhauer. MVR I § 7.

22 Schopenhauer. MVR apendice, p. 537.

23 Schopenhauer. QR II, § 8, p. 25.

24 Idem.

25 Idem.

26 Idem § 8, p. 27.

Nós gostaríamos de mencionar algumas menções que apresentam aspectos relativos a duas noções aqui centrais: (A) Primeiramente a percepção positiva de Schopenhauer com respeito a Espinoza, mas (B), ao mesmo tempo, a crítica do formalismo abstrato da sua concepção da imanência.

Iniciamos então com a menção feita no § 7 do livro I de *MRV*, que coloca Espinoza dentre aqueles que partem de um conceito abstrato do mundo intuitivo, juntamente com os eleatas. Em seguida a menção positiva a Espinoza no § 16, no final do I livro, com respeito a crítica à origem intuitiva dos conceitos convencionais (*Gemeinbegriff*). Na nota referente a Espinoza, no § 15, Schopenhauer se refere à contribuição “inconsciente” do primeiro, caracterizada pela visão apenas intuitiva da essência do mundo, pois ele ainda teria insistido em demonstrá-la logicamente. Desse modo, segundo ele, Espinoza teria obtido como resultado apenas arbitrários conceitos autoformulados (*willkürlich selbstgemachte Begriffe*), que por uma questão de comodidade argumentativa o levou a provas arbitrárias. “o verdadeiro e excelente na sua doutrina (*Lehre*) é que nele isso se dá totalmente independente de provas, do mesmo modo como na geometria”<sup>27</sup>. Este aspecto já se faz presente no § 53, embora em uma perspectiva ética. Neste primeiro tópico do quarto livro, Schopenhauer parte da diferenciação dentre as formas de representação do mundo. Muito embora compreenda que a filosofia seja sempre teórica, ele diferencia aquela que ele chama de filosofia teórica da sua filosofia. O seu intuito é problematizar os limites de uma ética normativa eminentemente teórica, a partir do ponto de vista de suas possibilidades de validade efetiva no mundo, ou seja, de sua existência no mundo. Pressupondo a vontade “não apenas livre, mas onipotente”, Schopenhauer adota o ponto de vista de que a filosofia

27 Schopenhauer. *MRV* § 15.

teórica, em sua perspectiva moral, não pode de modo eficiente prescrever (*vorzuschreiben*) nada, mas apenas considerar, dado o seu caráter teórico, as ações. Ela deveria abandonar toda pretensão de se tornar prática, pois com os seus conceitos mortos (*totden Begriffe*) ela não pode se manifestar sobre o valor ou desvalor da existência. Neste domínio fala a essência (*Wesen*) mesma do homem, o seu demônio interno e, deste modo, a virtude não pode ser ensinada, pois para isso o conceito é infrutífero.

“A filosofia não pode fazer nada mais que esclarecer e significar o existente (*Vorhandenen*), a essência do mundo, *in concreto*”<sup>28</sup>. O contexto metafísico mobilizado nesta argumentação é claramente o da absoluta preeminência da vontade sobre todo o existente, que é utilizada pelo autor para diferenciar a perspectiva imanente da sua filosofia de filosofias eminentemente formais, que refletem apenas sobre as possibilidades formais de entendimento do mundo fenomênico, tal como a de Kant, mas que, em última análise, formulam apenas conceitos vazios e negativos, se for pensada a efetividade do mundo.

Na primeira parte de *Parerga e Paralipomena*, na seção intitulada *Fragmentos sobre a história da filosofia*, especificamente no tópico “*Die Philosophie der neueren*” (*A filosofia dos modernos*), Schopenhauer critica os sistemas de filósofos modernos cujos “resultados não se coadunam com o atinente mundo real” (*Ergebnisse nicht zu der vorliegenden realen Welt passen*)<sup>29</sup> e que por esse motivo acabam por se reverterem em mera argumentação, em palavras, frases e sofismas. Estas filosofias podem ser aproximadas de labirintos, para o qual, todavia, a única saída é o conceito de vontade. Dando sequência à argumentação, Schopenhauer dá a conhecer o motivo de sua in-

28 Idem. § 53.

29 Schopenhauer. P I. § 12, p. 75.

interpretação do descaminho da filosofia, a inadequação das explicações do conceito de substância presente na filosofia moderna desde Descartes<sup>30</sup>. Dentre os responsáveis por este desvio encontra-se Espinoza, que teria superado a dicotomia cartesiana entre coisa pensante e coisa extensa, mas tomado o conceito como dado (*gegeben*) e desse modo a sua filosofia teria se tornado negativa, apenas uma recusa da filosofia de Descartes. A falha de Espinoza decisivamente seria não ter se ocupado com a origem (*Ursprung*) deste conceito. Com isso ele deixou de compreender que a substância assim compreendida nada mais é que a Matéria e que o verdadeiro conteúdo do conceito são as qualidades essenciais *a priori* da matéria<sup>31</sup>. A argumentação prossegue com a afirmação de que o grande erro de Espinoza foi ter querido, como toda a tradição que o antecedeu, explicar a existência por meio da essência, ou nas palavras de Schopenhauer, como se “do simples conceito fosse se seguir um existente (*Daseyn*), que, por conseguinte, seria necessário”<sup>32</sup>. De forma resumida, a consideração da filosofia de Espinoza feita por Schopenhauer reconhece os méritos do autor da *Ética* pela sua compreensão do aspecto humano dos modos do mundo e além disso da compreensão da necessidade de um princípio mais fundamental enquanto essência dos atributos. Todavia, Schopenhauer critica a sua interpretação por ser ela fundamentalmente formal e não se basear no mundo em sua efetiva manifestação, assim como a sua associação com a ideia de Deus<sup>33</sup>.

A consideração de Espinoza parece então se inserir tematicamente nos esforço de Schopenhauer em se afastar da filoso-

---

30 Idem, p. 76.

31 Idem, p. 77.

32 Idem, p. 78.

33 Schopenhauer. Idem, p. 79.

fia transcendental kantiana, entendida por ele no § 14 do mesmo conjunto de fragmentos como díspar do seu aqui já mencionado dogmatismo imanente. Não se trata de uma negação, mas da indicação das limitações daquela, sob o ponto de vista de que ela diz respeito apenas às formas de representação dos fenômenos<sup>34</sup>, a sua forma geral de expressão, mas se afasta da consideração da sua essência.

Como Kant, Schopenhauer atesta a importância das estruturas apriorísticas para compreensão da experiência, todavia o faz indicando-lhes simultaneamente a limitação no que diz respeito as suas possibilidades de evidenciar a verdade acerca do mundo<sup>35</sup>. Assim pode ser entendida o ponto de vista de Schopenhauer desde *A raiz quádrupla*, segundo o qual, um mundo que se apresenta em virtude de formas *a priori* é um mero fenômeno. Em outras palavras, o mundo representado pelas formas a priori da razão é apenas uma representação da manifestação espaço temporal da vontade. A questão central para Schopenhauer advém daí. O que é o verdadeiro mundo? Como ele pode ser corretamente referido? As respostas a essas questões não podem, segundo Schopenhauer, ser encontradas nas descrições formais dos fenômenos, pois estas, em última análise, expressam apenas as limitações das formas humanas de compreensão e de representação. O princípio primeiro de compreensão do mundo se encontra nele, mas além de nossas capacidades de representá-lo, nisso repousam as deficiências do empirismo e do materialismo científico. Nós podemos apenas intuí-lo, por meio de nossas formas de percepção. A essência do mundo é metafísica, ela está além da temporalidade, espacialida-

---

34 „Bei ihm ist der Begriff der Substanz eine Kategorie, also eine bloße Denkform a priori“ (P I „História da Filosofia“: 80-1).

35 McDermid, 2012, p. 72.

de e causalidade. Esse pressuposto remete à metafísica de Schopenhauer para além do formalismo da filosofia transcendental<sup>36</sup> e do materialismo das ciências, mas de forma alguma a aparta destes. A verdadeira compreensão da forma de ser do mundo apenas pode ser esclarecida a partir de seu princípio mais fundamental e evidente e este é o querer. É por meio da vontade, enquanto ímpeto cego<sup>37</sup>, livre e incessantemente atuante, que pode ser esclarecido o caráter transitório, fenomênico do mundo, pois ele é apenas o espelho no qual a vontade se deixa refletir, enquanto “decifração” de uma “linguagem secreta por um código adequado”.<sup>38</sup>

Essa transitoriedade expressa a finitude e a carência de todo o existente, que jamais é livre, e nisso consiste a origem do sofrimento. A vontade não pode ser alterada e nem aniquilada, é possível apenas mudar a direção da sua pretensão (*Streben*)<sup>39</sup>, a partir da aniquilação do fenômeno<sup>40</sup>. Ambos advêm dos estados de carência que ela gera e são inerentes à vida. Mas o desiderato primeiro da vontade não é o sofrimento, mas precisamente perpetuar-se na existência fenomenal, pois ela é “vontade de viver” (*Wille zum Leben*)<sup>41</sup>. Isso, todavia, ocorre apenas nas suas manifestações mais elevadas, distanciadas da matéria bruta e do corpo, tal como na arte, na pura contemplação meditativa e no conhecimento teórico, pois muito embora ela seja um princípio metafísico, além de nossas capacidades lógicas de representação, é por meio do corpo e do princípio de individuação, que nós a perce-

---

36 Bittencourt, R.N., 2011, p. 6.

37 Schopenhauer. MVR IV, § 54.

38 Kofler, 2012, p. 19.

39 Idem. MVR IV, § 55.

40 MVR IV, § 69.

41 Idem. MVR IV, § 54.

bemos de forma mais direta, por conseguinte, percebemos o seu caráter imanente ao mundo.

O caráter imanente da filosofia de Schopenhauer se mostra então por intermédio de duas perspectivas. Primeiramente pela indicação da limitação dos mecanismos racionais de representação do mundo e, por outro, pela formulação de um princípio que demonstra precisamente esse limite, cuja origem é a percepção corpórea<sup>42</sup>. Essa possibilita uma percepção intuitiva, imanente do mundo, não condicionada ou restrita a formalismos. O corpo (Leib), na sua transitoriedade e incompletude, é a fonte primeira da nossa percepção da vontade<sup>43</sup> e, desse modo, igualmente do mundo em sua essência, aspecto interdito a toda tentativa eminentemente formal de representação. O corpo é a presentificação espaço-temporal da vontade<sup>44</sup> e por isso a primeira via intuitiva de sua percepção. Esta é diferenciada da produzida pelo intelecto, que subordinado a vontade e ao corpo<sup>45</sup> produz apenas representações formais de suas manifestações fenomenais. A atividade do intelecto, desse modo, é caracterizada pela sua transcendência, ao passo que o conhecimento por meio do corpo é marcado pelo seu caráter imanente<sup>46</sup>, pois ele é “a condição para o conhecimento da minha vontade”<sup>47</sup>. É esta forma de conhecimento que almeja superar o caráter eminentemente teórico da filosofia transcendental e assim superar tanto a sua restrição como a do materialismo.

---

42 Haucke, 2007, 178.

43 Schopenhauer. MVR IV, § 57.

44 Schopenhauer. MVR IV, § 60.

45 Idem. MVR III, § 33.

46 Haucke, op. Cit., p. 181

47 Schopenhauer. MVR, § 18.

### 3. DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

A consideração da criação artística constitui precisamente o ponto primeiro de aproximação da filosofia de Nietzsche da de Schopenhauer. *O nascimento da tragédia* torna fática em Nietzsche a percepção da crise da filosofia acadêmica alemã, que ele assimila do pensamento de Schopenhauer. Todavia, o seu horizonte é outro. O seu contato com as filosofias de Kant e de Hegel é majoritariamente indireto, por meio do próprio Schopenhauer<sup>48</sup> e do ambiente do neokantismo alemão da segunda metade do século XIX, decisivamente através da obra de Friedrich Albert Lange, *A história do materialismo* e de Kuno Fischer *Immanuel Kant e sua doutrina*. Afastando-se da filosofia canônica alemã<sup>49</sup> e com uma compreensão filosófica perpassada pelo estudo filológico, em seus escritos iniciais Nietzsche assimilou tanto princípios da filosofia de Schopenhauer como pressupostos artísticos wagnerianos a partir do seu interesse pela cultura grega pré-filosófica. É este o horizonte de formulação da sua metafísica do artista, declaradamente inspirada na filosofia schopenhauriana, assim como das suas considerações da filosofia platônica e do conhecimento científico.

Mesmo após o afastamento com relação a perspectiva trágica inicial, *O nascimento da tragédia* continua a conter, segundo o próprio Nietzsche em 1886, “inovações decisivas”<sup>50</sup>. Essa afirmação não pressupõe mais uma valorização da metafísica, ela está bem mais próxima do horizonte científico alemão na segunda metade do século XIX, marcado, como já mencionado, pelo neokantismo. Nietzsche percebe por meio de Eduard Zeller, Her-

48 Hill, 2005, p. 7.

49 Babich, 2010, p. 107.

50 Nietzsche. EH, NT § 1.

mann von Helmholtz e Gustav Gerber, mas decisivamente do proto-neokantiano Friedrich Albert Lange<sup>51</sup> o descrédito da filosofia teórica ante os resultados das ciências naturais. Do mesmo modo, ele acompanha o deslocamento do interesse filosófico à teoria do conhecimento, especificamente no que se referente e Lange e a posterior escola de Marburgo, que volta-se para o problema das condições lógicas do conhecimento da realidade em detrimento de toda forma de reflexão metafísica e idealista<sup>52</sup>. Todavia, a forma de como Nietzsche se relacionou com esta perspectiva não é unívoca<sup>53</sup>. Se por um lado ele assimila a crítica do idealismo e da metafísica a partir da obra de Lange, por outro, decisivamente em seus escritos da segunda metade da década de 80, ele se volta criticamente à redução da filosofia à teoria do conhecimento<sup>54</sup>, a partir do ponto de vista segundo o qual a justificação do estatuto do conceito de conhecimento ainda não se encontra fora de questão. Aspectos inerentes a essa crítica são a compreensão da significação de fatores fisiológicos e psicológicos entendidos por Nietzsche como inconscientes, que dizem respeito a sua interpretação dos impulsos e instintos e à significação destes para a produção das representações humanas do mundo. Trata-se de um ponto de partida, que é impossível de desvincular da filosofia de Schopenhauer<sup>55</sup> e que o remete posteriormente a uma compreensão valorativa (moral) do conhecimento, a partir da qual este é considerado como convenção justificada<sup>56</sup>.

---

51 Bornedal, 2010, p. 30.

52 Pascher, 1997, p. 41.

53 Borsche, 1994, p. 119.

54 Nietzsche *Para além de Bem e mal* (BM) § 204.

55 Caysa, 2006, 355.

56 Carvalho, R e Costa, G., 2013, p. 355.

Seria imprudente aqui tentar enumerar todos os aspectos da filosofia de Nietzsche nos quais, direta e indiretamente, a influência destes aspectos se faria presente. Nesta breve exposição eu desejo me remeter decisivamente a dois deles. (A) Ao caráter antimetafísico de sua filosofia, especificamente na sua interpretação fisiopsicológica do conhecimento e (B) à importância desta para a interpretação do princípio da vontade de poder enquanto princípio que pode ser virtualmente pensado a partir do pressuposto da assimilação do princípio de imanência da filosofia schopenauriana. Importante é indicar que ambos os fatores – portanto uma perspectiva naturalista e uma tentativa de formular uma interpretação abrangente da totalidade do existente – apenas podem ser claramente compreendidos, se pressuposta a transvaloração dos valores que Nietzsche acredita ter efetuado na filosofia e que possibilita a formulação de sua concepção de uma alegre ciência, apartada de toda perspectiva metafísica.

Mesmo que o termo imanência não apareça seja nos escritos publicados, seja nos fragmentos póstumos, pode-se indicar como primeira evidência de sua influência direta sobre a filosofia de Nietzsche a primeira concepção de uma teoria pulsional em *O nascimento da tragédia*. A metafísica do artista busca esclarecer o fenômeno trágico entre os gregos – o seu nascimento e o seu ocaso – fundada em uma concepção pulsional da arte e em uma interpretação fisiopsicológica de Sócrates. A colocação da temática pulsional por intermédio dos impulsos estéticos da natureza, do dionisíaco e do apolíneo, assim como a inserção do corpo e da sexualidade na interpretação tanto do trágico como de Sócrates, são aspectos centrais desta primeira reflexão de Nietzsche. Nela pode-se perceber que a questão corpóreo-pulsional já se faz presente em seu horizonte de interpretação e é mobilizada em con-

traposição a uma interpretação eminentemente documental (filológica) da arte e da filosofia. Se ela inicialmente é utilizada para a consideração da morte do fenômeno trágico entre os gregos, ela também é decisiva na interpretação de Nietzsche do conhecimento e, por conseguinte, no ataque à metafísica e à ciência com pressupostos metafísicos. Ela se mostra também imprescindível à compreensão da interpretação de Nietzsche da significação e da função do intelecto.

Neste escrito inicial, Nietzsche evidencia claramente ter assimilado a concepção schopenhauriana da relação entre corpo e intelecto, segundo a qual este não pode ser interpretado sem uma vinculação a aquele. Arte e ciência são decisivamente postos como fenômenos pulsionais e que, para Nietzsche, em concordância com Schopenhauer, não podem ser interpretados sem a pressuposição de sua dimensão corpóreo-pulsional. Para Nietzsche, o intelecto é moldado pela percepção do mundo pela sensibilidade e constrói as suas categorias interpretativo-representativas a partir da necessidade orgânica de adaptação a este<sup>57</sup>. A forma, estrutura, humana de representação do real reflete apenas a forma que nós o percebemos (e simbolizamos) e não o que ele efetivamente é. Essa perspectiva porém está além da filosofia da representação kantiano-schopenhauriana, pois ela compreende a noção de unidade do mundo como uma metáfora e não como algo efetivo. A questão acerca do que o mundo é na sua totalidade é muito mais uma decorrência da percepção dos limites e da forma de atilamento dele e não remete a nada real que poderia ser descoberto. A coisa em si kantiana, assim como o monismo schopenhauriano, são sem sentido e possuem, no que se refere ao conhecimento, um valor unicamente negativo. Não existe uma coisa em si, as-

---

57 Fragmento póstumo (FP). Verão de 1872 – início de 1873. KSA 7, 19 [153].

sim como um princípio unitário, cuja compreensão esclareceria a realidade fenomenal. Decisivamente e no que se refere a essas questões há primeiramente a impossibilidade de ultrapassamento do modelo causal de ordenação do real, mas que para Nietzsche apenas devido a pressupostos morais é remetido a um princípio primeiro, último ou determinante<sup>58</sup>. Há apenas interpretações e interpretações daquilo que existe agora<sup>59</sup> e que não necessita de uma legitimação categorial/conceitual prévia<sup>60</sup>. Não se trata porém de ceticismo, pois a afirmação da inexistência da verdade não pode mais ser considerada como uma contradição lógica que invalida a si mesma, primeiramente porque conceitos não são auto-justificáveis e, em segundo lugar, porque essa pretensa contradição só pode ser postulada se pressupõe um princípio de verdade formal e identitário, que Nietzsche recusa pela compreensão de sua proveniência metafórico-linguística<sup>61</sup>.

O conhecimento não pode ser esclarecido em seus próprios domínios. Ele só pode ser entendido e esclarecido se forem compreendidos a necessidade e o anseio que o produz. Ele não pode ser remetido a nenhuma verdade ou conhecimento pré-existente. É o corpo, o organismo, que tem necessidade da fixidez atribuída à verdade e ao conhecimento. Nunca de forma pura ou desinteressada, mas como pressuposto elementar para o exercício de sua função básica, a expansão<sup>62</sup>. Para isso, ambos necessitam de uma forma de relacionamento com o mundo, que Nietzsche

---

58 CI, „Os quatro grandes erros“, § 6.

59 Babich, 2011, 55.

60 Idem, p. 57.

61 Nietzsche. *Ensaio teórico sobre verdade e mentira no sentido estra-moral* (VM). KSA 1, p. 800-1.

62 Nietzsche. *Anticristo* (AC), § 6. KSA 6, p. 172.

identifica na linguagem e na ciência. Ambas são formas simbólicas de representação do mundo e de forma alguma instrumentos de sua interpretação final.

Toda interpretação do mundo é metafórica e, desse modo, apropriativa, pois atribui ao real caracteres que são primeiramente próprios do próprio interpretar atuante. Esse aspecto é decisivo à formulação do princípio teórico da vontade de poder, que enquanto hipótese interpretativa<sup>63</sup>, busca precisamente esclarecer o mundo tal como ele pode ser perceptível na sua efetividade, abandonando toda pretensão normativa com relação a ele e, ao mesmo tempo, compreendendo os seus limites e inclinações interpretativas.

A interpretação pulsional – portanto fisiopsicológica – do conhecimento está no cerne da crítica de Nietzsche à concepção racionalista metafísica da verdade. É ela que lhe possibilita a desqualificação do argumento da neutralidade teórica da ciência e o remete a formulação do conceito de perspectivismo, então inserido na interpretação do mundo como vontade de poder. A reconsideração das interpretações tradicionais acerca da verdade e do conhecimento possibilita a Nietzsche exercitar um experimentalismo filosófico e a efetuar a aproximação entre filosofia e arte que constitui o pressuposto decisivo para a concepção de *Assim falava Zaratustra* como obra filosófica. Mas o que é *Assim falava Zaratustra* propriamente? Não é em última análise a expressão de seu autor, que necessitou empreender uma tentativa de inversão de todos os valores, para atribuir valor à sua perspectiva filosofia compreendida como resultado “de um impulso tirânico” de criar o mundo segundo as suas imagens e que entende isso como von-

---

63 Nietzsche, BM § 36.

tade de poder?<sup>64</sup> É precisamente a interpretação do mundo como vontade de poder que coloca nos discursos de Zaratustra os ensinamentos de fidelidade à terra<sup>65</sup> e do abandono de toda pretensão ultramundana, todavia sem nenhum cunho de verdade<sup>66</sup>. É ela que despotencializa a crença no destino e em uma teleologia redentora do mundo e remete à escolha ou pela eterna repetição do mesmo, ou pela autarquia de novas valorações e estabelecimento de novos ciclos.

Trata-se, todavia, de um posicionamento dionisíaco, de um sim à existência, mobilizado então precisamente contra o outrora mestre<sup>67</sup>, como forma de superar o seu pessimismo ante a vida. A ausência de finalidade e mesmo o desejo do nada são superados pela autarquia da razão perspectiva, que compreende a verdade como impulso, como desejo tirânico pelo poder, mas também como imanente apenas no âmbito da experiência pulsional individual, que jamais abarca a amplitude do mundo, mas que se compreende presa a ele e a ele prioritária e necessariamente se volta. Essa perspectiva é pensada no seu contexto e, por isso, ela deve ser pensada segundo a “moral do método” de seu tempo, ou seja, como tentativa de explicação até os limites mais extremos, uma “forma fundamental de vontade”, por meio de uma forma de causalidade deduzida da compreensão de nossa própria constituição pulsional e que possa ser aplicada ao mundo material ou mecânico, sem que esse deva ser entendido como aparência ou representação, como pensaram Berkeley e Schopenhauer<sup>68</sup>.

---

64 Nietzsche, BM § 10.

65 Nietzsche, *Assim falava Zaratustra (Z)*, „prólogo“, § 3.

66 Nietzsche, Z II. „Dos poetas“. KSA 6, p. 163.

67 Goedert, 1978, p. 5.

68 Nietzsche. BM § 36.

Novamente, nessa asserção, os pressupostos do inconsciente e da corporeidade possuem importância central. Do mesmo modo que Schopenhauer, Nietzsche critica Kant, que segundo ele é reducionista ao crer que a representação humana do mundo através da estrutura categorial da razão pode determinar o limite de compreensão deste<sup>69</sup>. Isso ocorre inevitavelmente devido à moralização da razão anteriormente mencionada. A análise fisiopsicológica, por seu turno, demonstra que o intelecto não indica a forma de existência da coisa, pelo contrário, a sua própria forma de interpretação decorre paulatinamente da sua relação com o mundo, por meio dos estímulos nervosos<sup>70</sup>. É a partir disso que o intelecto necessita encontrar meios de organizar a massa de impressões e construir modelos categoriais de expressão e explicação da percepção<sup>71</sup>. Aquilo que resulta dessa relação não é de forma alguma a verdade acerca do representado, mas a sua representação por meio de medições e medidas<sup>72</sup>, na qual estão imiscuídos todos os aspectos do inconsciente e dos sentimentos (*Empfindungen*), que em última análise estão voltados para a vida e não à pura verdade. Essa objeção é também válida para os cientistas naturalistas e seus esquemas interpretativos fundados na causalidade mecânica dos fatos<sup>73</sup>, pois a crença na racionalidade os impede de compreender que tanto a lógica, quanto o conhecimento, sejam compreendidos através de sua proveniência, da compreensão da incorporação de equívocos fundamentais (*einverleibten Grundirthümern*) por parte do intelecto, que respeitam necessidades das condições de vida. A obliteração desse aspecto

---

69 Nietzsche. FP. 1888, 14 [152], KSA 13.

70 Nietzsche. FP. [E95], KSA 9.

71 FP. Verão 1872 – início 1873. KSA 7, 19 [153].

72 Idem, 19 [155].

73 Nietzsche. *A gaia ciência* (GC) § 373.

remeteu à crença em errôneas proposições de fé (*irrhümliche Glaubenssätze*), tais como na existência efetiva e estática de coisas, da matéria e de corpos<sup>74</sup>. A lógica decorre de uma necessidade ilógica da mente (*Kopf*) humana, cuja forma de atuação é caracterizada pelo desejo de fixação e que, desse modo, cria por necessidade princípios inexistentes, mas de grande significação vital e prática. O motivo dessa inclinação pode ser encontrado na luta pela perpetuação da existência, que é a expressão de um estado de luta de instintos ilógicos. As chamadas conclusões lógicas são apenas resultado dessa luta, que resulta na vitória de um impulso sobre os demais e que determina o encadeamento mecânico-causal de nossas interpretações<sup>75</sup>. Se o mundo humano é um produto da razão – uma representação sua<sup>76</sup> a partir de nossas experiências – a estabilidade que compreendemos nele precisa ser interpretada como uma necessidade humana e não como um dado efetivo. Isso leva Nietzsche à persuasão de que de sua análise não pode decorrer um conhecimento verdadeiro da efetividade em sentido metafísico. Esse é um dado válido para nossas vivências, mas também para as ciências e por isso estas não podem almejar ao status de instâncias finais de elucidação e da verdade do mundo.

Um segundo momento da reflexão de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento direciona ao conteúdo moral da avaliação desta e novamente Kant lhe parece ao mesmo tempo como um ponto de inflexão no que se refere ao pensamento metafísico, mas também como responsável pelo submetimento do conhecimento à moral. A afirmação do autor da *Crítica da razão* pura de que em sua filosofia foi necessário limitar o conhecimento para

---

74 Nietzsche. GC § 110.

75 Idem. GC § 111.

76 Idem. *Humano demasiado Humano I* (HDH I) § 19.

criar espaço para a crença, evidencia para Nietzsche a parcialidade de seu apeço pelo primeiro<sup>77</sup>. Essa declaração confirma o caráter restritivo do empreendimento crítico do filósofo de Königsberg e a percepção de que a racionalidade compreendida como faculdade superior não pode de forma pertinente fazer uma crítica de si mesma. A finalidade da reflexão de Kant sobre o conhecimento e o seu anelo de demonstrar a incondicionalidade da razão tem para Nietzsche como verdadeira meta a afirmação dos valores morais cristãos e isso se deixa tacitamente evidenciar na sua filosofia moral, desse modo ela se torna uma “autoaniquilação do intelecto” (*Selbstvernichtung des Intellectes*)<sup>78</sup>. A proposição kantiana, segundo a qual o princípio da ação deve ser considerado de tal modo que possa valer como lei geral, soa para Nietzsche até mesmo coerente, mas ele se afasta da perspectiva de querer determinar o valor que deve reger uma máxima<sup>79</sup>. Os seus pressupostos, tais como o do uso autárquico da razão e da liberdade – portanto de uma determinação incondicionada (*unansbleiblich*) da vontade pela razão<sup>80</sup> lhe parecem não se suster, ante uma consideração naturalista<sup>81</sup>, pois, em última análise, toda moral é apenas uma “linguagem simbólica dos afetos”<sup>82</sup>. Por outro lado, Nietzsche reconhece na filosofia de Kant a condenação cristã do corpo e dos impulsos, daí a sua necessidade de demonstrar a superioridade da razão não apenas no domínio teórico, mas também no domínio

---

77 Nietzsche. *Aurora* (A) § 197.

78 Barbera, 2004, p. 135.

79 Nietzsche. FP. KSA 11, 26, [84].

80 Kant, 1983, p. 41.

81 Nietzsche. GC § 336.

82 Nietzsche. BM § 187.

moral<sup>83</sup>. Isso esclarece o sentido da afirmação de Nietzsche de que a filosofia moral alemã em sua plenitude é um “atentado semi-teológico contra a filosofia de Helvétius”<sup>84</sup>, ou seja, uma oposição a toda forma de sensualismo. Ela permaneceu na via iniciada por Sócrates e Platão e fortalecida pelo cristianismo, o que a impossibilitou de se afastar da ideia de uma racionalidade autônoma e de compreender a significação efetiva da perspectiva metafísica. Este aspecto impediu a compreensão, posteriormente demonstrada pela ciência, que a razão é um resultado tardio do desenvolvimento orgânico e responde pelas mesmas motivações naturais inerentes à vida. A sua lógica é a mesma dos impulsos, apenas com a diferença que o pensamento consciente é apenas um caminho mais longo à abstração<sup>85</sup>, que, todavia, é decisivamente simplificação. “O aparato de conhecimento é um aparato de abstração e simplificação, direcionado não para o conhecimento, mas à apropriação (*Bemächtigung*) das coisas”<sup>86</sup>. Segundo essa perspectiva não existe verdade em sentido estrito, mas um impulso à verdade, cujo pressuposto de atuação é o mesmo da religião, da arte e da metafísica, a criação de representações metafóricas imprescindíveis à vida. Pensada enquanto impulso, a verdade se fundamenta no prazer e no desprazer<sup>87</sup> e na significação perspectivística de poder deste, de modo que o desejo de verdade se mostra mais poderoso que a verdade propriamente dita. O impulso à verdade e ao conhecimento apenas pode ser elucidado a partir desta compreensão, da multiplicidade dos impulsos e da relação de forças segun-

---

83 Nietzsche. GC, prefácio § 3.

84 HDH II „O andarilho e sua sombra“ (AS), § 216.

85 Nietzsche. FP. KSA 7, 19 [78].

86 Idem. KSA 11, 26, [61], p. 164.

87 Idem. HDH I. § 34.

do a qual eles se relacionam. O impulso à verdade é apenas um impulso como qualquer outro e a sua finalidade é apenas de servir de princípio motriz da vida, que por seu turno parece poder ser de forma muito pertinente entendido como vontade de poder<sup>88</sup>. A racionalidade é um produto da pulsionalidade e o desejo de verdade associado a ela significa o acobertamento de motivações que não podem ser plenamente conhecidas, porque os verdadeiros princípios das ações humanas permanecem incógnitos e dizem respeito à luta entre os diversos instintos<sup>89</sup>.

A partir da desconsideração do fundamento instintivo-pulsional da racionalidade, é possível evidenciar como esta foi moralizada e passou a ser considerada como algo em si mesma. Analisada na perspectiva inversa, ela pode ser entendida como um produto recente do orgânico, cuja origem é acidental e cuja atuação não é o conhecimento, mas o falseamento necessário do mundo<sup>90</sup>. Disso decorrem as ideias de identidade, temporalidade, espacialidade e a própria causalidade, que nada mais é que uma função psíquica necessária à orientação humana no mundo e cuja origem remete ao sonho e a estados distantes da cultura humana<sup>91</sup>. A oposição a toda forma de interpretação voltada ao corpo ao inconsciente resultou na crença na existência de princípios incondicionados, tal como a razão, a verdade e o conhecimento. A interpretação psicofisiológica destes aspectos é capaz de revelar de forma pertinente a ligação orgânica e pulsional da racionalidade, assim como a sua utilidade orgânica. A filosofia, pressionada pela ascensão das ciências naturais e reduzida a uma “teoria do

---

88 Idem. JGB § 36.

89 Idem. A § 109.

90 Nietzsche. BM § 34.

91 Nietzsche. HDH I § 13.

conhecimento”<sup>92</sup>, ao obliterar esses aspectos decai em um perigoso reducionismo, que em última análise significa um enclausuramento moral a serviço de uma única manifestação da vontade de poder<sup>93</sup>.

Finalmente, em Nietzsche, a noção de uma filosofia da imanência, mesmo que não de forma evidenciada, ocupa posição central. O seu interesse e entusiasmo pela e para com a filosofia de Espinoza, por mais que por meio da leitura do segundo volume da *História da nova Filosofia* de Kuno Fischer, se encontra documentada e tem a sua importância reconhecida no que se refere à ideia de imanência<sup>94</sup>. Isso, todavia, não coloca em questão a assimilação de aspectos relacionados e este tema por Nietzsche, por intermédio da filosofia de Schopenhauer. A ideia de uma filosofia que esclarece o mundo na sua existência manifesta, para além de toda teologia dogmática<sup>95</sup>, apresenta argumentos muito mais plausíveis na filosofia de seu primeiro mestre.

## REFERÊNCIAS

BARBERA, Sandro. “*Die tatsächliche Moral des Menschen*”. Nietzsche Auseinandersetzung mit Kant von der Morgenröthe bis zu Jenseits von Gut und Böse. In: Beatrix Himmelman (Hrg.) Kant und Nietzsche in Wiederstreit. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004. 130 – 142.

BARROS, Roberto A. P. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Von menschliches, Allzumenschliches bis Also sprach Zarathustra. Berlin: Parerga verlag, 2006.

---

92 Idem. BM § 204.

93 Idem. BM § 36.

94 Abel, 1988, 48.

95 Barros, 2006, p. 182.

Bittencourt, Renato N. *Schopenhauer, Nietzsche e a crítica ao formalismo da moral kantiana*. São Paulo: Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer. 1 semestre 2011, n.1, pp. 03-21.

BLANC, Mafalda Faria. A leitura hegeliana de Espinoza e de Leibnitz. Lisboa: Revista Philosophica, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa 8, Lisboa 1996. P. 95 -110.

CARVALHO, R. De e Costa, G. *Cai a Cortina, misturam-se os papéis: desencontros e reencontros entre Nietzsche e Schopenhauer*. Em: Nietzsche – Schopenhauer: Ecologia cinza, natureza agonica/ Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota (Orgs.). Fortaleza: EdUECE, 2013., pp. 334 – 351.

CAYSA, Volker. *Die Leibmystik bei Schopenhauer und Nietzsche*, in: Marta Kopij, Wojciech Kunicki (Hg.). *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomen der Wendezeiten*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006. P. 353 – 358.

GOEDERT, George. *Nietzsche und Schopenhauer*. In: Nietzsche Studien 7 (1978). Berlin/New York: Walter de Gruyter. p. 1 – 23.

HAUCKE, Kai. *Leben & Leiden*. Berlin: Parerga Verlag, 2007.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werk in Sechs Bänden, Band IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Koßler, Mathias. „*A vida é apenas um espelho*“ – O conceito crítico de vida de Schopenhauer. Florianópolis: Revista ética, v. 11, n 2, junho de 2012., pp. 351 – 372.

McDERMID, Douglas. *Schopenhauer and the Transcendental idealism*. In edited by Bart Vandenabeele (Org.) *A Companion to Schopenhauer*. Shushester (UK): Blackwell Publishing Ltd. 2012. 70 – 85.

MACHEREY, Pierre. *Hegels idealistischer Spinoza*. In Manfred Walter (Hrsg): *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. (146 – 162).

NADLER, Steven. M. *A Book forged in Hell*. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the secular age. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *“Whatever is, is in God”: Substance and things in Spinoza's metaphysics*. In Charlie Huenemann (Org.) *Interpreting Spinoza*. Cambridge: Cambridge university Press, 2008. 53 – 70.

NIETZSCHE, F. Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli e M. Montinari. Munchen, de Gruyter/DTV, 1980.

Desmond, Willam. *Schopenhauer's Philosophy of the Dark Origin*. In edited by Bart Vandenabeele (Org.) *A Companion to Schopenhauer*. Shushester (UK): Blackwell Publishing Ltd. 2012. 88 -104.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Werksausgabe*. Zürich: Haffmans Verlag, 1987.

# NIETZSCHE, SCHOPENHAUER E O TEMPO

Thelma Lessa da Fonseca<sup>1</sup>

O objetivo desse texto está em pontuar alguns momentos de tensão na apropriação que o jovem Nietzsche faz de Schopenhauer nos seus escritos de juventude. Se, de um lado, ele requisita para si essa herança e busca colocar-se em acordo com o pessimismo schopenhaueriano, de outro lado, de maneira não tão evidente, assume posições que não somente limitam, mas ainda se opõem à cumplicidade confessa. Noutras palavras, há tensões nessa herança que apontam diferenças irreconciliáveis que, a meu ver, desembocarão na futura ruptura de Nietzsche com seu mestre.

Não se trata de abordar a famosa “Tentativa de auto-crítica” escrita para o Nascimento da Tragédia em 1886 para confrontá-la com o texto propriamente dito. Trata-se, antes, de reconhecer em alguns escritos de 1872 e 1873 indicações de incompatibilidades que, nessa filiação assumida, resultaram em divergências cruciais. Para isso, tomaremos aqui um ponto específico, a saber: a problematização do pessimismo schopenhaueriano nos escritos sobre os gregos.

## O TRÁGICO

No segundo livro do *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer define assim o intelecto: “*ele é uma função do cérebro, que, junto com os nervos e a medula espinhal é um mero fruto, um parasita do resto do organismo, já que não intervém diretamente no seu meca-*

---

<sup>1</sup> Thelma Lessa da Fonseca é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professora associada II da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

*nismo, mas serve para a autoconservação (...)*<sup>2</sup>. Vê-se aí uma descrição do intelecto como algo enraizado fisiologicamente, derivado e utilitário. Longe de ser uma instância autônoma, capaz de autodeterminação e autotransparência, seu estatuto é o de um simples instrumento que serve a fins que ele próprio não determina.

Essa ideia é apropriada pelo jovem Nietzsche, de forma evidente em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Aí, o intelecto tem uma função meramente instrumental voltada para prolongar um pouco a vida humana por meio da astúcia, pela arte do engano:

“O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo desdobra suas forças mestras no disfarce; pois é ele o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles nos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas”<sup>3</sup>.

Uma segunda forma pela qual o intelecto serve à autoconservação se apresenta quando se trata de preservar a coletividade e, nesse caso, a sobrevivência individual está sujeita a manutenção do todo social:

“(...) quando o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima **bellum omnium contra omnes** desapareça de seu mundo”<sup>4</sup>.

2 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 316.

Obs.: foram consideradas diversas traduções disponíveis em língua portuguesa e francesa, tanto no que se refere às citações de Schopenhauer como as de Nietzsche.

3 Nietzsche, F., *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, I, p.876

4 Nietzsche, F., *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, I, p.877.

Na primeira maneira pela qual o intelecto se constitui como meio de autoconservação, a inteligência serve unicamente para a conservação de um indivíduo, o que pode implicar a destruição de um outro; por meio da segunda, ela serve não apenas à conservação do indivíduo como, também, da coletividade. Vale observar que Nietzsche atribui uma precedência da primeira em relação à segunda forma: antes, o homem desenvolvera o intelecto para o engano; posteriormente, por alguma razão (“necessidade, tédio”) sua existência se vinculará ao contrato social.

O fato é que num caso ou no outro se têm reproduzida a ideia schopenhaueriana do intelecto humano em sua primeira característica: ele não é perene. Sua efemeridade se dá em dois níveis: num primeiro, por estar circunscrito à fugacidade da existência humana e, num segundo nível, dado seu caráter utilitário, seu papel pode se transformar de acordo com as circunstâncias em que ele pode funcionar como meio de auto-conservação.

Enquanto meio de auto-conservação do indivíduo, a astúcia caracteriza a atividade do intelecto: sua tarefa está no ludibriar, no mascarar. Apenas por vaidade, por um apreço pelo que é superficial, enganoso, ilusório, fugaz, por ter ele próprio uma existência vã e efêmera, este indivíduo se deixa enganar sobre o alcance de seu intelecto, assim como o mesmo intelecto o teria enganado sobre o valor da existência humana. Assim, não se pode entender de que maneira se lhe imputou a função de buscar “verdades”, ou seja, não se pode imaginar por que o homem que vive isoladamente atribuiria ao intelecto a tarefa de conhecer algo das coisas em si mesmas, pensa Nietzsche.

A pergunta pela origem do impulso à verdade que orienta esse escrito de Nietzsche somente tem sentido quando se parte do pressuposto de que o conhecimento puro e desinteressado é

estranho à função utilitária e ao caráter derivado do intelecto. Há momentos em que ele serve como substituto de qualidades físicas, é claro, e o faz ao ludibriar, iludir não só o outro que representa a mas também na autoilusão, e neste caso seu papel é a de promover o conforto psicológico tão necessário diante dos sofrimentos da existência. Assim como em Schopenhauer, o caráter orgânico dessa instância a torna tão opaca para si mesma quanto as “circunvoluções dos intestinos ou o fluxo das correntes sanguíneas”. Por isso, não se entende de que forma passou-se a atribuir ao intelecto a missão de lançar-se para além da imanência e nem tampouco por que razão ele aspira ao estatuto de fundante:

“É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concebido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência, da qual, sem essa concessão, eles teriam toda razão para fugir tão rapidamente quanto o filho de Lessing”<sup>5</sup>.

O mesmo teor pessimista da existência é expresso na passagem do Silenus na *Origem da Tragédia*. Ao ser finalmente raptado e levado à presença do rei Midas, esse lhe pergunta, como se sabe, qual é o maior bem do mundo, e o daimon responde: “*Es-tirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obriga a dizer-lhe o que seria para você mais salutar não ouvir? a melhor coisa no mundo está fora de alcance: não ter nascido, não ser, não ser nada. Mas a segunda é, para você, morrer logo*”<sup>6</sup>.

5 Nietzsche, F. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, I, p.877. Lessing teve um filho natimorto, e descreve esse fato em uma carta a Theodor Eschenburg: “*Minha alegria foi curta. E com que desgosto perdi esse filho! Você não acredita como as poucas horas em que fui pai já me transformaram num arremedo de pai! Sei o que estou dizendo. Não foi a inteligência que fez com que tivessem de trazê-lo ao mundo a fórceps? que fez com que suspeitasse de tudo? Não foi a inteligência que fez com que aproveitasse a primeira ocasião para desaparecer de novo? (...)*”.

6 Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, 3, p.35

O curioso é que Nietzsche se permite simplesmente inverter essa frase ao apresentar a perspectiva do homem homérico, o ponto de vista da vontade helênica espelhada pelos deuses olímpicos para quem a existência seria desejável por si mesma. Dessa perspectiva, a transitoriedade pode e deve ser lamentada e, invertendo a resposta do sátiro ao rei Midas, diz Nietzsche: “*O pior de tudo é para eles morrer logo, em segundo lugar simplesmente morrer*”<sup>7</sup>. Para esses, não é indigno aspirar pela continuação da vida ainda que tal aspiração alcance, no máximo, o efeito de um prolongamento, de um adiamento da aniquilação. Para o herói grego é o instante que vale, muito embora a brevidade e as dores da existência não lhe sejam estranhos. O que se pode notar nessa reviravolta é que para o homem homérico o vínculo com a vida dispensa o artifício do auto-engano, pois se dá na adesão ao instante, na imediatez. É, então, em sua relação com o tempo que o espírito helênico encontra a aceitação da transitoriedade, o que nos remete a Heráclito.

## O TEMPO

Conforme se lê na *Filosofia na época trágica dos gregos*, Heráclito teria negado a dualidade dos mundos de Anaximandro, a separação entre o físico e o metafísico e teria afirmado um mundo único caracterizado pelo vir a ser. Desse mundo se exclui toda a permanência, a indestrutibilidade, o ser e, indo além, a própria separação entre o indeterminado e as qualidades determinadas.

Nietzsche afirma ainda que Heráclito contempla o tempo separado de todas as experiências, ou seja, como condição da mutabilidade e da diversidade característicos da experiência efetiva e acrescenta: “*ele conheceu o tempo da mesma forma que Schopenhauer ao*

---

<sup>7</sup> Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, 3, p.36

*enunciar repetidas vezes que cada instante só é na medida em que exterminou o instante anterior (...) que passado e futuro são tão nulos quanto qualquer sonho*<sup>8</sup> e que tempo e espaço têm uma existência puramente relativa da mesma forma que tudo aquilo que está neles.

A representação intuitiva compreende duas espécies: o mundo presente que se impõe a nós com a mutabilidade de nossas experiências e as condições formais dessas experiências que são espaço e tempo e que podem, afirma Nietzsche, serem percebidos independentemente de toda a experiência.

Chama a atenção o fato de que Nietzsche atribui a Heráclito uma concepção de tempo que se poderia chamar de pós-crítica, como condição formal da experiência possível. Tudo se passa como se, com o advento do socratismo (ou do platonismo) se teria inaugurado uma época, um longo período da história da filosofia em que o tempo ganha o estatuto de absoluto, passa a ser dotado de objetividade. Essa interpretação do tempo em Heráclito somente é possível ao se atribuir a ele a ideia schopenhaueriana de efetividade, o que se pode atestar pela própria citação de *O Mundo como vontade e Representação* feita por Nietzsche:

“Só efetuando-se ela (a matéria) preenche o tempo: seu efeito imediato condiciona a intuição, e só nesta ela existe (...) seu ser é seu efetuar-se. É com maior acerto, portanto, que, em alemão, o conjunto de tudo que é material é designado efetividade, palavra que o designa muito melhor do que realidade”<sup>9</sup>.

A noção de efetividade – *Wirklichkeit* –, que será não apenas cara, mas de importância fundamental no pensamento nietzs-

8 Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, VII, p.831

9 A referência da citação é: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, #4.

cheano até os seus últimos escritos é forjada em meio a uma apropriação bem particular de Schopenhauer que o toma, sobretudo, como intérprete de Heráclito. Em Nietzsche, o termo “efetividade” dará conta de excluir a palavra “realidade” – *Realität* –, já que essa contém em seu bojo a valorização da permanência, da fixidez, enfim, a pressuposição do ser e dos dualismos decorrentes. A efetividade, enfim, é capaz de referir-se ao tempo como condição da experiência marcada pela mutabilidade.

Neste sentido, a vida efetiva se dá na transformação e se reconhece na discórdia, na luta, no *pólemos*. No *ágon* homérico o prazer dos combatentes dá-se na imediatez, assim como no jogo da criança<sup>10</sup>. Nessa concepção de efetividade, a destruição não implica a injustiça, a aniquilação não gera o ressentimento. Como já bem descreveu Maria Lúcia Cacciola, “*o que há de comum entre Heráclito e Schopenhauer é pois a concepção da natureza como luta, mas o que os afasta (para Nietzsche) é a avaliação dessa luta*”<sup>11</sup>.

Nietzsche afirma que em *O mundo como Vontade e Representação*<sup>12</sup> o conflito descrito por Schopenhauer não é mais o de Heráclito, pois, para ele, “*o combate é apenas a prova da divisão interna do querer-viver, na qual este instinto sombrio devora a si mesmo; é um fenómeno terrível, de modo algum capaz de fazer-nos felizes*”<sup>13</sup>. Essa diferença quanto à avaliação da efetividade se deve ao fato de que para Nietzsche, diferentemente do que ocorre em Schopenhauer, o devir, se levado às suas últimas consequências, implica a superação da dualidade verdade/aparência. Não há mais ser que pudesse ser parâmetro de avaliação. A busca do prolongamento da vida, o

10 Ver: Nietzsche, F., *Homer's Wettkampf in Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*.

11 Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p.71

12 Nietzsche se refere ao #27 desta obra.

13 Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, VII, p.831.

apreço pelo instante, posteriormente chamado *amor fati*, não tem ambições ontológicas e não supõe fundamentações metafísicas.

Desta forma, o movimento do vir a ser e perecer não precisa ser interpretado moralmente se comparado ao jogo da criança em que a inocência do impulso lúdico se compraz com a repetição do processo de construção e destruição. Trata-se de uma atividade que não busca fins externos a si mesma, que nada tem de utilitária e que se satisfaz com sua própria perpetuação: “*Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que sempre desperta de novo, que chama à vida outros mundos. Às vezes, a criança atira fora seu brinquedo, mas logo recomeça, em humor inocente*”<sup>14</sup>. Num dos aforismos de Heráclito, o tempo é o jogo da criança:

“*Tempo (aiôn) é criança brincando, jogando; de criança o reinado*”<sup>15</sup>.

## O JOGO

“*O dia de vigília de um povo de emoções míticas, por exemplo, dos gregos antigos, é, de fato, pelo milagre constantemente atuante que o mito aceita, mais semelhante ao sonho do que o dia do pensador que chegou a sobriedade da ciência*”<sup>16</sup>.

Em oposição ao impulso à verdade, característico do “homem racional”, há o impulso artístico, presente no “homem intuitivo”. Se o primeiro é escravo de finalidades externas, orienta-se para a conservação e busca a fixação, o segundo se satisfaz com a imediatez da atividade lúdica. Racionalidade e intuição se alternam em preponderância no decorrer dos diversos momentos his-

14 Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, VII, p.832.

15 Heráclito de Éfeso, fragmento 51, *Pré-socráticos*, Col, “Os Pensadores”, Trad. José Cavalcante de Souza.

16 Nietzsche, F. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, I, p.879.

tóricos e das diferentes culturas. Enquanto a Grécia pré-socrática presenciou a vitória da segunda sobre a primeira, a época moderna, diz Nietzsche, vive o inverso. A sociedade grega aparece a ele como modelo do mundo no qual o intelecto não sucumbe à posição de instrumento útil, no qual a arte “domina a vida”, ao invés de servir a ela como meio de conservação:

“O intelecto, esse mestre do disfarce, está livre e dispensado de seu serviço de escravo, enquanto ele pode enganar sem causar **dano**, e celebra então suas Saturnais. Nunca ele é mais exuberante, mais rico, mais orgulhoso e mais hábil e mais temerário: com prazer criador ele entrecruza as metáforas e desloca as pedras-limite das abstrações, de tal modo que, por exemplo, designa o rio como caminho em movimento que transporta o homem para onde ele, do contrário, teria de ir a pé. Agora ele afastou de si o estigma da servilidade (...)”<sup>17</sup>.

A arte é o lugar em que o intelecto se vê libertado da rigidez do pensamento conceitual, onde seu trabalho não é pautado pela utilidade, e pode, então, iludir, ludibriar livremente. Assim, que livre de sua atividade utilitária, que livre de sua função de enganar para a sobrevivência, ele continua a ludibriar, mas agora como fonte de puro prazer estético ou lúdico. Esta atividade parece constituir o caráter original do intelecto, ficando a busca da verdade como corrupção deste caráter resultante da vida em sociedade.

Até aqui não parece haver grande diferença entre esta e a atividade anterior do intelecto como meio de conservação, isto é, a atividade do intelecto enquanto expressão do *Trieb zur Wahrheit*.

---

17 Nietzsche, F. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, I, p.890.

Lá também seu trabalho era o de enganar. Isso ocorre porque a verdadeira oposição não reside nos impulsos que o orientam. Quando o homem racional se sobrepõe ao homem intuitivo, o lado artístico desse impulso é, se não reprimido, ao menos mascarado, encoberto. Embora o impulso à verdade não possa efetivamente subjugar-lo, seu esforço se dá no sentido de fazê-lo. É então que, à semelhança do mecanismo de sublimação, aquele encontra, na arte, vez ou outra, via livre de expressão. Na atividade artística, é o mesmo intelecto que engana: “*O que quer que ele faça agora, tudo traz em si, em comparação com sua atividade anterior, o disfarce, assim como a anterior trazia em si a distorção*”<sup>18</sup>.

Apenas ocorre que, uma vez movido pelo impulso artístico, ele o faz livremente. A diferença, resultante disso, está em dois pontos: em primeiro lugar, como foi dito anteriormente, seus fins não são mediados, isto é, aqui ele não busca satisfazer finalidades externas ao seu produto mais imediato. Em segundo lugar, “*ele copia a vida humana, mas a toma como uma boa coisa e parece dar-se por satisfeito com ela*”<sup>19</sup>. Isso quer dizer que, à diferença do seu papel anterior, o intelecto tem aqui um papel positivo em relação à vida. Não se trata de conservá-la, não busca evitar que ela se aniquile. Antes, ele a exalta em sua forma efetiva. Assim, temos um primeiro ponto de distinção entre o impulso à verdade e o impulso artístico: embora a atividade do intelecto seja em ambas a mesma (o ludibriar), na primeira o seu resultado é pragmático, a conservação, enquanto na segunda é estético, a elevação da vida à categoria de obra de arte.

Vê-se, portanto, que a diferença da função do intelecto, enquanto servo de cada um daqueles impulsos, reside numa po-

18 Nietzsche, F., Nietzsche, F. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, II, p.888.

19 Nietzsche, F., Nietzsche, F. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, II, p.888

sição distinta com relação à vida. A diferença reside no fato de que, quando voltado para a “verdade”, o intelecto busca um objeto que capaz de apaziguar sua atividade criadora, ou seja, ele quer algo, uma “verdade”, que se sobreponha à mutabilidade da experiência. Assim, seu objetivo está em alcançar a perfeita negação da vida, se por este termo for entendido “efetividade”. Resta lembrar que, se ele o faz, isso ocorre no momento exato em que se torna instrumento de conservação. O “impulso à verdade”, compreendido a partir dos elementos discutidos até aqui, caracteriza a reafirmação, não apenas desta ou daquela denominação particular fixada, mas sim da fixidez em geral:

“Pode-se muito bem aqui, admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado (...). Ele é, aqui, muito admirável – mas só que não por seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas.”<sup>20</sup>

Em diversos pontos de *Wahrheit und Luege* se encontram proximidades com o “romantismo” de *A origem da Tragédia*. Especificamente no que diz respeito à ideia presente neste segundo texto de que a vida somente é justificável enquanto fenômeno estético (ver G.T., 3), de certa forma *Wahrheit und Luege* a “reedita”. O “impulso artístico” está intrinsecamente relacionado à vida não para conservá-la, mas para exaltá-la através da arte.

Ernst Behler, ao comparar a crítica nietzschiana ao pensamento conceitual com a crítica à racionalidade feita pelo Romantismo de Iena, faz uma importante ressalva em relação à hiperva-

---

20 Nietzsche, F. Ueber *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, I, p.882

lorização da arte nesses autores: “(...) se eles criticam a hegemonia da ciência e da filosofia (...), eles não parecem, absolutamente, postular o outro extremo, uma hegemonia da arte, mas antes uma reciprocidade, uma alternância entre metáfora e conceito, entre arte e ciência.”<sup>21</sup>. Poder-se-ia entender que Nietzsche julga necessário exaltar o impulso artístico enquanto contraponto da hipertrofia do impulso à verdade existente na cultura moderna e que a aproxima da barbárie.

A tônica desta segunda parte de *Über Wahrheit und Lüge* evidencia a presença do romantismo especialmente no que se refere à apreciação do modelo da vida grega que, para Schiller, encontrava na arte o verdadeiro equilíbrio entre a razão e a sensibilidade. Na 12<sup>o</sup> carta das *Cartas sobre Educação Estética*, este autor explicita a existência de dois impulsos opostos, sendo que “(...) o primeiro (o impulso sensível) constitui apenas casos, o segundo (impulso formal) fornece leis”<sup>22</sup>. O equilíbrio entre ambos, como se sabe, necessário à consecução do projeto ético schilleriano, será alcançado esteticamente. Este equilíbrio pode ser reconhecido em Nietzsche como um equilíbrio de forças entre o homem racional e o homem intuitivo. Conforme observa Charles Andler, é muito expressiva a influência de Schiller sobre Nietzsche. No que diz respeito ao ponto aqui mencionado, diz o autor:

“Nossa barbárie moderna a mutila (a paixão sensível) pelo excesso de saber e de cálculo e nossa moral mesma está sem forças. (...) Apenas a arte sabe estabelecer entre a sensibilidade e a inteligência o equilíbrio feliz que é, concomitantemente, o natural e a liberdade. Schiller ensinou uma educação estética do gênero humano. Nietzsche definiu aí seu ponto

21 Behler, E., *Friedrich Nietzsche et la Philosophie du Langage du Romantisme d'Éléna*, p.62

22 Schiller, *A educação estética do homem*, trad. Marcio Suzuki e Roberto Schwarz, p. 69

de vista último como o prolongamento do esforço de Schiller. ‘Meu objetivo é o objetivo de Schiller, mas elevado infinitamente’.<sup>23</sup>

Enfim, a hipótese que se pode extrair dessas observações é a de que as divergências que tem o jovem Nietzsche em relação a seu mestre de então se devem, em alguma medida, à incompatibilidade entre essa herança e outra importante fonte de influência representada pelo romantismo, em especial de Schiller. Vale lembrar que em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma que, uma vez compreendida a sabedoria de Silenus, na arte reside a única justificativa para a vida humana<sup>24</sup>.

## REFERÊNCIAS

- Andler, C., *Nietzsche sa Vie et sa Pensée*, Gallimard, Paris, 1958.
- Behler, E., *Friedrich Nietzsche et la Philosophie du Langage du Romantisme d'Iéna*, in *Philosophie*, nº27, Paris, 1990.
- Cacciola, M.L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Edusp, SP, 1994
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, Berlim, 1980 *Pré-socráticos*, Col. “Os Pensadores”, Trad. José Cavalcante de Souza, Abril, SP, 1978
- Schiller, *A educação estética do homem*, trad. Marcio Suzuki e Roberto Schwarz, Iluminuras, SP, 1990
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munique, 1998.

---

23 Andler, C., *Nietzsche sa Vie et sa Pensée*, v. I, L. I, cap. III, pp.39)

24 Ver Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, 5, p.46.

# A SANTIDADE EM SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E CIORAN

José Thomaz Brum<sup>1</sup>

“Toda dor, enquanto ela é uma mortificação e um caminho para a resignação, possui em potência uma virtude santificadora” [*eine heiligende Kraft*]<sup>2</sup>. Assim se expressa Schopenhauer no parágrafo 68 do Livro IV do *Mundo*, texto em que expõe “a negação da Vontade de viver” [*die Verneinung des Willens zum Leben*]. O tema da santidade [*Heiligkeit*] pertence à obra de Schopenhauer no que ilustra e mostra um ato, uma conduta de vida em que transparece “a negação da Vontade de viver”.

Schopenhauer resume muito bem isso nessa passagem do mesmo parágrafo 68: “a essência profunda da santidade [*das innere Wesen der Heiligkeit*], da abnegação, da guerra sem trégua travada contra o egoísmo, do ascetismo enfim, terá sido traduzida nesses termos: a negação da Vontade de viver”<sup>3</sup>. Conhecer a essência das coisas, conhecer a Vontade sofredora comum a tudo e a todos, esse é o ponto de partida da vida dos santos que, por seus atos, que não decorrem de ideias abstratas, mas de uma intuição imediata da essência do mundo, revelam que negaram ou abandonaram a Vontade de viver neles próprios. Ler a biografia dos santos

---

1 José Thomaz Brum é doutor em Filosofia pela Universidade de Nice (França) e professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

2 Arthur Schopenhauer, *Samtliche Werke I*, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Fhrh Von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt Am Main: Cotta-Insel, 1960, p. 537.

3 Idem, P. 520.

e dos renunciantes (“*samiasis*”) é, diz Schopenhauer, introduzir-se nesse mundo da negação, no qual a maior das vitórias é revelada: “O fenômeno maior, mais importante, mais significativo que jamais se manifestou no mundo não é o conquistador, é o asceta”<sup>4</sup>. Schopenhauer fala com admiração dessa “vida silenciosa e oculta de um homem” que renuncia ao querer-viver.

O filósofo mostra uma predileção pelos quietistas (Mme Guyon sobretudo, discípula de Fénelon) porque estes se abandonam à vontade de Deus, renunciam à sua própria vontade, “carregam a sua cruz”, como dizem os Evangelhos. As ideias do “esquecimento completo de si mesmo” [*gänzlich Veressen der eigenem Person*] e do “aniquilamento na contemplação de Deus” [*Versenken in die Anschauung Gottes*] indicam um ser para quem as “coisas terrestres” tornaram-se “indiferentes” [*vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge*]<sup>5</sup>.

A santidade, para Schopenhauer, é afastamento, indiferença em relação às coisas do mundo, negação do tumulto do mundo. “Uma paz imperturbável, uma calma profunda, uma serenidade íntima”<sup>6</sup> acompanham esse movimento de negação que é a santidade. Movimento “ascético”, no que ele é abandono e renúncia. Mas “ascético” também naquele sentido platônico do elevar-se para além do mundo.

Schopenhauer, com sua visão da santidade, sempre ligada ou confundida com o ascetismo, chega a louvar a “alegria da tristeza” (*the joy of grief*) [*die Freud am Kummer*] dos que se resignaram, ou venceram o mundo. E conclui, ainda no parágrafo 68: “A negação do querer-viver, que não é outra coisa senão a resignação

4 Idem, p. 524.

5 Idem, p. 525.

6 Idem, p. 530.

ou a santidade absoluta, resulta sempre do que acalma o querer, isto é, o conhecimento do conflito da Vontade consigo mesma, e de sua vaidade radical – futilidade [*Nichtigkeit*] que se exprime nos sofrimentos de tudo o que vive”<sup>7</sup>.

O capítulo XLVIII dos *Suplementos*, intitulado *Teoria da negação do querer-viver* [*Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben*], volta a tratar da renúncia a si mesmo. Volta a insistir que o “verdadeiro cristianismo” é ascético, e mostra admiração por essa “completa e súbita transformação do ser íntimo” [*große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen*] <sup>8</sup> que indica a conversão [Schopenhauer descreve minuciosamente nesse suplemento a conversão do Abbé de Rancé]. O santo é aquele que renunciou, que abandonou, que venceu o mundo. É um herói ascético, um herói da negação. E sabemos, pelo capítulo XIV [*Suplementos à doutrina da afirmação e da negação da Vontade de viver*] do segundo volume dos *Parerga e paralipomena* [§ 172a ] que, para Schopenhauer, “uma vida feliz é impossível: o máximo que um homem pode atingir é um curso de vida heroico”<sup>9</sup>.

Friedrich Nietzsche, em seu livro *Humano demasiado humano* (*Menschliches Allzumenschliches*, 1878) dedica algumas páginas<sup>10</sup> à crítica da alma dos santos e dos ascetas. Nietzsche diz que o asceta e o santo inventam um “inimigo interior”, e que sua vida consiste em uma batalha sem trégua contra este<sup>11</sup>. Daí “os tormentos que infligem a si mesmos”. Na verdade, diz o filósofo, este é

7 Idem, p. 539.

8 Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke II*, ed. Löhneysen, p. 810.

9 Arthur Schopenhauer, *Sobre a ética*, São Paulo: Hedra, 2012, p. 185 (tradução Flamarion C. Ramos).

10 Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches I, Drittes Hauptstück. Das religiöse Leben*, § 136 a 144. *KSÄ*, v. 2, München / Berlin / New York: de Gruyter / DTV, 1988, p. 130 a 140.

11 Idem, p. 134.

“um meio graças ao qual lutam contra o esgotamento geral de seu querer-viver (de seus nervos)<sup>12</sup>[*ein Mittel erkennen, durch welches jene Naturen gegen die allgemeine Ermüdung ihres Lebenswillens (ihrer Nerven)*].

Nietzsche afirma que os pessimistas cristãos tinham necessidade “de um inimigo sempre bem vivo”, “de um inimigo universalmente reconhecido como tal”<sup>13</sup>[*einen allgemein anerkannten Feind*]. Investigando “o estado de alma do qual goza o santo”<sup>14</sup>, Nietzsche distingue nele um “sentimento de potência” [*das Gefühl der Macht*], uma rara espécie de volúpia<sup>15</sup>. E cita Novalis, a quem considera “uma de nossas autoridades em matéria de santidade”: “É bastante espantoso que a associação da volúpia [*Wollust*], da religião [*Religion*] e da crueldade [*Grausamkeit*] não tenha desde muito tempo despertado a atenção dos homens a respeito de sua profunda afinidade [*ihre innige Verwandtschaft*] e sua tendência comum [*gemeinschaftliche Tendenz*]<sup>16</sup>”. E conclui: “O que dá seu valor ao santo na história universal não é o que ele é, mas o que ele significa aos olhos dos outros, os não-santos”. Os santos foram “interpretados falsamente” como “fenômenos incomparáveis... sobre-humanos”, daí “se apoderaram da imaginação dos povos, de épocas inteiras”<sup>17</sup>.

Vê-se que Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer, está interessado no aspecto axiológico ou cultural do santo. Ou seja, no que ele *vale* para os homens. Apesar de sua visão desmistificadora, Nietzsche reconhece: “Até em nossa época que não crê

12 Idem, p. 133-134.

13 Idem, p. 135.

14 Idem, p. 137.

15 Idem, p.138.

16 Idem.

17 Idem, § 143, p. 139.

mais em Deus, existem ainda muitos pensadores que creem no santo”<sup>18</sup> [*dass selbst in unserer Zeit, die nicht mehr an Gott glaubt, es noch genug Denker giebt, welche an den Heiligen glauben*].

Emil Cioran (1911-1995) teve igualmente um grande interesse pelo fenômeno da santidade. “Fenômeno” no sentido grego, platônico: “o que aparece”. A santidade pode mostrar-se por estados físicos: êxtases, estigmas, levitação, odores, vozes... A santidade é também uma aventura fenomênica. Para Cioran, existe realmente uma “questão da santidade” que se encontra “anunciada em *O livro das ilusões* (1936), retornando quase exclusivamente em *Lágrimas e santos* (1937), prosseguindo no *Breviário de decomposição* (1949), em *A tentação de existir* (1956), em suma, em toda a obra”<sup>19</sup>.

A “questão da santidade”, em Cioran, pode ser colocada, a meu ver, do ponto de vista da “anormalidade”. O texto importante sobre Guido Ceronetti, incluído em *Exercícios de admiração* (1986), nos adverte: “Salvo no essencial, a santidade é do domínio das aberrações dos órgãos, de uma série de anomalias, de uma inesgotável combinação de disfunções, e isto é verdadeiro para tudo o que é profundo, intenso e único”<sup>20</sup>. Mas mesmo antes dessa fórmula lapidar, Cioran já havia indicado que “não há santidade sem volúpia do sofrimento e sem um refinamento suspeito. A santidade é uma perversão sem igual, um vício do céu”<sup>21</sup>.

---

18 Idem.

19 Eugène Van Itterbeek, *L'essentiel et la sainteté*, in Cahiers Emil Cioran - Approches Critiques XI, Editura Universităţii “Lucian Blaga”: Sibiu / Le Sept Dormants: Leuven, 2010, p. 72.

20 Cioran, *Exercícios de admiração*, Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 147 (tradução José Thomaz Brum).

21 Cioran, *Des larmes et des saints*, Paris: L’Herne, 1986, p. 67 (tradução francesa Sanda Stolojan).

O texto romeno de *Lacrimi si sfinti* ecoa na visão desiludida do *Breviário de decomposição*: “os santos foram grandes perversos, como as santas, magníficas voluptuosas”<sup>22</sup>. E Cioran reafirma: “a santidade, fruto supremo da enfermidade”<sup>23</sup>. No livro romeno, abandonando o tom descritivo ou exaltante, Cioran também arisca uma crítica “trágica” aos santos: “Não há desculpa para os santos: não derramaram uma só lágrima em sinal de reconhecimento pelas coisas percíveis”.<sup>24</sup> Os santos, segundo Cioran, são monstros que têm “a obsessão pelo absoluto”. Essas “aberrações”, diz ele, com seu “gosto pelo céu”, têm, além disso, uma preferência pela autodestruição, já que “a vida em Deus é morte da criatura”<sup>25</sup>.

Podemos discernir, em Cioran, uma espécie de “misticismo ateu” à maneira de Schopenhauer e, além disso, ver em seu interesse pela santidade um movimento de admiração por esses elãs em direção a um alhures infável. Afinal, diz Cioran: “Deus, assim como os santos, é uma ocasião para escapar da opressiva banalidade do verdadeiro”<sup>26</sup>.

---

22 Cioran, *Breviário de decomposição*, Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 168 (tradução José Thomaz Brum).

23 Idem, p.169.

24 Cioran, *Des larmes et des saints*, p. 67 (tradução Sanda Stolojan).

25 Cioran, *Des larmes et des saints*, p.78 (tradução Sanda Stolojan).

26 Cioran, *Des larmes et des saints*, p. 66 (tradução Sanda Stolojan).

# FÍSICA, MORAL E METAFÍSICA EM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Eduardo Brandão<sup>1</sup>

“Que o mundo tenha apenas um significado físico e nenhum significado moral constitui o maior, o mais pernicioso, o erro fundamental, a própria perversidade do modo de pensar (*Perversität der Gesinnung*), e no fundo é aquilo que a fé personificou como o anticristo” (*Sobre a ética*, p. 39; §109 de *Parerga e Paralipomena*).

Essa conhecida passagem de Schopenhauer, traduzida pelo colega Flamarion Caldeira Ramos, evoca, não sem razão, o anticristo de Nietzsche. Aliás, o próprio Nietzsche retoma a expressão *Perversität der Gesinnung* no prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia*, onde o filósofo indica que, com o livro, na sua primeira edição (de 1872), já se anunciava um pessimismo “além do bem e do mal”, uma interpretação da moral como engano, aparência. Ou seja, é Nietzsche quem sugere a comparação entre sua empreitada em *O nascimento da tragédia* e a perversidade do modo de pensar que surge em *Parerga e Paralipomena*.

Mas, a despeito de tal paralelo – cujo resultado mais nítido talvez seja justamente a posição de ambos os autores diante da moral – não será sem proveito marcar também a distância entre a figura do anticristo em Nietzsche e a perversidade do modo de pensar que Schopenhauer anuncia nos *Parerga e Paralipomena*. O ganho, creio eu, é importante principalmente para indicar o quanto a leitura do tema em Schopenhauer fornece subsídios e limites

---

<sup>1</sup> Eduardo Brandão é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor de Filosofia na mesma universidade.

para o modo como, em Nietzsche, pode-se pensar o resultado de sua filosofia. É claro que é impossível, no espaço desse texto, esgotar um tema tão amplo. Mas, para que de algum modo possa-se vislumbrar a utilidade de tal comparação, podemos eleger um fio condutor a partir do tema em Schopenhauer. Voltemos, por alguns instantes, a *Parerga e Paralipomena*.

Na passagem citada no início do texto, o anticristo é apresentado como uma figura da fé, ou seja, da religião. Sem entrar neste ponto, é possível sugerir, a partir dos §§ 108 e 109 de *Parerga e Paralipomena*, como poderíamos entender, sob o ponto de vista da filosofia, um possível personificador do anticristo – ainda que, é claro, sem a dramaticidade do personagem. Ora, ele seria alguém que admitisse apenas um significado físico do mundo, que se movesse apenas no interior de um conjunto de verdades físicas, e não atingisse, em suas especulações, verdades morais (cf. *Parerga e Paralipomena* §108). Ou seja, poderíamos pensar no anticristo, por exemplo, como sendo um físico que, na sua produção de verdades, não atingisse o significado moral do mundo. Eis um possível portador do título de anticristo da religião, mas que poderia ser explicado também a partir daquilo que a filosofia estabelece sobre o tema do significado moral do mundo. Vejamos então, com mais detalhes, e provavelmente sem grandes novidades, o que seria este físico aos olhos da filosofia.

Para a filosofia, ele seria alguém que ficaria no nível daquilo que são suas verdades físicas, sem atingir as consequências mais profundas mostradas pelas verdades morais. Assim, pelo §108 dos *Parerga e Paralipomena* tal físico estaria de posse apenas daquilo que descobriu sobre os diversos fenômenos físicos, observando os graus mais baixos de objetivação da Vontade, onde a verdade tem muita significação externa, mas não interna, sem

atentar para os graus mais altos de objetivação, onde a significação interna das verdades as tornaria justamente vias de acesso ao significado moral do mundo. Em suma, o anticristo poderia ser um físico que, reconhecendo o valor de suas verdades, não conseguisse alçar um conhecimento mais profundo sobre a essência do mundo, a Vontade; segundo o §108 de *Parerga e Paralipomena*, tal conhecimento só seria atingido se levada em conta a significação interna mostrada pelas verdades morais. Assim, um fio condutor para pensar a figura do anticristo em Schopenhauer e Nietzsche poderia ser um físico e, por tabela, a relação dos dois autores com a física: este será o caminho aqui escolhido, com o qual esperamos colher alguns subsídios para iniciar um debate tão complexo.

Por mais alguns instantes, exploremos a figura desse possível anticristo, um físico, em Schopenhauer, a partir de outros textos. A “perversidade do modo de pensar” poderia ser traduzida em outros termos: tratar-se-ia de uma física que, fechada em si mesma, não se voltasse à metafísica. Ou seja, teríamos aí um modo de saber que não se preocuparia em atingir a essência do mundo, a Vontade. Basta ler um texto como *Sobre a Vontade na natureza* para se perceber que essa física independente seria incompleta aos olhos de Schopenhauer. Ainda que o livro não se refira exclusivamente à física, mas também a outras ciências, é possível com facilidade extrair essa posição. Seu capítulo final (*Considerações sobre a ética*) trata justamente disso: há que se enxergar a Vontade como essência dos fenômenos naturais, o que significa num mesmo golpe admitir que toda explicação desses fenômenos requer um metafísica, e o que acarreta ao mesmo tempo chegar à ética e à significação moral do mundo. Esse texto promove uma espécie de curto-circuito entre metafísica e ética, de modo que reconhecer por trás da física uma metafísica é ao mes-

mo tempo admitir que a um significado físico do mundo se acrescenta um significado moral. Ou seja, a física, aos olhos de Schopenhauer, reclamaria uma metafísica.

Tal posição pode ser extraída de outros textos de Schopenhauer. No segundo livro de *O mundo como Vontade e Representação*, a física é apresentada no interior da etiologia, encontrando seu limite na noção de força, e não pode ir até a explicação última dos fenômenos, tarefa da metafísica. Mas o percurso da física à metafísica é necessário e perceptível na física: esta se torna o correlato da metafísica na *Introdução de Sobre a Vontade na natureza*. Um possível anticristo seria, então, um físico que não reconhecesse este vínculo. Passemos, agora, a Nietzsche, para extrairmos algumas considerações sobre nosso percurso até agora.

Na filosofia madura de Nietzsche o anticristo se torna um tema central, que se articula em torno da figura de Dionísio. Que haja uma oposição aqui à moral e ao significado moral do mundo tal como eles se apresentam em Schopenhauer é claro: mas seria o anticristo de Nietzsche, Dionísio, uma espécie de físico que não carecesse de metafísica? Nos termos de nosso fio condutor, poderíamos enxergar na filosofia dionísiaca uma tentativa de estabelecer um significado meramente físico para o mundo, sem que a isso seja atrelado um significado moral? Em minha opinião, não é disso que se trata. Mas é preciso detalhar esta resposta.

É tentadora, no caso de Nietzsche, uma interpretação que sugira que o caminho apresentado por Schopenhauer no §109 de *Parerga e Paralipomena* seja aquele a ser seguido para se afastar da metafísica da Vontade: um significado físico para o mundo, sem um significado moral. Por mais de uma razão: em primeiro lugar, porque essa via seria a única ainda não firmemente estabelecida na metafísica de Schopenhauer. Assim, diante de uma metafísi-

ca que estabelece com clareza a Vontade no fenômeno estético e nas ações morais, a ciência seria um local isento dessa, digamos, contaminação: seria a via a ser seguida para se afastar daquilo que estaria claramente estabelecido na estética e na moral. Nesse sentido, a falta de autonomia da metafísica da natureza no segundo livro de *O mundo como Vontade e Representação* (lembre-se o uso que aí é feito da noção de ideia) e a insuficiência da formulação do argumento da analogia que aí se encontra estabeleceriam a via que se anuncia nos *Parerga e Paralipomena*: uma ciência (e uma física) sem metafísica, um significado físico para o mundo sem um significado moral. A isso se junta o lugar que é dado à ciência no terceiro livro de *O mundo como Vontade e Representação*: por lidar com o princípio de razão, ela não poderia, no fundo, tratar da Vontade. Bem, isso é suficiente para levantar a hipótese de que seguir essa via da ciência (e da física) para se afastar de Schopenhauer seria o caminho mais desimpedido: talvez localizar o papel da ciência diante da metafísica em *Humano, demasiado humano* possa dar força a essa espécie de via alternativa à metafísica da Vontade.

Mas, em segundo lugar, há uma outra razão para suspeitar que Nietzsche tenha trilhado o caminho sugerido por Schopenhauer nos *Parerga e Paralipomena*. Essa razão não se ancora em nenhuma interpretação de Schopenhauer, mas vem de uma constatação da maneira como Nietzsche trabalha: desde a juventude, o filósofo recorre às ciências, à física inclusive, para estabelecer aspectos de seu pensamento. Nesse sentido, ele se utiliza de obras de físicos como Zöllner, Boscovich, Vogt, Mayer, para citar alguns nomes que balizam suas reflexões. Essa segunda razão parece-me muito mais significativa que a primeira para perceber que, em Nietzsche, há uma reflexão sobre o significado físico do mundo, feita também a partir da física.

Que a filosofia de maturidade de Nietzsche recuse um significado moral do mundo é claro. Bem, mas restaria um significado físico para o mundo? Haveria do contato com a física elementos que levariam o filósofo a essa posição? Há na obra, tanto publicada quanto póstuma, indícios de que a resposta seria positiva. Tome-se, por exemplo, o fragmento 335 do IV livro de *A gaia ciência*, intitulado justamente “Viva a física”. Aí, Nietzsche escreve:

“Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser físicos, para podermos ser *criadores* neste sentido – enquanto até agora todos os ideais e valorações foram construídos com base na ignorância da física ou em *contradição* a ela. Portanto: viva a física! E viva sobretudo o que a ela nos *compele* – nossa retidão” (*A gaia ciência*, p. 224).

Nesse período de sua reflexão, em torno da virada e início da década de 1880, Nietzsche de fato está muito interessado em questões físicas. Isso ressoa nos fragmentos póstumos e na correspondência do período. E isso se dá no mesmo momento em que se forma uma noção chave de sua filosofia, a vontade de poder. Ou seja, a partir da análise de textos desse período, somos levados a constatar que a transvaloração dos valores que será marca da filosofia de maturidade (e da qual Dionísio, o anticristo, é, digamos, a personificação) foi fortemente influenciada pelo estudo da física: desse contato (que também recolhe elementos de outras ciências, como por exemplo a biologia) Nietzsche poderia ter reunido subsídios para formar uma concepção de mundo que contivesse apenas um significado físico, e não moral: o anticristo de Schopenhauer, enfim, seria uma espécie de anúncio do anticristo em Nietzsche.

Essa é uma leitura que, no entanto, precisa ser refinada. Porque a relação de Nietzsche com a física (e com as ciências) é muito mais complexa do que o apresentado. Entre 1880 e 1882 não há dúvidas que as referências físicas são fundamentais, e vários fragmentos indicam que elas seriam constitutivas. A mesma impressão eclode dos fragmentos posteriores da obra póstuma: Nietzsche estaria de fato recolhendo subsídios nas ciências e na física para formar sua concepção de mundo.

Mas, por outro lado – e particularmente na obra publicada – a física e a ciência são colocadas em questão. Tome-se, nesse sentido, o conhecido aforismo 22 de *Para além de bem e mal*, em que a posição dos físicos sobre o mundo é colocada como interpretação, ou o aforismo 344 de *A gaia ciência*, em que a ciência é apresentada como crença: percebe-se que o próprio estatuto do discurso científico é problematizado, o que torna mais complexa a ideia de que os subsídios recolhidos na física e nas ciências forneçam elementos para uma concepção de mundo onde não haja significado moral, mas apenas físico. Por estes textos, é justamente a noção de um significado físico que pode ser questionada quanto a sua possibilidade.

Bem, com isso, enxerga-se a semelhança e a distância que existem entre a maneira como Schopenhauer anuncia o anticristo em *Parerga e Paralipomena* e o modo como o anticristo em Nietzsche se desenha a partir de seu projeto de transvaloração de todos os valores. Se temos a clara recusa de um significado moral para o mundo em Nietzsche, não temos por outro lado para os dois autores a simples aceitação de uma significação meramente física para o mundo: mas, por razões diferentes. Em Schopenhauer, a física exige uma metafísica; em Nietzsche, a física e *qualquer* discurso sobre o significado físico do mundo tem de ser vistos como

interpretação. Essas diferenças denunciam a distância que há entre a transvaloração nietzschiana e a metafísica da Vontade: talvez não por acaso, então, o tema capital da transvaloração dos valores seja apresentado em *Ecce homo* (*Humano, demasiado humano*, §6) como o “machado” que cortará pela raiz a “necessidade metafísica” – vale frisar que aí se retoma o título do capítulo 17 dos *Complementos de O Mundo como Vontade e Representação*.

Além disso, o anticristo em Nietzsche surge ao lado de uma crítica à civilização e à cultura que, em minha opinião, sequer se anuncia em Schopenhauer. Em Nietzsche, há uma crítica ao conhecimento, à linguagem, à física, que torna justamente problemático o recurso a tal ciência. Nesse sentido, se em Schopenhauer as relações com as ciências me parecem mais estabelecidas – as ciências carecem de metafísica e, de posse dela, bastaria mostrar o quanto a Vontade se anuncia nos fenômenos naturais; em Nietzsche, em outra direção, tanto a metafísica quanto as ciências em geral (e a física em particular) são formas de discurso que se colocam como interpretação, posturas morais que, como tal, devem ser avaliadas. E assim a relação com as ciências em Nietzsche me parece mais complexa: ao mesmo tempo em que balizam algumas considerações de Nietzsche, elas são postas em questão. Uma crítica ao conhecimento que Schopenhauer, a meu ver, sequer vislumbra. Daí a necessidade de perceber a que distância o anticristo em Nietzsche, Dionísio, espécie de mestre de cerimônias da transvaloração, se põe do anticristo anunciado por Schopenhauer.

\*\*\*

Mas, ao mesmo tempo, a relação entre física e metafísica na obra de Schopenhauer deixa lições importantes para o projeto de transvaloração de Nietzsche. Sobretudo, naquilo em que este

projeto não pode incidir, sob pena de repor nas suas entrelinhas aquilo que, a princípio, é alvo de sua crítica. Um ponto me parece fundamental: a relação entre força e Vontade para Schopenhauer – cuja contrapartida será, em Nietzsche, a relação entre força e vontade de poder.

Em Schopenhauer, a noção de força é um limite da física; é o ponto até onde as explicações físicas vão, e o local onde surge como complemento necessário à explicação dos fenômenos físicos a metafísica. Nesse sentido, podemos retomar uma conhecida passagem de *O mundo como Vontade e representação*, encontrada no §22, onde Schopenhauer coloca o conceito de Vontade como o ponto de explicação necessário para o conceito de força, invertendo, segundo o autor, a relação costumeira entre os dois conceitos. É principalmente neste movimento que a física e as ciências naturais requerem, aos olhos de Schopenhauer, uma metafísica: nesse sentido, ele intenta “pensar cada força na natureza como vontade” (*O mundo como vontade e como representação*, p.170, §22). Em outros textos, como no capítulo 24 dos *Complementos de O mundo como Vontade e representação*, Schopenhauer também indica a coincidência entre força e Vontade; também, por exemplo, no §94 de *Sobre filosofia e ciência da natureza*, capítulo de *Parerga e Paralipomena*, a mesma ideia é apresentada: assim, trata-se de explicar os conceitos chave da física a partir da metafísica. Que isso acarrete estabelecer o sentido moral do mundo, já vimos anteriormente.

Ora, em Nietzsche encontramos uma associação explícita entre força e vontade de poder. Isso aparece, por exemplo, no §36 de *Para além de bem e mal*; um fragmento famoso, de 1885, é exemplar nesse sentido:

“O vitorioso conceito de ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, carece ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo interior, que eu designo vontade de poder” (*Kritische Studienausgabe*, vol. 11, p.563, fragmento 36(31)).

Sem entrar numa discussão sobre as diferenças entre Vontade e vontade de poder, o que extrapola as intenções deste texto, pode-se, no entanto, explorar algumas consequências da associação entre força e Vontade em Schopenhauer para extrair algumas lições para a leitura de Nietzsche.

Ao associar força e Vontade, a metafísica da Vontade põe em relevo uma noção crucial: atividade. No limite, a Vontade é uma atividade que não se dá no plano representativo; como tal, ela é uma das características principais da Vontade, talvez um dos únicos índices positivos que estabeleça o que é a Vontade. Nesse sentido, se força e Vontade estão associadas, a força também é atividade (e, no seu caso, uma espécie de transição entre esta atividade que se dá no plano da Vontade e a atividade que se dá no plano da representação). Bem, seja qual for a interpretação que dermos à atividade da Vontade, o fato é que, ao se utilizar de tal noção, Schopenhauer põe-se em debate com todo o idealismo alemão.

Ora, também em Nietzsche a noção de vontade de poder, na sua associação com a noção de força, surge como uma espécie de atividade. Que terá suas peculiaridades em relação àquilo que Schopenhauer estabelece sobre o tema, é claro: mas ela será, também, *atividade*. Passagens em que Nietzsche diz que as forças agem umas em relação às outras, ou que as vontades de poder estão em relação, agindo umas diante das outras, estão presentes na obra do filósofo. Ou seja, dependendo da maneira como se lê a noção de vontade de poder em Nietzsche, a noção de atividade

é crucial, assim como em Schopenhauer – guardadas, insistimos, as diferenças entre ambas as concepções de atividade. Que tais diferenças sejam suficientes para marcar a distância entre ambos os projetos dos filósofos, também é admitido aqui. Mas o que quero ressaltar é como, a partir dessa comparação – em ambos os filósofos a noção de atividade seria essencial – é preciso pensar em certos limites para o projeto filosófico de Nietzsche. Sobretudo, quando se lê a noção de vontade de poder.

Se a vontade de poder é efetivamente atividade, ainda que nos moldes de Nietzsche, o filósofo estaria, assim como Schopenhauer, num campo que remete não só ao idealismo alemão, como a toda uma tradição filosófica. Como afirmar que a vontade de poder é uma atividade, e não se mover nos termos e problemas que movimentaram por séculos a discussão filosófica, inclusive a de Schopenhauer? Não haveria aí um claro limite a ser observado no projeto de transvaloração dos valores? A meu ver, sim. Nietzsche não poderia afirmar que a vontade de poder é algum tipo de atividade e pretender, ao mesmo tempo, tecer críticas tão radicais ao discurso metafísico. Em outros termos, como construir efetivamente tal imagem da vontade de poder sem que a tal construção se enderecem as mesmas críticas que Nietzsche dirige à tradição filosófica?

Com essa minha posição, quero dizer que não se pode, à luz daquilo que também faz Schopenhauer, esperar que o estabelecimento da vontade de poder que Nietzsche promove seja alguma espécie de doutrina ou teoria (que estabelecesse, por exemplo, a vontade de poder como atividade, sejam quais forem suas características). Isso significa que o próprio discurso nietzschiano e o sentido da sua filosofia têm de ser vistos sob esta espécie de limitação. Que, a meu ver, o próprio Nietzsche admite, em pas-

sagens de sua obra (como, por exemplo, o §22 de *Para além de bem e mal*). Esse texto, como já notamos, apresenta a física como interpretação, e sugere que se tome a posição de Nietzsche e a própria vontade de poder como interpretação: ou seja, no fundo, temos o mesmo movimento que, como observamos antes, impõe ao discurso científico o caráter de uma crença, de uma interpretação. Em outros termos, a distância entre o anticristo e a transvaloração em Nietzsche e a filosofia de Schopenhauer tem de ser reencontrada no espaço que tem de separar Vontade e vontade de poder. Aí, o discurso sobre a vontade de poder não pode assumir o estatuto metafísico que a Vontade tem: daí que ele não possa estabelecer como doutrina ou teoria a vontade de poder como atividade, e tenha de ser visto como uma interpretação.

Mas se a relação entre física e metafísica na filosofia de Schopenhauer nos deixa essa lição sobre o caráter global do que pode fazer e do que se exige da transvaloração nietzschiana, como lidar com os textos em que Nietzsche parece sugerir ao leitor uma teoria ou mesmo doutrina da vontade de poder? A questão é complexa, e sua análise exigiria um espaço maior do que este texto. Mas a própria relação de Nietzsche com a física pode nos ajudar a enxergar uma possível direção para uma resposta. O filósofo se vale da física num movimento que, como notamos, é duplo: ao mesmo tempo em que recolhe dela subsídios para suas reflexões sobre a vontade de poder, ele enxerga tal ciência como interpretação. Daí que o estatuto de suas reflexões que estabelecem os contornos do que seria a vontade de poder tem de ser visto como um ensaio, ou experimento, que tem a função pedagógica de mostrar os resultados da transvaloração dos valores.

\*\*\*

Para encerrar, apenas gostaria de frisar que os dois movimentos que tentamos apontar aqui, o distanciamento do anticristo em Nietzsche da “perversidade do modo de pensar” que evoca Schopenhauer, e os limites que a análise da metafísica da Vontade impõe às reflexões de Nietzsche sobre a vontade de poder, são como que dois lados da mesma moeda. Não poder assumir um significado físico para o mundo (e nem moral) seria uma exigência da própria tarefa de transvaloração de todos os valores, que entre outras coisas põe em questão o próprio estatuto de qualquer discurso que buscasse conferir ao mundo um significado físico, como pretende a física. Note-se, aí, a distância de Nietzsche e Schopenhauer. Para este, não há um questionamento do discurso tal como encontramos em Nietzsche: existe e legitima-se um discurso que atribui um significado físico para o mundo – e a física tem sua legitimidade como tal. Mas, em Schopenhauer, este discurso requer as explicações que a metafísica oferece. Ou seja, no caso de Schopenhauer, o discurso da física exige um discurso metafísico, e este se legitima como tal. Mesmo que o discurso metafísico encontre seus limites, ele tem total direito de cidadania. Ocorre algo diverso em Nietzsche. Ao conferir a todo discurso o caráter de interpretação, tanto a física como a metafísica se tornam perspectivas que, no limite, traduzem uma determinada postura moral. E, como tal, não podem ter – como têm em Schopenhauer – a pretensão de serem visões que traduzam a verdade do mundo.

Eis, então, como o anticristo em Nietzsche corresponde, em um sentido, à perversidade do modo de pensar de Schopenhauer: não há metafísica que possa conferir um significado moral ao mundo. Mas, como procuramos mostrar, o anticristo em Nietzsche não pode assumir um significado meramente físico para o mundo, o que é consequência da radicalidade da tarefa de

transvaloração: não há discurso que possa conseguir isso. E insistimos: nem mesmo o discurso sobre a vontade de poder. Discurso esse que não pode ser metafísico, nem físico (tanto no sentido relativo à ciência, quanto no sentido que aponta para o estabelecimento daquilo que é o mundo), nem teoria, nem doutrina, pelas mesmas razões.

Eis como a leitura de Schopenhauer pode refinar a compreensão do que pode realizar a filosofia de Nietzsche. Ler Nietzsche à luz de Schopenhauer torna, a meu ver, a transvaloração de todos os valores e a tarefa do anticristo muito mais radicais.

## REFERÊNCIAS

Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter&CO, 15 vols., 1988.

Nietzsche, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Schopenhauer, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

Schopenhauer, A. *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke*. Ed. Arthur Hübscher. Wiesbaden: F. U. Brockhaus, 1972, 7 vols.

# O PLANO DA *GENEALOGIA DA MORAL* RECONSIDERADO: SCHOPENHAUER COMO PONTO DE FUGA DO ESCRITO POLÊMICO.

Kleverton Bacelar (UFBA)

O objetivo desta comunicação é abordar a questão das relações entre a forma da genealogia nietzscheana (GM) e a metafísica dos costumes schopenhaueriana (MC)<sup>1</sup>. Mesmo que os vínculos entre os dois empreendimentos teóricos tenham sido expressamente indicados por Nietzsche, o grande comentário o percebeu numa direção equivocada (Deleuze) e o pequeno até muito recentemente o negligenciou<sup>2</sup>. Partirei da hipótese de que as três dissertações da GM só adquirem unidade discursiva se forem perspectivadas através do ponto de fuga da crítica de Nietzsche à moral de Schopenhauer como um todo. A relação de proximidade

---

1 Embora a metafísica dos costumes de Schopenhauer, que normalmente abreviamos com MS/MC, seja uma das *Preleções* de Berlin dedicada a ética, o uso da expressão aqui abrange todas as obras referentes a essa “parte” da filosofia, ao lado da metafísica do belo, da metafísica da natureza e da *philosophia prima* (dianoética e lógica) que as precede, tal como foram expostas no *Mundo* e sintetizadas no ensaio “A Filosofia e seu método” (PP, §21).

2 Por grande comentário, designo os estudos consagrados a apresentação global do pensamento vicejaram nas primeiras décadas do século XX. Não obstante, o direito de cidadania filosófica — ingresso no panteão da filosofia com tratamento *nip* em seu álbum de família — foi conquistado graças as monografias de Jaspers e Heidegger nos anos 30. Concebidas como resposta as interpretações nazi, essas monografias inauguram uma nova fase na literatura sobre Nietzsche: escandem o espaço das grandes interpretações marcadas pela abrangência total. Os estudos de Lowith, Fink, Deleuze, Kaufmann, Danto e MüllerLauter seguem esse filão que, ao que parece, esgotouse nos anos 80 com os trabalhos de Kaulbach e Abel. Hoje análises de obras ou temas específicos parecem dominar os estudos sobre Nietzsche. São essas análises parciais que eu chamo de pequeno comentário.

dade entre a GM e a MC aqui esboçada suscita, no entanto, algumas observações preliminares. A primeira é que essa aproximação entre a GM e a MC não se restringe à forma, mas também ao conteúdo, embora por economia de tempo eu me limitarei aqui à exploração do aspecto estrutural ou composicional indicando apenas brevemente o confronto de conteúdo. A segunda observação é que a unidade focal não se limita a Schopenhauer, mas inclui também outros “membros” de sua escola (seguramente Paul Rée e Eugen Dürhing), embora, mais uma vez, devo frisar que me limitarei a Schopenhauer. A terceira diz respeito ao contexto desse meu texto: trata-se da segunda parte de um projeto de pesquisa que pretende examinar a responsabilidade nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche.

Minha comunicação está estruturada em 3 partes. A primeira aborda o problema da unidade discursiva da GM tal qual fora formulado pelas ciências do texto (da exegese à linguística textual) em sua recepção foucaultiana e ricoeuriana. Conservando o costume de não determinar nunca uma questão sem ter de antemão citado, confrontado e criticado as opiniões mais notáveis propostas pelos principais comentadores sobre o assunto, examino criticamente as posições do grande e pequeno comentário na segunda parte. O objetivo dessa longa porém não exaustiva seção é esclarecer ao menos negativamente mediante sua confrontação com outras interpretações da GM o sentido fundamental ou propósito dessa investigação. A partir da comparação dos títulos (esboçados e publicados) e da leitura do prefácio, pretendo sustentar que a GM é bem composta e que sua unidade discursiva só não é muito clara para quem não identifica a centralidade da polêmica com a moral schopenhaueriana, especialmente desconsiderando a nuclearidade das noções interdependentes de consciência

moral e responsabilidade. O escopo é conquistar uma visão de conjunto da GM de modo a afastar qualquer aparência de arbitrariedade na divisão e ordenação das três dissetações.

## 1 – SENTIDO DA QUESTÃO

É preciso reconhecer que Nietzsche é um dos melhores leitores de Schopenhauer, que ele apresentou-se como discípulo de Schopenhauer em suas primeiras obras, do *Nascimento da Tragédia* as *Considerações Extemporâneas*; que mesmo no período em que rompeu publicamente com a filosofia de seu mestre ele sempre reconheceu em Schopenhauer um gênio moralista<sup>3</sup>. Mas essas ra-

---

3 Em *A Filosofia na época trágica dos Gregos* (1873), ao analisar a sentença de Anaximandro que fala de justiça e injustiça nas coisas, de castigo e penitência, de expiação e pagamento, Nietzsche afirma que “nos Parerga, vol.II,p.327, o único moralista sério de nosso século nos instila na alma uma consideração semelhante” (FT§ IV, p.50); Em *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* (1879), no aforismo “Querer ser justo e juiz”, Nietzsche afirma: “—Schopenhauer, cujo grande conhecimento do humano e do demasiado humano, cujo originário sentido dos fatos não foi pouco afetado pela colorida pele de leopardo de sua metafísica (da qual é preciso antes despilo, para descobrir debaixo dela um efetivo gêniomoralista)” (OS §33); No prefácio de GM, após reduzir o livro de Paul Rée *A origem dos Sentimentos Morais* à mera causa ocasional de HH, Nietzsche afirma: “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do valor da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo (- também ele era um “escrito polêmico”). 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 (GM, vor, § 5). “Eram, no principal, já os mesmos pensamentos que retomo nas presentes dissertações: - esperamos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que eles se tenham tornado mais maduros, mais claros, mais fortes, mais perfeitos! (GM, vor §2). Deve-se notar que em todos esses escritos o que está em jogo é a questão da justiça da existência, é o problema ou essência do trágico. No texto “A responsabilidade pela *essentia et existentia* em Schopenhauer” procurarei fazer a arqueologia dessa problemática nietzschiana precisamente na filosofia de Schopenhauer.

zões muitas vezes apontadas, embora suficientes em si mesmas, não são os únicos motivos para um confronto de Schopenhauer e de Nietzsche. É preciso ir mais longe e levantar a questão de saber em que medida os principais conceitos da filosofia de Nietzsche<sup>4</sup> derivam da acirrada polêmica com a filosofia de Schopenhauer<sup>5</sup>. Embora o método genealógico seja seguramente anti-schopenhaueriano na exposição que Nietzsche lhe dera a partir de *Humano* (HH §1) até sua culminância em *Para Genealogia da Moral* (II,§12), suspeito que também nessa obra sua estrutura e plano seja inconcebível sem sua relação ao schopenhauerianismo<sup>6</sup>, até

---

4 Heidegger fixou os cinco conceitos fundamentalmente nietzschianos: vontade de poder, eterno retorno, niilismo, transvaloração e além do homem (HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol.2, p.38). Noutro lugar, a transvaloração é substituída pelo conceito de justiça (cf. *ibid*, p. 209). Desde então, eles e suas relações adquiriram valor de tradição. Em desacordo com isso, Fink reconhece apenas quatro temas fundamentais: a doutrina da morte de Deus, da vontade de poder, do eterno retorno e do além do homem (cf. *La filosofia de Nietzsche*, p.214). A síntese que Heidegger faz das doutrinas, aparte as correções que se possa e deva fazer, continua espetacular, sobretudo nessa época de história da filosofia em migalhas.

5 Embora Schopenhauer seja uma referência maior para Nietzsche, ele é pouco mencionado pelo grande comentário. Emblemáticas a esse respeito são as posições de Heidegger e Deleuze que não podem ser aqui examinadas. No pequeno comentário, a exceção honrosa é evidentemente Jörg Salaquarda, cf. *A Interpretação do Mundo* que reúne seus textos esparsamente publicados sobre a filosofia de Schopenhauer e, na quarta parte, sobre a relação do filósofo de Frankfurt com o autor do Zaratustra. Aqui entre nós, cabe mencionar a confrontação pioneira de Oswaldo Giacoia com os dois filósofos em seus artigos e cursos.

6 Refiro-me a Schopenhauer e sua escola, no sentido que lhe confere Domenico Fazio em suas publicações. Ela compreende os Evangelistas (Friedrich Dorguth; Julius Frauens-tädt; Ernst Otto Lindner; August Gabriel Kilzer; David Asher; Carl Georg Bähr; Wilhelm Gwinner); os metafísicos (Julius Bahnsen; Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer) e os heréticos (Friedrich Nietzsche; Paul Rée; Simmel e Horkheimer); os Padres da Igreja (Deussen; Zinter; Hubscher e Malter). Talvez os temas das dissertações sejam *topoi* para os membros da escola de Schopenhauer envolvidos na *Pessimismus-Frage*. Em *A Filosofia do Inconsciente*, Hartmann dedica um capítulo ao surgimento da consciência. Paul Rée, que fora seu aluno, também trata do tema da origem da consciência em um capítulo de *A Origem dos Sentimentos Morais* e em uma obra com esse nome, de 1885. Talvez se deva incluir

mesmo no detalhe dos títulos das dissertações, para além da aparência “realista” que eles possuem<sup>7</sup>.

As referências de Nietzsche a GM em suas obras enfatizam apenas a novidade de seu conteúdo e estimam seu impacto ou alcance, mas silenciam sobre o problema de sua composição. Com efeito, em *O Anticristo*, Nietzsche afirma que na GM expos “pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral nobre e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do *Não* àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã” (A§24). Em uma nota do epílogo de *O Caso Wagner*, somente depois de repetir aquilo de que a GM trata (a oposição entre as morais), Nietzsche pode estimar sua importância: “A oposição entre moral nobre e moral cristã foi explicada inicialmente na minha *Genealogia da moral*: talvez não exista virada mais decisiva na história do conhecimento religioso e moral” (CW, epílogo). No *Ecce Homo*, na seção dedicada a *Genealogia da Moral*, Nietzsche explicita agora o conteúdo de todas as dissertações, afirmando que são “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores”:

---

Eugen Dühring entre os membros heréticos da escola. Como se sabe, uma fonte importante de Nietzsche, sobretudo em GM, é a reconstituição duhringuiana das origens do direito penal. BROBJER, THOMAS H., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2008, nas pp.66-71, afirma que “outra influência nesse tempo de transição, 1875—76, foi sua leitura de dois schopenhauerianos Eugen Dühring (1833-1921) e Philipp Mainländer (1841-1876). Dühring é o filósofo que Nietzsche mais leu (com a possível exceção de Platão e Schopenhauer). Dühring pode razoavelmente ser considerado com uma das mais importantes influências filosóficas de Nietzsche”. Brobjer lembra que a primeira vez que Nietzsche escreveu a palavra “ressentimento” foi durante a leitura de *Der Werth des Lebens*, e no interior da capa traseira do livro) e que Mainländer “fez uma apresentação menos metafísica da filosofia de Schopenhauer, substituindo a uma vontade metafísica’ por ‘muitas vontades individuais e imanentes que lutam continuamente umas com as outras”.

7 Cf. infra a exposição da tese de Christopher Janaway.

“As três dissertações que compõem esta genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa, talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu. (...) A verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo a partir do espírito do ressentimento e não, como se crê, do «espírito» – um contra-movimento, em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores nobres. A segunda dissertação oferece a psicologia da consciência: esta não é, como se crê, «a voz de Deus no homem» – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando não pode se descarregar para fora. A crueldade como um dos mais antigos e mais inevitáveis subsolos da cultura veio aqui, pela primeira vez, à luz. A terceira dissertação fornece a resposta à questão sobre a procedência do imenso poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal nocivo *par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*. Resposta: não é porque Deus atue por detrás do sacerdote, como se crê, mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] – porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes». (EH, GM).

Nessas referências, Nietzsche progressivamente destaca a novidade da GM na oposição entre as morais nobre e cristã até detalhar o conteúdo de cada uma das três dissertações: a primeira dissertação trata do cristianismo enquanto religião proveniente do ressentimento; a segunda aborda a gênese da consciência moral na obstrução da crueldade e a terceira trata da procedência do ideal ascético, ou seja, da vontade de nada. Se o conteúdo das dissertações é aqui muito precisamente indicado na articulação indissociável entre sociologia (nobre/escravo) e psicologia, a estrutura ou composição do escrito polêmico não recebe qualquer menção. Por que *esses* três dissertações? Como o psicólogo Nietzsche *as* articula?

Abordarei aqui o problema da composição ou estrutura da obra visto que sua análise e interpretação já recebeu -- e continua recebendo -- a atenção dos comentadores cuja dedicação ao conjunto ou partes, a temas ou conceitos particulares tem ensejado uma literatura indomável<sup>8</sup>. Entretanto, ao problema da composição tem sido dada pouca atenção, razão pela qual será aqui considerado em uma perspectiva muito delimitada: por um lado, vai ao encontro da discussão sobre a unidade do livro levantada pelas ciências do texto (da semiologia à exegese) e, por outro, vai de encontro a posição deleuzeana sobre o plano da genealogia.

Como Michel Foucault e Paul Ricoeur recepcionaram o debate em torno da unidade do livro, convém lembrar o questionamento do primeiro e os traços distintivos que caracterizam o discurso como obra propostos pelo segundo para determinar mais exatamente a questão que quero levantar e responder. Uma longa passagem d' *A Arqueologia do Saber* mostra a inquietação foucaultiana diante unidade do livro:

“Individualização material do livro que ocupa um espaço determinado, que tem um valor econômico e que marca por si mesmo, por um certo número de signos, os limites de seu começo e de seu fim; estabelecimento de uma obra que se reconhece e que se delimita, atribuindo um certo número de textos a um

---

8 Só no âmbito anglo saxônico surgiram os seguintes comentários que ainda não pude apreciar: David Owen, *Nietzsche's Genealogy of Morality* (Montreal: McGill-Queens University Press, 2007); Daniel Conway, *On the Genealogy of Morals: A Reader's Guide* (London: Continuum, 2008); Lawrence Hatab, *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Para a Itália, cf. Orsucci, A. *Genealogia della Morale. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci Editore, 2001 e para o âmbito lusófono, cf. AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. (1<sup>a</sup> ed, 2000). DE SOUZA, M. A. *Nietzsche e a Genealogia da Moral*. SP: Zagodoni Editora, 2014.

autor. E, no entanto, assim que são observadas um pouco mais de perto, começam as dificuldades. Unidade material do livro? Será a mesma quando se trata de uma antologia de poemas, de uma coletânea de fragmentos póstumos, do *Traité des coniques* ou de um tomo da *Histoire de France* de Michelet? Será a mesma quando se trata de *Un coup de dés* [Um lance de dados], do processo de Gilles de Rais, do *San Marco* de Butor, ou de um missal católico? Em outros termos, a unidade material do volume não será uma unidade fraca, acessória, em relação à unidade discursiva a que ela dá apoio? Mas essa unidade discursiva, por sua vez, será homogênea e uniformemente aplicável? Um romance de Stendhal ou um romance de Dostoiévski não se individualizam como os de *La comédie humaine*; e estes, por sua vez, não se distinguem uns dos outros como *Ulisses* da *Odisséia*. É que as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede. E esse jogo de remissões não é homólogo, conforme se refira a um tratado de matemática, a um comentário de textos, a uma narração histórica, a um episódio em um ciclo romanesco; em qualquer um dos casos, a unidade do livro, mesmo entendida como feixe de relações, não pode ser considerada como idêntica. Por mais que o livro se apresente como um objeto que se tem na mão;

por mais que ele se reduza ao pequeno paralelepípedo que o encerra: sua unidade é variável e relativa. Assim que a questionamos, ela perde sua evidência; não se indica a si mesma, só se constrói a partir de um campo complexo de discursos”<sup>9</sup>.

A lição de Foucault é clara: é preciso pôr em suspeição a fraca e insuficiente unidade material da *Genealogia da Moral*, bem como sua unidade discursiva, mostrando-a como “feixe de relações”, “sistema de remissões a outros livros”, “nó em uma rede”. Atento ao ensinamento desse mestre da suspeita, pretendo mostrar que Schopenhauer não é seguramente toda a *Genealogia*, embora talvez seja de certa maneira o seu nó.

Também é necessário relacionar esse problema com os traços distintivos da noção de obra propostos por Ricoeur para ressaltar as questões conexas àquela que desejo chamar a atenção. Segundo ele, a composição, a pertença a um gênero e o estilo caracterizam o discurso como obra:

“Em primeiro lugar, uma obra é uma sequência mais longa que a frase e que suscita um problema novo de compreensão, relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal. Em segundo lugar, a obra está submetida a outra forma de codificação que se aplica à própria composição e faz com que seu discurso seja um relato, um poema, um ensaio etc. É essa codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário. Em outros termos, uma obra recebe uma configuração única que a situa dentro de um gênero literário.

---

9 Foucault, M. *Arqueologia do saber*, p.25-6.

Enfim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama estilo”<sup>10</sup>.

Desses três traços distintivos da noção de obra propostos por Ricoeur, retenho apenas a composição. A questão que levantarei aqui não é sobre o estilo nem sobre o gênero de GM<sup>11</sup>, mas sobre sua composição. Questiono a unidade discursiva ou configuração única da GM, o princípio unificador das três dissertações. Questiono se sua natureza polêmica indicada no subtítulo permite uma leitura imanente que, ao reduzi-la ao ponto de vista da *escritura* propriamente dita, dispensa a leitura dos textos polemizados nem tanto para apreciar a pertinência da crítica, mas sobretudo para compreender as marcas que eles deixaram inclusive na composição e no conteúdo.

## II – POSIÇÃO DOS COMENTADORES

A questão da unidade da *Genealogia da Moral* foi posta e respondida pelo grande e pequeno comentário. Salvo melhor juízo, dos grandes comentadores, apenas Deleuze abordou a questão da estrutura ou plano da GM.

---

10 Ricoeur, P. A função hermenêutica do distanciamento, in: *Interpretação e Ideologias*, p.49.

11 Sabe-se que o tratado, a antologia de aforismos, a poesia, a sentença, a máxima e o ensaio foram as formas estilísticas de que o filósofo se valeu: “O sentido do aforismo na obra de Nietzsche já foi percebido com clareza. No entanto, não se deve chamá-lo de aforístico por vários motivos. Antes de mais nada, porque também empregou outras formas para exprimir suas ideias: os primeiros escritos, das dissertações filológicas aos ‘tratados’ das *Considerações Extemporâneas*, passando pelo *Nascimento da Tragédia*, são tão pouco aforísticos quanto as posteriores exposições ensaísticas da *Genealogia da Moral* e também do Anticristo, sem falar do peculiar caráter estilístico do *Zaratustra*, que de modo algum é um ‘livro de aforismos’, embora viva do aspecto aforístico” Cf. Muller-Lauter, W. “O desafio Nietzsche”, in: *Discurso* (21), 1993, p.15.

Em ralação à unidade da *Genealogia da Moral*, a genialidade de Deleuze voltou-se para o aspecto polemico indicado no subtítulo. Com efeito, no *Nietzsche et la Philosophie* (1962), Deleuze estendeu seu caráter polêmico a toda obra de Nietzsche quando afirmou que o “conjunto da filosofia de Nietzsche permanece abstrata e pouco compreensível se não se descobre contra quem ela é dirigida. Ora, a própria pergunta “contra quem?” exige várias respostas. Mas uma delas, particularmente importante, é que o super-homem é dirigido contra a concepção dialética do homem e a transvaloração contra a dialética da apropriação ou da supressão da alienação. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio da agressividade”<sup>12</sup>. Sobre a *Genealogia da Moral*, o filósofo francês afirmou que “é o livro mais sistemático de Nietzsche”<sup>13</sup> e forneceu seu “plano” nos seguintes termos polêmicos:

“A primeira dissertação trata do ressentimento, a segunda da má consciência, a terceira do ideal ascético”. “Procuramos apenas destacar a estrutura formal de *A genealogia da Moral*. Se se renuncia a crer que a organização das três dissertações é fortuita, é necessário concluir: Nietzsche em *A Genealogia da Moral* quis refazer a *Crítica da Razão Pura*. Paralogismo da alma, antinomia do mundo, mistificação do ideal: Nietzsche estima que a ideia crítica e a filosofia são a mesma coisa, mas que Kant precisamente falhou essa ideia, que ele a comprometeu e estragou não apenas na aplicação mas no próprio princípio. (...) Que Kant tenha falhado a crítica é inicialmente uma ideia nietzschiana. Mas Nietzsche não confia em

---

12 Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, p.9; trad. bras., p.7.

13 Para Deleuze, desconfia-se sem razão (erradamente) da precisão sistemática da filosofia de Nietzsche seja para alegrar-se com ela, seja para negá-la (*Nietzsche et la Philosophie*, p.59; trad. bras., p.43).

ninguém além dele próprio para conceber e realizar a verdadeira crítica. (...) E esse projeto é de grande importância para a história da filosofia pois não se volta apenas para o kantismo, com qual ele rivaliza, mas contra a descendência kantiana, à qual se opõe com violência. O que a crítica se tornou depois de Kant, de Hegel a Feuerbach passando pela famosa “crítica crítica”? Uma arte pela qual o espírito, a consciência de si, o próprio crítico se apropriavam das coisas e das ideias; ou ainda uma arte segundo a qual o homem se reapropriava das determinações das quais, dizia-se, tinham-no privado; em resumo, a dialética”<sup>14</sup>.

Coerente com sua apresentação da filosofia de Nietzsche como anti-hegelianismo, Deleuze só pode opor a genealogia nietzschiana a Kant se ressaltar, com Martial Geroult e seu discípulo Jules Vuillemin, a origem kantiana da dialética<sup>15</sup>. Aqui se revela um dos aspectos mais surpreendentes da interpretação de Deleuze: colocar o importante problema da filosofia de Nietzsche – a relação da vontade de potência com o eterno retorno – na polêmica situação do conceito kantiano de síntese travada pelos pós-kantianos: “acreditamos que não há somente em Nietzsche uma descendência kantiana, mas uma rivalidade meio confessada, meio oculta. Nietzsche não tem, em relação a Kant, a mesma posição que Schopenhauer, não tenta, como Schopenhauer, arrancar o kantismo de seus avatares dialéticos e abrir-lhe novas saídas. Isto porque, para Nietzsche, os avatares dialéticos não vem de fora e tem, como causa primeira, as insuficiências da crítica. Uma transformação radical do kantismo, uma invenção da crítica que Kant traía ao

14 Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, p.100-1; trad. bras, 72.

15 Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, p.59; trad. bras., p.42.

mesmo tempo em que a concebia, uma retomada do projeto crítico em novas bases e com novos conceitos, é o que Nietzsche parece ter procurado (e ter encontrado no “eterno retorno” e na “vontade de poder”)<sup>16</sup>. Surpreendente, porque nessa mesma seção em que Deleuze procura responder a questão “o que é a vontade de potência?”, ele já havia lembrado que “Nietzsche gosta de opor a vontade de poder ao querer viver schopenhaueriano, mesmo que seja em função da extrema generalidade deste último”<sup>17</sup>. Mais surpreendente ainda porque no início de sua magistral monografia Deleuze já havia precisado o ponto no qual se dá a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer: “trata-se de saber se a vontade de potência é uma ou múltipla. Todo o resto decorre daí; com efeito, se Schopenhauer é levado a negar a vontade, é primeiramente porque acredita na unidade do querer. É porque a vontade (...) é uma em sua essência, que compete ao carrasco compreender que ele forma uma unidade com sua própria vítima: é a consciência da unidade da vontade em todas as suas manifestações que leva a vontade a negar-se, a suprimir-se na piedade, na moral e no ascetismo (MVR, IV). Nietzsche descobre o que lhe parece ser a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade”<sup>18</sup>.

---

16 Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, p.59; trad. bras., p.43.

17 Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, p.56-7; trad. bras., p.41. Apesar das poucas referências a Schopenhauer no *Nietzsche e a Filosofia*, Arnaud François chamou-me a atenção para uma carta de Deleuze que atesta, de qualquer modo, uma leitura atenta e problematizante da obra de Schopenhauer (Deleuze, Lettre à Alain Vinson du 11 avril 1964, in *Lettres philosophiques. Études et correspondances internationales*, t. VII, 1994, p. 37-38).

18 Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, p.8; trad. bras., p.6. Essa afirmação precisa ser confrontada com esta outra: “A questão de saber se a vontade de potência, afinal de contas, é una ou múltipla não deve ser colocada; ela testemunha um contrassenso geral sobre a filosofia de Nietzsche. A vontade de potência é plástica, inseparável em cada caso no qual se determina; assim como o eterno retorno é o ser, mas o ser que se afirma do devir, a vontade de potência é o uno, mas o uno que se afirma do múltiplo. Sua unidade

Essa grande leitura teve o mérito de apresentar a unidade formal das dissertações em oposição à moral kantiana, embora contra a letra do prefácio de GM em que são explicitamente nomeados Pau Rée, os utilitaristas inglês e, *last but not least*, Schopenhauer. Em 1971, em um ensaio justamente celebre, Michel Foucault ressaltou a coerência metodológica da genealogia nietzschiana ao enfatizar, em sua leitura do § 12 da IIª dissertação, a centralidade da noção de acontecimento na *Wirkliche Historie*, que ele mesmo empregaria em suas análises históricas<sup>19</sup>. Aparte o juízo que se possa fazer dessas leituras francesas, importa constatar que – ao menos para a recepção brasileira – a questão da composição da GM, de sua unidade discursiva, quando não negligenciada, é abordada quase sempre em uma dessas chaves de leitura nos comentários mais recentes: ou unidade metodológica extraída da tese sobre a vontade de poder ou unidade decorrente da polêmica com a moral kantiana e utilitarista, mas nunca com a moral de Schopenhauer.

Em 1992, Marco Brusotti publicou nos *Nietzsche Studien* o primeiro de uma série de ensaios sobre a GM. Da constelação de artigos que tematizam a genealogia nietzscheana<sup>20</sup>, “O autoapeque-

---

é a do múltiplo e só se diz do múltiplo. O monismo da vontade de potência é inseparável de uma tipologia pluralista” (id, *ibid.*, p.97//p. 70). Para Deleuze a questão da unidade ou multiplicidade da vontade só é relevante na filosofia de Schopenhauer por causa da doutrina da negação, mas é completamente irrelevante para a filosofia de Nietzsche. Seria instrutivo pensar a réplica de Muller-Lauter a Heidegger (não há uma vontade de poder em si mesma mas apenas uma luta de vontades de poder) à luz da interpretação de Deleuze que não me parece ter sido, até o momento, devidamente avaliada.

19 Foucault, M. “Nietzsche, a genealogia, a historia” (1971).

20 Além do artigo em tela, fazem parte da mesma constelação: “Ressentimento e Vontade de nada”, in *Cadernos Nietzsche*, 8, 2000. (Há uma versão espanhola desse ensaio, “Voluntad de la nada, resentimiento, hipnosis: ‘activo’ y ‘reactivo’ em *La Genealogia de la moral* de Nietzsche”, in: *Ideas e valores*, nº 114, 2000); “Éléments de la vengeance: langage et connaissance de soi chez nietzche dans l’aphorisme 33 du *Voyageur et son ombre*”, in: D’Iorio et Ponton (org.) *Nietzsche Philosophie de l’esprit libre*. Paris: Editions Rue D’Ulm, 2004; “Agir e não reagir: filosofia e psicologia no *Crepúsculo dos ídolos*”, in: *Estudos Niet-*

namento do homem na modernidade” é o único – salvo melhor juízo -- que aponta a estrutura analítica da GM em uma nota de rodapé sem fazer referência às obras publicadas (EH, CW, CI), mas apenas a uma carta a Overbeck (4/01/88) em que Nietzsche afirma:

“Apenas uma palavra a respeito do livro: foi necessário, por questões de clareza, isolar artificialmente os diferentes focos de surgimento dessa formação complexa que se chama moral. Cada uma das três dissertações exprime um único *primum mobile*; falta um quarto, um quinto e mesmo o mais essencial (‘o instinto de rebanho’) – este teve que ficar à parte por agora por ser demasiado abrangente, bem como a somatória final de todos os diferentes elementos e, portanto, uma espécie de *ajuste de contas com a moral*. Para isso, ainda estamos bem no ‘prelúdio’ de minha filosofia. (sobre a gênese do cristianismo, cada dissertação dá uma contribuição; nada está mais longe de minha intenção do que querer explicá-lo com a ajuda de apenas uma única categoria psicológica”<sup>21</sup>.

Brusotti apoia-se em alguns fragmentos póstumos para explicar quais os focos de surgimento que Nietzsche efetivamente explicitou nas dissertações da GM e quais deveriam ser apresentados em uma obra posterior:

“o fragmento póstumo 9 [10] do outono de 87 mostra que Nietzsche primeiro não queria preencher as lacunas apenas na ocasião da obra principal, mas sim numa continuação da

---

zsche, v.1, n° 2, jul./dez. 2010.

21 Brusotti, M. O ‘autoapequenamento’ do homem na modernidade, in: *Labirintos da filosofia*. p. 167-8.

*Genealogia*. Trata-se de um “segundo escrito polêmico” em três dissertações. A primeira destas dissertações – ‘*A ótica do rebanho como moral*’ – deveria ser dedicada justamente ao ‘instinto de rebanho’, que de acordo com uma carta posterior é o móbil mais essencial e abrangente por trás da moral. A segunda dissertação – ‘*Entre moralistas e filósofos da moral*’ – deveria explicar um quinto foco de surgimento da moral. A terceira dissertação deveria intitular-se ‘*Um ajuste de contas com a moral*’. Num outro plano para um “segundo escrito polêmico”, anotado por Nietzsche pouco depois (KSA, XII, 9[83]), surge ainda, além dos dois temas já contemplados no plano anterior, mais um: ‘para a história da desnaturalização da moral’. Aqui, apenas o posfácio é dedicado ao ‘*ajuste de contas com a moral*’. A sua tarefa é, nas palavras da carta recém citada, ‘a somatória final de todos os diferentes elementos’, ou seja, uma síntese ponderada dos resultados das cinco dissertações analíticas precedentes (I.É., as três da GM e as duas primeiras do “segundo escrito polêmico”). E, de fato, em primeiro plano, Nietzsche havia listado sob esse título cinco perguntas relativas ao contributo específico na gênese da moral de cada um de seus cinco focos de surgimento: assim, o problema da Iª dissertação da GM seria ‘Em que é que a diferença de estamentos contribuiu para a moral?’, e o objeto da segunda seria ‘em que [contribuíram] os afetos dos animais de rapina?’<sup>22</sup>.

---

22 Id, *ibid*.

Note-se que Brusotti poderia continuar, em nome da completude ou simetria, afirmando que o objeto da terceira dissertação seria ‘em que [medida contribuiu] o ideal ascético [para a moral]?’ Mas o que aqui nos interessa não é a simetria, mas o fato de que o comentador, embora reconheça o caráter polêmico do escrito e de sua apenas projetada continuação, não identifica o que unifica o conjunto das dissertações. É evidente que Nietzsche retoma aqui seus móveis psicológicos: ressentimento, má consciência (crueldade internalizada) e vontade de nada (ideal ascético); é evidente que ele salienta o caráter social da moral (instinto gregário ou de rebanho) contra a velha metafísica, mobilizando assim uma psicologia que já nasceu social<sup>23</sup>. Também é evidente que na terceira dissertação Nietzsche confronta-se com Schopenhauer, como Brusotti mostrou admiravelmente bem<sup>24</sup>. O que precisa ser evidenciado é em que medida a confrontação com Schopenhauer e os schopenhauerianos enfeixa as dissertações da GM.

Na introdução de sua interpretação de GM, Werner Stegmaier fornece sucintamente o plano de sua obra:

---

23 Desde o início, a psicologia de Nietzsche será, por definição, histórica e social: “ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: -- a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos e ...” (HH§37). E evidentemente: “Tudo o que necessitamos, (...), é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão” (HH§1). A estrutura de HH demonstra essa psicologia histórico-social. Cf. os títulos dos capítulos e sua ordenação, bem como a correspondência que Peter Gast estabeleceu entre HH, I e HH, II (OS e AS) reproduzida na nota da edição espanhola da EDAF.

24 Brusotti, M. “Ressentimento e Vontade de nada”, p.8ss. Apoiando-me nessas valiosíssimas contribuições de Brusotti e dos demais comentadores, pretendo unificar a forma da GM mediante a extensão da polêmica com Arthur Schopenhauer que é evidente apenas na 3ª dissertação às demais.

“A interpretação cursiva é precedida, no entanto, por alguns capítulos preparatórios. Neles primeiramente deve ser apresentada a perspectiva, a cuja premissa esta interpretação está ligada. À perspectiva, a ética da individualidade de Nietzsche, é dedicado o primeiro capítulo. Ele tem a forma de um ensaio e pode igualmente servir como primeira orientação. No segundo capítulo é descrita a posição da *Genealogia da Moral* no conjunto da obra de Nietzsche e traçado o caminho de seu surgimento. Nisso também *Assim Falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal*, para cuja ilustração a *Genealogia da Moral* deve servir, são de forma ampla [em termos gerais] interpretados. No terceiro capítulo é esclarecida a tarefa e forma da genealogia da moral e desenhada a linha conceitual através da obra em que é conduzida a interpretação na sequência. Os princípios filosóficos de sua genealogia Nietzsche esclareceu quase casualmente em uma digressão [excurso] no meio da obra, no parágrafo 12 da II dissertação. Eles são apresentados no quarto capítulo; nele também está incluído a interpretação do prefácio”<sup>25</sup>.

Segundo essa indicação, devemos deter nossa atenção no terceiro capítulo dedicado à exposição da “tarefa e forma da GM”. Nele, o editor associado dos *Nietzsche Studien* e das *Monoografias e Textos para a Nietzsche-Forschung* aborda a “Tarefa da GM”, “As 3 teses das três dissertações e a ordem de ideias [Gedankengang] da GM”, “O Anexo como escrito polêmico” e “O Estilo

---

25 Stegmaier, W. *Nietzsches >Genealogie der Moral<*. Darmstat:Wissenschaftliche Buchgesellschaft.1994, p.8

da GM”. Segundo Stegmaier, a tarefa nietzschiana da história do surgimento da moral com vista a determinar seu valor é complexa, pois inclui quatro “tarefas separadas”(análise, interpretação, explicação do surgimento e crítica) que Nietzsche distinguiu em um plano anterior<sup>26</sup>. Segundo o ilustre comentador, deve-se ter em vista todas as quatro tarefas, das quais a terceira é mais interessante para Nietzsche, porém, as duas primeiras [são] mais difíceis e a quarta é a mais importante. Para Stegmaier, a tese básica da *Genealogia da Moral* inclui a análise, interpretação, explicação do surgimento e, por conseguinte, crítica da moralidade, que pode ser formulada assim: a vida é vontade de poder; a moralidade é um meio de vida, portanto, a moral também segue a vontade de poder, é uma manifestação de poder. Segundo sua autocompreensão, a moral não quer ser uma manifestação de poder, mas ao contrário, a supressão de todo poder. Na segunda seção do capítulo em tela, Stegmaier afirma que “Nietzsche apoia/sustenta/ampara sua tese básica através de três teses genealógicas” e que “cada uma das três dissertações expõe uma ‘nova verdade’, uma nova tese genealógica”, mas que “os subtítulos de Nietzsche – “Bem e Mal, Bom e Ruim”, “Culpa, Má Consciência e aparentados”, “Que significam os ideais ascéticos?” – sugerem/indicam/aludem/insinuam isto apenas vagamente”<sup>27</sup>. As três teses são: “1) O Bem platônico-cris-

26 Stegmaier cita o fragmento póstumo 1[53] do outono de 1885- primavera de 1886: “1) apreender e fixar a espécie atualmente (e num limitado domínio cultural) dominante de avaliação moral do homem e das ações; 2) o inteiro código moral de um tempo é um *sintoma*, por exemplo, como meio de autoadmiração, ou de insatisfação ou de trauteie [tartufária]: além do estabelecimento do atual *caráter da mora*, há que se fornecer *a interpretação e a exegese desse caráter*. Pois, em si, ela é plurívoca; 3) Esclarecer o surgimento dessa que é justamente a maneira atualmente de julgamento; 4) fazer a crítica da mesma, ou perguntar: quão forte ela é? Sobre o que exerce ela seu efeito? O que *se torna* da humanidade (ou da Europa) sob seu encantamento? Que forças ela fomenta, quais ela reprime? Torna ela mais saudável, mais enfermo, mais corajoso, mais refinado, mais carente de arte etc.?”[trad de Oswaldo Giacoia Jr.

27 Stegmaier, W. *Nietzsches >Genealogie der Moral<*, p.55.

tão vem da impotência e é o poder da impotência, 2) A justiça do Estado vem da crueldade e é crueldade internalizada, civilizada e 3) A ciência vem da moral platônico-cristã e é a autossupressão do seu sentido de ‘sentido’”. O justamente célebre comentador reconhece que “a formulação de tarefas e hipóteses” por ele aqui ensaiadas/tentadas “já são interpretações” e que “outros poderiam formular de diferentes perspectivas outras hipóteses interpretativas”. Na seção “O Anexo como escrito polêmico”, Stegmaier, após determinar admiravelmente no capítulo anterior o surgimento da GM como anexo e elucidação de BM que é, por sua vez, uma elucidação de ZA<sup>28</sup>, interpreta o caráter polêmico do escrito a partir da tese sustentada por Nietzsche segundo a qual “na crítica da própria moral não se pode estar livre de moral: em um escrito polêmico é sempre colocada moral contra moral, pois Nietzsche

---

28 Acho espetacular o modo como Stegmaier recolocou a análise da *Genealogia* no contexto da obra de Nietzsche, especialmente nas páginas referentes ao ZA e a BM, cf. pp. 35-44. A relação da GM ao ZA é esplêndida. Segundo Stegmaier, “Nietzsche expôs em ZA sua nova filosofia de uma forma artística. A forma poética não mais retorna em sua obra filosófica, mas também a filosofia, que Nietzsche expõe nela, não retorna mais em sua obra posterior. Trata-se de suas doutrinas mais famosas: a doutrina do além do homem, a doutrina da vontade de poder como superação de si e a doutrina do eterno retorno do mesmo. Elas são os temas condutores das três primeiras partes do ZA”(p.35). Stegmaier observa que o próprio Zaratustra profere a doutrina do além do homem na Iª parte, que Nietzsche deixa que ‘a vida mesma’ fale a Zaratustra do ‘segredo’ da vida, ou seja, da vontade de poder como superação de si (IIª parte) e que os animais alardeiem a doutrina do eterno retorno (IIIª). Segundo ele, o tema principal do ZA é a criação, a criação sob o ponto de vista ético. Sua construção [Anlage] deve ser compreendida a partir da perspectivização da moral, que ele esboçou no início [cap. I]: a doutrina do além do homem corresponde ao questionamento [Infragestellung] da diferença de bem e mal, a doutrina da vontade de poder enquanto superação de si à perspectivização da diferença de bem e mal através da diferença de forte e fraco sob o ponto de vista da vida e a doutrina do eterno retorno do mesmo à perspectiva da justiça no sentido de Nietzsche” (p.38). Aqui Stegmaier identifica a doutrina do eterno retorno enquanto pensamento ético, como a mais alta forma de afirmação, com o conceito de justiça. Inteiramente de acordo com ele, pretendo fazer a arqueologia do tema da justiça em Nietzsche remontando a Schopenhauer. O grande comentador de Nietzsche explicitou essa interpretação no artigo “Depois de Montinari”, in: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*.

rechaça desde o início a pretensão de um ponto de vista absoluto sobre a moral”. Mas é apenas nisto que consiste um escrito polêmico (*Streitschrift*)? Talvez. Mas ao compreender o caráter polêmico da GM dessa maneira, sem relação a nenhuma exterioridade, Stegmaier efetuou uma leitura imanente que embora notável por sua profundidade, rigor e meticulosidade, parece tão pouco atenta à disposição do conjunto e ao fato de que todo enunciado é uma réplica de um outro, constrói-se a partir de outro, sobretudo num discurso que se apresenta abertamente como polêmico que obriga o intérprete a apontar as diversas vozes nele presentes.

É por isso que Stegmaier, além de afirmar que os títulos das dissertações são vagos, chega a afirmar que o encadeamento da GM possivelmente não foi percebido ou pretendido por Nietzsche:

“O percurso de ideias da *Genealogia da Moral*, tal como a entendemos, pode ser lido pelo sumário/índice dos capítulos 5 a 7. Nós demos a cada parágrafo/seção um título mais conciso possível, e de uma forma que destes títulos juntos produzam uma conexão consistente. Nós estabelecemos com isso uma consequência que o próprio Nietzsche possivelmente não viu e pretendeu. Desenhar uma linha consistente de pensamento através da escrita de difícil compreensão pode, contudo, ajudar a compreendê-lo enquanto um todo e, assim, melhor compreender no todo”<sup>29</sup>.

---

29 Stegmaier, W. *Nietzsches >Genealogie der Moral<*, p.56-7. Os títulos dos capítulos 5 a 7 são: “A Genealogia da Moral pela impotência e a transvaloração do bem”; “A Genealogia da Moral pela economia da crueldade e a possibilidade de uma nova boa consciência” e “A Genealogia da Moral pelo sofrimento e sentido ocidental de sentido”.

Em consequência das considerações precedentes, a unidade da GM é uma unidade metodológica extraída do prefácio e, sobretudo, do § 12 da segunda dissertação que são objetos do quarto capítulo de Stegmaier. Essa poderosa leitura fez fortuna.

Em 2002, Braian Leiter publicou um comentário da GM que reconheceu nos seguintes termos o problema da unidade das dissertações: “*Para a Genealogia* consiste em três ensaios, cada um contando três bastante diferentes tipos de histórias ... sobre as “origens” da MPS[moralidade em sentido pejorativo -kb]. (...) Esse livro é meramente unificado em virtude do seu suposto novo método (...) ou tem uma unidade temática ou dialética também?”<sup>30</sup>. Para responder a essas questões, o arguto comentarista dedicou-lhes um notável capítulo no qual também recorreu à psicologia para solucioná-lo<sup>31</sup>, permanecendo no âmbito unificador da WzM, mas inovou ao correlacionar a unificação psicológica à unidade temática ou dialética da GM. Com efeito, Leiter mostra que a origem da MPS decorre de três tipos diferentes de fenômenos e de três tipos diferentes de mecanismos psicológicos de ocorrência natural. O primeiro, objeto de GM-I, concerne ao triunfo do cristianismo e da moral cristã no Império Romano, cujas causas Nietzsche não pretende definir em sua totalidade, pois concentra-se em realçar o papel do ressentimento na criação da estrutura distintiva da avaliação característica da “moral de escravos”(psicologia moral do acontecimento). O segundo evento, objeto de GM-II, ocorreu na pré-história, e diz respeito

30 Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, p.165.

31 “Uma questão mais difícil de interpretação diz respeito à unidade dos três ensaios que compõem a Genealogia. (...) Nós já aludimos, é claro, à unidade metodológica da Genealogia, ou seja, a sua tentativa de explicar a origem da moralidade em termos naturalistas, em particular, pelo apelo a mecanismos psicológicos que ocorrem naturalmente em criaturas como nós: *ressentiment* (GM I), crueldade internalizada (GM II), vontade de poder (GM III)”. Id, *ibid*, p. 181-2.

a entrada na vida social de criaturas que se viram impedidas de continuar dando livre curso a seus instintos naturalmente agressivos e cruéis. O abandono da externalização de tais instintos teve alto preço: como esses instintos cruéis não desapareceram, voltaram-se para dentro, encontrando expressão na má consciência que não passa de uma forma de crueldade internalizada para si mesmo. Segundo Leiter, Nietzsche almeja fundamentalmente examinar como a má consciência se transformou em uma forma moralizada de regulação interna profundamente entrelaçada com a autoflagelação, autoaversão e com conceitos como “culpa” e “pecado”. A terceira dissertação responde às perguntas deixadas em aberto pelos ensaios anteriores (por que a moralidade escrava triunfou? Por que a má consciência se transformou em culpa?), conduzindo o livro a um final satisfatório. O comentador afirma que a moralidade escrava e a má consciência moralizada têm em comum o fato de dar expressão ao ideal ascético. Os Senhores aceitam a moralidade escrava porque são vítimas das atrações do ideal ascético, e a má consciência torna-se moralizada porque serve ao ideal ascético. Brian Leiter julga que a questão crucial da GM é saber por que nós nos tornamos tão ligados ao ideal ascético, e a sua resposta deve atender às exigências da hipótese naturalista central de Nietzsche, enunciada em GM, III §7: “todo animal ... busca instintivamente um optimum de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo sentimento de poder”. O que é surpreendente no terceiro ensaio é que mesmo o ideal ascético - um ideal aparentemente negador da vida - realiza tal esforço instintivo. Nietzsche afirma que para a grande maioria os homens o ideal ascético torna a vida mais suportável, e daí advém seu sucesso notável e domínio global. Tal argumento, segundo Brian, depende da suposição de que

existe uma explicação naturalista pela qual a grande maioria dos seres humanos acharia atraente tal ideal uma vez apresentados a ele porque é “degenerada”. Após esse resumo, é fácil entender a dupla unidade da GM, proposta por Leiter:

“Vimos agora uma dupla unidade de método e problemática na *Genealogia*. Cada ensaio emprega o método da genealogia, ou seja, uma história naturalista que identifica os mecanismos psicológicos ocorrendo naturalmente que figuram na origem da MPS, e cada ensaio contribui para uma solução do problema de como os seres humanos vieram a tomar a MPS a sério”<sup>32</sup>.

Entre nós, Antônio Edmilson Paschoal publicou em 2003 um competente guia de leitura para a compreensão de GM que “relaciona as três dissertações” através de uma perspectiva comum que identifica este mundo como vontade de poder e nada além disso. Segundo ele, “é o procedimento genealógico que confere unidade ao texto”<sup>33</sup>. Seguindo, nesse e noutros pontos a interpretação de Stegmaier que unifica a GM através da tese da WzM, Paschoal afirma que “o referencial mais importante para a compreensão das dissertações, além do breve comentário de Nietzsche em *Ecce Homo* é, com certeza, o prólogo e também o parágrafo 12 da segunda dissertação, que desempenha um papel de ‘interlúdio’ ou, ‘usando uma forma tradicional para exprimir algo novo’, uma espécie de ‘discurso do método’, um esclarecimento’ sobre o procedimento genealógico”<sup>34</sup>.

---

32 Id, ibid, pp.188-9ss.

33 Paschoal, A. E. *A Genealogia de Nietzsche*, p.43.

34 Paschoal, A. E. *A Genealogia de Nietzsche*, p.53.

Em 2004, Otfried Höffe editou na série “Klassiker Auslegen” [Interpretar Clássicos] um comentário cooperativo à GM. Como os demais volumes da prestigiosa série<sup>35</sup>, esse comentário consiste num conjunto exaustivo de artigos acerca de parágrafos, temas ou conceitos de cada uma das três dissertações, escritos por diferentes especialistas que escreveram numerosos livros e artigos relevantes sobre a filosofia de Nietzsche, incluindo evidentemente Stegmaier --, o que constitui de saída, uma garantia de qualidade para o leitor interessado. Embora não reste a menor dúvida sobre sua imprescindibilidade para quem quer fazer trabalho sério sobre a GM, também aqui foi dada pouca atenção à composição e estrutura da obra. Com efeito, nem na “Introdução à GM” assinada pelo editor, nem na análise do prefácio efetuada por Annemarie Piper encontram-se quaisquer menção a composição ou a estrutura da obra.

Na seção da introdução intitulada “temas e teses”, Höffe retoma nos seguintes termos a ideia/tese da unidade metodológica proposta por Stegmaier:

“Com grande soberania, primeiro Nietzsche esboçou, no “Prefácio”, o método e algumas ideias principais. Conteudisticamente, ele defende com Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant a “pouca estima da compaixão “ (§ 5) e metodicamente ele critica através do exemplo de seu amigo Paul Rée, a maneira superficial inglesa (...), além disso especulada no “azul”, da história do surgimento da moral. (...) Nietzsche então entremeou nas seguintes três dissertações uma grande variedade de pistas sobre seu método genealógico. Especialmente importante é a passagem do

---

35 Duas outras obras de Nietzsche figuram na coleção: GERHARDT, Volker (hg.) *Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag, 2000. Marcus Born (hg.): Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. Berlin: Akademie Verlag, 2013

meio do centro: no meio da peça intermediária (12, II), da dissertação central. Para o “desenvolvimento” de um uso (social) deve valer o mesmo que para um órgão. À suposição de um progresso linear “em direção a um objetivo” Nietzsche opõe uma “contínua série de signos de sempre novas interpretações e ajustes”: “a sucessão de processos de subjugo mais ou menos profunda, mais ou menos independentes um do outro que se desenrolam nela [na coisa: órgão ou uso] juntamente com as resistências aplicadas a cada vez contra eles, as transmutações de forma ensaiadas para fins de defesa e reação ... se a forma é fluida, o “sentido”, é mais ainda”(314 f.). De acordo com este método, o texto está complexamente estruturado, apesar da organização básica clara e teses claras. Nem as três dissertações nem os parágrafos individuais dentro delas constroem-se/erguem-se de forma linear uma sobre a outra; os parágrafos individuais são entrelaçados em muitos casos com os anteriores e os posteriores<sup>36</sup>.

Também na análise do prefácio, Annemarie Piper parece rejeitar o aspecto sistemático da GM:

Nietzsche quer pois que as três partes da genealogia não sejam entendidas como tratados filosóficos, mas - como ele insiste em *Ecce Homo* -- como “decisivos trabalhos preparatórios de um psicólogo para uma transvaloração de todos os valores” (6, 353). Essa transvaloração de valores que ocorre gradualmente ao longo do desenvolvimento da personalidade, não pode ser sistematicamente obtida por um esquema geral nem ser conduzida/impulsionada por alguém em lugar de outrem. Todo mundo é obrigado a preparar-se para sua pró-

---

36 Höffe, O. Einführung in Nietzsches Genealogie der Moral, p.8

pria impregnação de valores, que, como aconteceu no caso de Nietzsche, em grande parte [acontece] também pela leitura e apropriação de textos filosofia moral<sup>37</sup>.

Esse comentário segue de perto a interpretação de Stegmaier da unidade metodológica da *Genealogia*.

*Além da abnegação*<sup>38</sup> é um comentário completo da GM que combina leitura atenta de passagens-chave com uma visão geral dos objetivos mais amplos de Nietzsche que Christopher Janaway publicou em 2007. Além de renomado pesquisador e autor de diversos livros e artigos sobre a filosofia de Schopenhauer e Nietzsche, Janaway também é editor geral de uma nova tradução das obras de Schopenhauer na Cambridge University Press. Por isso, dos 14 capítulos que compõem o livro, dois são dedicados aos adversários nomeados por Nietzsche que apresentam a moralidade em termos de desinteresse: Schopenhauer e Paul Rée<sup>39</sup>. Cumpre mencionar o acerto quanto aos “alvos” de Nietzsche em seu “escrito polêmico” e chamar a atenção para a ordem dos nomes dos opositores. Com efeito, embora o autor tenha efetuado

---

37 Piper, A. Vorrede, p.17

38 Christopher Janaway, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford University Press, 2007. Cf. tb., Janaway, Christopher (2009) Responses to Commentators. *European Journal of Philosophy*, 17, (1),132-151.

39 “A Genealogia também contém uma forte corrente de oposição aos filósofos pelo modo como tentaram explicar a moralidade. Em seu Prefácio, Nietzsche nomeia dois filósofos como seus adversários: Arthur Schopenhauer e Paul Rée. Eu considero significativo que a nenhum outro pensador esse papel foi atribuído, e, usando a palavra de Nietzsche nesse assunto, as filosofias de Schopenhauer e Rée serão tomadas como pontos de partida, retornando às mesmas, com frequência, como pontos de orientação”. (Id, *ibid*, pp. 7-8). Trata-se especificamente dos capítulos 4 (Selflessness: The Struggle with Schopenhauer) e 5 (Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings). A primeira versão do capítulo sobre Schopenhauer foi publicada como “Schopenhauer et la valeur du ‘non égoïste’”, in Christian Bonnet and Jean Salem (eds), *La Raison dévoilée: Etudes Schopenhaueriennes* (Paris, J. Vrin, 2005), pp.81–94.

no segundo capítulo uma análise “parágrafo por parágrafo” do “Prefácio”, onde Nietzsche indica o movimento que parte das pequenas divergências iniciais com Paul Rée em HH<sup>40</sup> para a verdadeira polêmica com seu mestre Schopenhauer, sinalizando desse modo expressamente a importância do diálogo com este ao invés da aparente discordância com aquele, Janaway inverte a ordem de importância ao afirmar que Rée é o mais próximo oponente de Nietzsche na *Genealogia*. Embora dedique um capítulo a Schopenhauer notando que ele é mencionado apenas na terceira dissertação, no capítulo dedicado a Paul Rée, Janaway introduz a tese de que Nietzsche molda a GM como uma réplica ao livro *As Origens dos Sentimentos Morais*:

---

40 Apontadas com precisão por Janaway na nota 15 do capítulo 2: “Seguindo uma linha acadêmica que Nietzsche nos traça, nós encontramos as seguintes divergência em relação a Rée: 1. Rée trata as comunidades humanas como se elas fossem homogêneas e não caracterizadas por diferentes perspectivas e relações internas de poder. Porém termos como, bem e mal, têm significados diferentes em diferentes grupos ou castas de antigas comunidades: o nobre e poderoso eram bons por natureza, enquanto as classes oprimidas entendiam esses termos como nocivos a eles. 2. A abordagem naturalista à moralidade (da qual Rée é um proponente consciente) não começou a explicar o fenômeno do ascetismo e santidade que se reportam à moralidade cristã, e deveriam fazê-lo. 3. Rée procede como se moral significasse não-egoísmo; ele ignora uma forma mais antiga de moralidade que consiste simplesmente na aderência a uma lei ou tradição estabelecida numa comunidade. A adesão ao bem ou ao mal para egoístas e não-egoístas só ocorre mais tarde e não é fundamental para todos os conceitos de moral. 4. A administração da justiça não é, na sua origem, (ao contrário de Rée) um meio de impedir as pessoas de praticarem futuras ações egoístas que são contrárias à paz social. Não há muito que se possa fazer em relação ao egoísmo ou altruísmo, que são meios de regulação das relações de poder, como uma troca ou equilíbrio entre partes mais ou menos iguais. 5. A punição tem uma origem diferente e mais complexa do que pensa Rée: agentes aterrorizantes, fora de suas tendências egoístas, não são essenciais nem presentes no início da história da punição. Punir uma transgressão é originalmente restaurar o equilíbrio do poder. Ele permite uma forma de retribuição regulamentada, ao tratar a parte punida não mais igual ou equivalente a outras”.

“Na leitura prefácio da *Genealogia* nós nos tornamos conscientes da preocupação de Nietzsche com Paul Rée como um oponente e discutimos algumas das diferenças metodológicas em questão [at stake: em causa/em jogo] entre a genealogia da moralidade de Nietzsche e aquela que Rée pretende dar. Rée é um oponente mais próximo do que Schopenhauer, não só por causa de seu contato [acquaintance: conhecimento/familiaridade] e colaboração com Nietzsche, mas porque, enquanto a consideração de Schopenhauer é firmemente a-histórica e apoiada em uma metafísica transcendente, Rée tenta uma peculiar história da moralidade em termos naturalistas. Um primeiro olhar à organização do livro de Rée suscita [sparkes: cintila, clareia, faísca, lampeja, reluz] a hipótese que a *Genealogia* pode ser descrita como (entre outras coisas) uma espécie de resposta ao seu antigo amigo. Os primeiros dois capítulos de Rée tem títulos surpreendentemente similares ao livro de Nietzsche “A origem dos conceitos do Bem e do Mal” e “A origem da Consciência” (“Der Ursprung der Begriffe Gut und Bose”, “Der Ursprung des Gewissens”) e os próximos dois capítulos abordam outros temas centrais para a discussão de Nietzsche, em particular, a vontade livre (ou a ausência de), responsabilidade (ou a ausência de), punição, dissuasão e retaliação. O diálogo entre a *Genealogia* e a *Origem dos Sentimentos Morais* de Rée, merece uma exploração mais profunda”<sup>41</sup>.

---

41 Id, ibid, p.74.

Janaway acredita que a *Genealogia* é uma resposta ao livro de Rée porque localiza em *Humano* a grande polêmica com Schopenhauer<sup>42</sup>, mesmo não estando muito convencido de que quando Nietzsche escreveu a *Genealogia* já tenha terminado sua explicação com Schopenhauer<sup>43</sup>. Acho isso um tanto quanto surpreendente não apenas pelo fato de Nietzsche afirmar explicitamente que desde *Humano* já polemizava com Schopenhauer e que na GM continua polemizando com seu mestre, mas também e sobretudo porque creio ser difícil sustentar o “argumento” baseado na semelhança dos títulos dos capítulos. Com efeito, os temas que a segunda dissertação da *Genealogia* abordam são tratados em três capítulos separados do livro de Rée (II, III e IV), muito anti-schopenhauerianamente diga-se de passagem, pois o autor do *Mundo* sempre vincula a abordagem da consciência moral ao inquebrantável sentimento de responsabilidade, como bem sabe Cris<sup>44</sup>. Se observarmos bem, Rée, aqui e em suas obras posteriores<sup>45</sup>, sempre separou o que Schopenhauer e Nietzsche mantiveram unidos: consciência moral e responsabilidade. Mas há outra razão para não aproximar a *Origem dos sentimentos morais* da *Ge-*

42 Id, *ibid*, p.61.

43 Isso fica mais claro na versão francesa desse capítulo. Com efeito, Janaway afirma: “On pourrait donc penser que, lorsqu’il écrit *La Généalogie de la Morale*, l’a explicacion avec Schopenhauer est déjà terminée. En effet, Schopenhauer est présenté dans la troisième dissertation de la *Généalogie* comme le philosophe donc la defense de l’ascétisme est motivée par une puissante volonté personnelle et comme l’adepte d’une objectivité extreme dépourvue de volonté, qui doit être dépassée par le perspectivisme nietzschéen. Mais on ne trouve aucune référence explicite à Schopenhauer dans les deux autres dissertations sur le ‘bien et [le] mal’ e sur la ‘mauvaise conscience’. Je me propose d’examiner ici le traitement de ces questions par Schopenhauer lui-même et de montrer que Nietzsche, dans son insistance à opposer constamment la moralité avec le ‘non égoïste’ ou l’abnégation, s’explique encore avec Schopenhauer tout au long de la *Généalogie*”. “Schopenhauer et la valeur du ‘non égoïste’”, p.81,g.m.

44 Cf. Janaway, Christopher (2012) “Necessity, responsibility and character: Schopenhauer on freedom of the will”, in: *Kantian Review*,17, (3),431-457.

45 Refiro-me a *Gênese da Consciência e A Ilusão da Liberdade da Vontade*, ambas de 1885.

*neologia*: essa obra de Rée pode ser legitimamente aproximada de *Humano, demasiado Humano*, embora sob os protestos do próprio Nietzsche<sup>46</sup>.

Sem poder inventariar as dívidas de Nietzsche a Rée e sem questionar a pertinência de todas essas possibilidades interpretativas da unidade da GM, gostaria de propor *uma outra* via.

### III – HIPÓTESE INTERPRETATIVA

A propósito da comparação de um esboço de título das dissertações à época de surgimento de GM com os títulos efeti-

---

46 Sabemos que as afirmações de Nietzsche sobre seu ex-amigo presentes no prefácio da *Genealogia* (§4), no prefácio de 1886 a *Humano* e na autobiografia (EH, HH§6) também não são muito favoráveis às teses da importância de Rée em sua “guinada positivista”, ou seja, mesmo na obra em que a dívida com Paul Rée seria mais patente por causa da amizade e da cooperação, Nietzsche renega-a completamente ao fornecer o inventário das diferenças e deixar claro que polemizava com Schopenhauer e Wagner. Mesmo os comentaristas que pretendem resgatar a dívida de Nietzsche com Paul Rée, ao debruçarem-se necessariamente sobre essas afirmações do filósofo precisam reduzi-las a meras estratégias retóricas com o fito de dissimular o débito contraído em seu momento “realista”. É o caso de Paul-Laurent Assoun quando em seu belo ensaio “Nietzsche et le réalisme” afirma que Rée “forneceu a Nietzsche os meios metodológicos de subjetivar o ponto de vista instintual dominante em sua primeira filosofia a fim de transferir sua investigação para o conjunto dos fenômenos *humanos, demasiado humanos*, submetidos a uma fria avaliação” (p.63). Sobre a “anulação retroativa” que Nietzsche impôs ao amigo no novo prefácio de *Humano*, Assoun a julga como “impiedosa e um pouco injusta”. Segundo ele, “é o texto mais cruel dirigido a Rée, embora ele não se encontre nomeado (e justamente porque ele não se encontra nomeado)” (p.67). Em seu resgate da importância de Rée na “virada iluminista” de Nietzsche, Assoun é taxativo: “*A origem dos sentimentos morais* é de algum modo o fruto dessa gestação comum, neste momento privilegiado de amizade em que a afinidade é tão poderosa que não se coloca ainda a questão da diferença. A publicação da obra coincide com um tempo vigoroso de uma ligação que teria durado dez anos – de 1873 a 1883. (...) *Humano, Demasiado Humano* é de algum modo a resposta de Nietzsche à *Origem*, o segundo fruto de Sorento, precisamente um ano após o primeiro” (pp. 8 e 11-2). O comentarista faz alusão ao período em que Nietzsche, licenciado da Universidade de Basileia por problemas de saúde, passou o inverno de 76-77 na Villa Rubinacci em companhia de Malwida von Meysenbug, Paul Rée e Albert Brenner, seu aluno, à época também com problemas de saúde.

vamente publicados<sup>47</sup>, formularei uma hipótese sobre a estrutura do livro como um todo e sobre o tema central exposto nas três dissertações.

No apontamento 5[40] do verão de 1886 – outono de 1887, Nietzsche escreveu:

### **Para a Genealogia da Moral**

Primeira dissertação de Friedrich Nietzsche

2 o ideal ascético,

3 responsabilidade

4 “eu” e “ele”<sup>48</sup>

Na obra publicada, temos:

### **Para a Genealogia da Moral. Um escrito polêmico**

1ª dissertação: “bom e mau”, “bom e ruim”

2ª dissertação: “Culpa”, “má consciência” e aparentados

3ª dissertação: Que significam ideais ascéticos?

---

47 Os principais esboços de títulos que chamaram a atenção dos comentadores são aqueles nos quais a GM aparece como esclarecimento de BM. Como BM é apontado por Nietzsche como esclarecimento de ZA, então a GM é um esclarecimento de um esclarecimento. Eis aqui os principais esboços: 2[138] Para além de Bem e Mau. Prelúdio de uma filosofia do futuro. (...) Nova edição inteligível. Segundo volume. Com um anexo: Guia do Pensamento. Um meio de auxiliar a um estudo sério da primeira parte de meus escritos; 5 [74] GM. Um escrito polêmico. Por FN. Despreocupado, trocista, violento – é assim que a sabedoria nos quer: ela é uma mulher, ela ama sempre apenas um guerreiro. ZA.; 6 [2] Para além de Bem e Ruim? Um escrito polemico (Para complementação e elucidação do último livro publicado “Para além de Bem e mal”).

48 Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung von Friedrich Nietzsche. 2. das asketische Ideal 3. Verantwortlichkeit. 4. „ich“ und „er“. É preciso notar que *Verantwortlichkeit* é o adjetivo substantivado.

Entre o esboço e o produto final, as alterações são facilmente percebidas: não uma dissertação com três tópicos, mas três dissertações com três títulos que não são os mesmos do esboço. Essas modificações terminológicas e posicionais (a ordem da exposição foi invertida nos itens 1 e 3) não alteraram substancialmente o conteúdo do esboço, apenas conferiram-lhe maior precisão em suas intenções polêmicas. Com efeito, “Eu e ele” será publicado como “Bom e Mau, Bom e Ruim” e ocupará a primeira posição na ordem das dissertações; “responsabilidade”, será modificado para “Culpa, má consciência e aparentados”, embora permaneça na mesma posição central; e “O ideal ascético” será publicado no plural e sob a forma de uma questão: “que significam ideais ascéticos?”, ocupando a terceira e derradeira posição.

Qualquer leitor minimamente versado na filosofia de Schopenhauer sabe que “eu e ele” capta com precisão o terreno intersubjetivo em que se originam as noções morais de bem e mal no § 65 de *O Mundo*: “Este [o bem] é um conceito essencialmente relativo e refere-se à adequação de um objeto a alguma aspiração determinada da vontade” (p.459; cf. tb. FM § 22). Aqui, Schopenhauer subdivide o conceito de bem (Gut) em duas subespécies (o agradável e o útil [Angenehme/Nützliche]), segundo a natureza imediata ou mediata da adequação e expõe o conceito oposto de mau (Böse) e suas subespécies dele derivadas (ruim e o nocivo [Schlechte/Übel]), segundo a natureza imediata ou mediata da inadequação. Não obstante, as noções morais de bem e mal perdem seu caráter relativo e moral quando Schopenhauer as aplica à noção éticometafísica do caráter inteligível das pessoas<sup>49</sup>. A relação moral entre as pessoas (1<sup>a</sup>

---

49 Não é fácil estabelecer a repartição de sentido entre os termos “ética e moral” na obra de Schopenhauer. Na relação entre os termos, apoiada em sua erudição etimológica, ele afirmava a precedência do caráter sobre os costumes e portanto a precedência da ética sobre a moral (MVR§55,p.379). Embora não tenha explícita e conceitualmente

e 3ª) serve de pedra de toque para a ética da compaixão defendida por Schopenhauer, von Hartmann e Rée. Se, como é dito no prefácio (GM, vor§ 4), desde *Humano* (HH, §45) Nietzsche já formulara sua grande tese da dupla origem social do bem e do mal, o título da primeira dissertação apenas aprofunda e precisa essa tese.

Qualquer leitor razoavelmente versado na filosofia de Schopenhauer sabe que o título esboçado “responsabilidade” capta com precisão o sentimento de liberdade presente na autoconsciência que acompanha nossos juízos sobre o bem e mal resultante de nossas ações ou das ações de outrem. Com efeito, na “conclusão e consideração superior” de *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer pretende compreender filosoficamente esse “fato de consciência” (Thatsache des Bewusstseyns), afirmado ou reconhecido até mesmo pelos deterministas que concebem a ação humana como submetida à mais estrita necessidade. Trata-se do “*sentimento totalmente claro e simples da responsabilidade pelo que fazemos, [o sentimento] da imputabilidade de nossas ações, baseado na inquebrantável certeza de que nós mesmos somos os autores de nossas ações*”<sup>50</sup>. Segun-

---

distinguido os termos “ética e moral”, Schopenhauer sabia da importância de dispor dos dois conceitos, pois como nota Kossler, “o próprio Schopenhauer substituiu na 2ª edição da obra principal os conceitos “ética” e “ético” por “Moral” e “moral”[subst. e adj.] em todas as posições nas quais estes estavam relacionados à ação moral. Uma vez que tal separação de ética e moral nos *Preisschriften* não é determinada, é provável que Schopenhauer a tenha feito na conclusão e consideração superior do segundo ensaio premiado”. Por esses motivos, alguns comentadores diferenciam a ética da compaixão e ética da ascese como acabamento daquela. (Kossler, 2009, p.391). Mathias também afirma que quando Schopenhauer colocou a tarefa da ética filosófica na fundamentação do princípio “neminem laede” (FM, p.41), sobre cujo conteúdo “todos éticos estão de acordo”, então isso implicou 3 coisas: 1) a ética [MORAL-kb] é definida em relação a ação, e exclui o uso do conceito para a negação da vontade; 2) o critério utilitário, que é de fato expresso nessa fórmula, é tido como auto evidente [selbstverständlich], é o dado de toda ética; 3) o decisivo para a ética não é esse dado, que é enquanto tal um problema, mas sua razão e fundamento, o qual tem de ser metafísico” (Kossler, 1999; p.470).

50 Eis sua reprodução em FM: “Permanece todavia verdadeiro que nossas ações são acompanhadas por uma consciência da própria espontaneidade e da originariedade, em

do Schopenhauer, a “responsabilidade de que [o homem] é consciente afeta só primária e ostensivamente o feito, mas no fundo afeta o *seu caráter: deste*, ele se sente responsável. E *deste* fazem-no também responsável os demais”<sup>51</sup>. Schopenhauer salienta o deslocamento da responsabilidade moral *da ação para* o caráter e o que esse fato indica ou mostra: a responsabilidade dá “testemunho da liberdade da vontade”. Sabemos que testemunhar é ver, é atestar. Há portanto uma testemunha para a liberdade: a consciência moral<sup>52</sup>. O sentimento de responsabilidade, um fato de consciência, pode testemunhar a liberdade de uma vontade que se determina causalmente? Mas a experiência desqualifica esse testemunho. Como a “natureza não mente”<sup>53</sup>, Schopenhauer supera essa contradição entre o sentimento de responsabilidade e a realidade recorrendo mais uma vez à distinção entre caráter inteligível e o caráter empírico: “só a partir dela se pode compreender, na me-

---

virtude da qual as reconhecemos como nossa obra e cada um, com certeza infalível, sente-se como o efetivo autor de seus atos e por isso mesmo *responsável* moralmente. Aí porém a responsabilidade pressupõe uma possibilidade de ter agido de modo diferente e, portanto, a liberdade. Assim, na consciência da responsabilidade encontra-se mediatamente a da liberdade” (FM, p.89 g.m.).

51 LV, p.124.

52 Schopenhauer apoia-se no parentesco etimológico entre o Gewissen (consciência moral) e certeza (Gewissheit) para fundamentar essa concepção de consciência moral como testemunhadora e atestadora da responsabilidade decorrente do ato livre de auto-determinação da essência e existência: “Aqui parece-me repousar até mesmo a etimologia da palavra consciência, pois só o já acontecido é certo (gewiss) ... Só nas ações é que cada um aprende a conhecer a si mesmo e aos demais, empiricamente, e apenas elas pesam na consciência...” (FM, §9,p.82).

53 “Toda visão conduzida de modo conseqüente é apenas uma apreensão intuitiva e objetiva da natureza traduzida em conceitos e com isso tornada fixa. Mas a natureza, por sua vez, jamais mente ou se contradiz a si mesma, pois sua essência exclui essa possibilidade. Onde se tem contradição e mentira lá se tem pensamentos que não se originaram da apreensão objetiva, como por exemplo, o otimismo. Por outro lado, uma apreensão objetiva pode ser incompleta e parcial; então ela precisa de um complemento, não de uma refutação.” (PP-SFM§13, p.41 g.m.).

dida em que as forças humanas são capazes, como a estrita necessidade de nossas ações coexiste com aquela liberdade da qual dá testemunho o sentimento de responsabilidade, e em virtude da qual somos os autores de nossos atos e estes tem de ser moralmente imputados”. Nesse momento Schopenhauer recorda a exposição desses conceitos [CE e CI] e, finaliza sua dissertação afirmando que “nisto e não no presumido livre arbítrio se baseia a “consciência de nossa liberdade e a tendência moral da vida” (LV, p.127). A inegável consciência de nossa *espontaneidade* e que acompanha nosso atos ...não nos engana, mas seu verdadeiro conteúdo se estende mais além dos fatos e se inicia mais acima (...) em uma região superior mas não tão facilmente acessível para nosso conhecimento: é transcendental” (LV, p.113).

Um bom leitor de Schopenhauer conhece o papel que o ascetismo desempenha na organização desenvolvimental de *O Mundo como Vontade e Representação*, mais especificamente o papel do conhecimento desde a epistemologia e metafísica da natureza dos Livros I e II até o autoconhecimento e autonegação da vontade na metafísica dos costumes (moral e ética) do Livro IV, passando pelo papel do intelecto puro na contemplação das Idéias na metafísica do belo (estética) do Livro III. Essa ordem de apresentação que o próprio Schopenhauer interpreta como o desdobramento sucessivo de um ‘pensamento único’ (der eine Gedanke) e que confere organicidade ao sistema, expõe analiticamente a gradual liberação do intelecto da sujeição da vontade na contemplação estética, na ação moralmente justa e benevolente, e na renúncia ética.

Como todo leitor avisado de Schopenhauer sabe, suas teses metafísicas da “separação total entre vontade e intelecto” e da “primazia daquela sobre este” são progressivamente revertidas na estética, na moral e na doutrina da negação da vontade de vida: nos tipos humanos raros e superiores (gênio, filósofo, com-

passivo e santo) o intelecto adquire a primazia sobre a vontade, tornando-se uma força liberada (dos serviços que devia prestar a vontade) e liberadora (negação da vida). Por causa da desproporção antinatural entre o intelecto e a vontade, o gênio apreende as ideias e as expressa em obras; o compassivo apreende a identidade da vontade em todos os seus fenômenos e a expressa nas ações de amor, justiça e bondade para com os outros e o santo apreende a identidade da vontade em todos os seus fenômenos e a expressa em ações ascéticas de negação da vontade. (...) Duas vias conduzem à negação da vontade de vida: o conhecimento puro da dor graças à intuição da identidade da vontade em todos os seus fenômenos (conhecimento da essência da vontade que trespassa o princípio de individuação) e o sofrimento experienciado diretamente (aproximação da morte; desespero, grande infelicidade, etc.). Apenas no segundo caso, a negação da vontade de vida é uma supressão do caráter, não sua transformação. Assim, se no primeiro caso a compaixão favorece o ascetismo, ele pode ocorrer também no egoísta e no maldoso desde que sejam vítimas de profundo sofrimento. Nesses casos, o fenômeno entra em contradição consigo mesmo ao suprimir sua essência. A liberdade, própria ao em si, apresenta-se agora no fenômeno. Note-se que todo o argumento do quarto livro está ancorado no problema da “passagem da virtude [e do vício- Kb] para a ascese”. Aqui não há problema com a passagem dos viciosos ou maus para santidade pois várias biografias mostram-nos que indivíduos já nasceram ascetas ou santos mas também que indivíduos egoístas e maus tornaram-se santos. Destarte a quarta mola propulsora ou móbil não permitiria dispensar a liberdade fenomenal, pois Schopenhauer ainda teria que explicar a negação advinda pelo sofrimento (a teoria da supressão do caráter é imprescindível)<sup>54</sup>.

54 Cf. Bacelar, K. “Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer”

#### IV- CONCLUSÃO

A hipótese que pretendia pôr à prova e que não se pretende original é que a estrutura da GM é a refutação sistemática da moral schopenhaueriana: a primeira dissertação pretende refutar a interpretação que Schopenhauer dera do cristianismo como religião ascética e desse modo aparentada ao budismo e hinduísmo; a segunda refuta a *Genwissen* schopenhaueriana como testemunha ou atestação da liberdade metafísica e a terceira refuta o ascetismo como liberdade fenomênica em que a vontade se nega, ou seja, entra em contradição consigo mesma. Para polemizar com a moral schopenhaueriana, Nietzsche interpreta o cristianismo como vingança da vida, a consciência moral como resultado de castigos oriundos da esfera obrigacional e o ascetismo (entre outras coisas) como manifestação da vontade de poder dos fracos e doentes. Ou seja, ele visualiza a composição arquitetônica da moral de Schopenhauer em três pilares cuja demolição estruturará a GM. Minha hipótese é que esses três pilares da refutação da moral de Schopenhauer resumem-se ou fundamentam-se em um só: na responsabilidade pela essência e existência que decorre da liberdade transcendental. Negando a liberdade em sua dimensão metafísica (HH§39), nega-se a responsabilidade pela essência e existência e afirma-se a crença na irresponsabilidade total (HH§§ 91; 105;107,133;588; OS§33) ou, o que dá no mesmo, a inocência do vir-a-ser. Mas com isso abre-se o desafio de fornecer outra interpretação da gênese do sentimento de responsabilidade (da consciência moral) e do ascetismo (liberdade fenomênica), diferente da explicação que lhe dera Schopenhauer e sua escola.

\*\*\*

Por que a ênfase concedida a Schopenhauer? Por que não Paul Ree? Sim, por que não tomar a *Genealogia* como uma réplica à *Origem dos sentimentos Morais*? Talvez Assoun e Janaway tenham razão quando afirmam que a obra de Rée deve ser colocada como a pedra angular da *Genealogia* de Nietzsche<sup>55</sup>. Mas bastaria lembrar com Van Tongeren o valor posicional central que o aforismo 189 de *Para Além de Bem e Mal* atribui a Schopenhauer na crítica nietzschiana à “ciência da moral” de sua época para, dando crédito às afirmações do próprio Nietzsche, reduzir Rée a causa ocasional de HH e prosseguir com a hipótese de que o adversário de peso ou inimigo de valor é mesmo aquele que tanto na juventude quanto na maturidade Nietzsche chamou de mestre<sup>56</sup>.

---

55 Embora realce a importância de Rée em *Humano*, em sua análise do §4 do prefácio de GM, Assoun afirma imprecisamente que “seria necessário colocar a *Origem dos Sentimentos* como a pedra angular [pierre d’angle] da *Genealogia*. (...) Rée teria dado o choque (Anstoss) que deslanchou/desencadeou [declenche] a mecânica nietzscheana da crítica à moralidade. Seu ‘livrinho’ representou-lhe a necessidade de começar a comunicar as hipóteses genealógicas. Isso supõe que a *Origem* foi a causa ocasional da *Genealogia da Moral*” (p.27-8). Digo imprecisamente porque seria melhor falar apenas causa ocasional de *Humano*, mas não de *Para a Genealogia da Moral* ou do método genealógico. Diferentemente de Assoun, Cris Janaway reconhece que, em *Humano*, Nietzsche polemiza com Schopenhauer. Não obstante isso, ele afirma que, na *Genealogia*, Nietzsche tomou o autor da *Origem dos Sentimentos Morais* como interlocutor privilegiado. Porque Nietzsche polemizaria agora com Paul Rée se ele nega no prefácio que até mesmo em HH, quando o intercambio foi mais próximo e intenso, não polemizou com ele?

56 Para a análise desse aforismo de BM, cf. van Tongeren. *A moral da crítica de Nietzsche à moral*, pp.99-104.

## BIBLIOGRAFIA

ATWELL, JOHN E., ‘Schopenhauer’s Account of Moral Responsibility’, *Pacific Philosophical Quarterly* 61 (1980), 396–404.

ATWELL, JOHN E., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

ATWELL, JOHN E., *Schopenhauer: The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

BACELAR, K. “Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer”, in: REDYSON, D. (org) *Arthur Schopenhauer no Brasil*. Joao Pessoa: Ideia, 2010.

BARBERA, S. *Une philosophie du conflit: Etude sur Schopenhauer*. Paris, PUF, 2004.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, SP, Edusp, 1994.

Dieter Birnbacher/ Andreas Urs Sommer (Hrsg.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Würzburger: Königshausen & Neumann, 2013.

GIACCOIA, O. “Livres arbitrio e responsabilidade”, in: *Filosofia Unisinos*, 8(1)22-32, jan/abr, 2007.

GIACCOIA, O. *Nietzsche – o humano como memória e como promessa*. Petropolis: Vozes, 2013.

GIACCOIA, O. *Nietzsche X Kant*. RJ-SP: Casa da Palavra-Casa do Saber, 2012.

GOYARD-FABRE, Simone. “Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant », in *Archives de Philosophie du Droit*, tome 22, 1977.

HÖFFE, O. “Sommes-nous em dette de responsabilité mutuelle?“, in: *Archives de Philosophie du Droit*, t.34 (1989), pp.181-95.

INGARDEN, R. *Sobre la responsabilidad*. Dorcas, Madrid 1980.

JONAS, HANS. *O princípio Responsabilidade*. RJ:Contraponto: Ed. PUC-RJ, 2006.

Konstantin Broese / Matthias Kossler / Barbara Salaquarda. (Hrsg.) *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

Kossler, m. „Philosophy and Religion in Schopenhauer” in: Schopenhauer and Indian Philosophy. A Dialogue between India and Germany. Delhi, vorauss. 2007.

KOSSLER, M. Verantwortung als Grundlage der Metaphysik bei Schopenhauer. In: Verantwortung für die Zukunft. Zum 60. Geburtstag von Dieter Birnbacher (Hrsg. C. Kaminsky / O. Hallich). Münster 2006, S. 331-344.

KOSSLER, M. “Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters”, in: DIETER BIRNBACHER ET AL. *Schopenhauer im Kontext*. Königshausen & Neumann, 2002.

KOSSLER, M. „Empirische und Intelligibile Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer”, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* n°76, 1995.

KOSSLER, M. *Empirische Ethik und kristliche Moral*. Würzburg, 1999.

Muller Lauter, W. “Freiheit und Wille bei Nietzsche“, in: **Nietzsche-Interpretationen**, bd. II. Berlin-New York: De Gruyter, 2000.

NEUBERG, MARC. ”Responsabilidade”, in: CANTO-SPERBER, M(Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2003.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)* hg. G. Colli, M. Montinari, Bd. I - XV, Berlin/New York, DTV./ de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F., *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (8vol); hg Colli/Montinari. Berlin/NY, DTV/de Gruyter, 1988.

RICOEUR, P. “O conceito de responsabilidade”, in: *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Inst. Piaget, 1997.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Edição de A. Hübscher. Mannheim, Brockhaus, 1988 (*Jubiläumausgabe in 7 Bänden*). 7 volumes.

SPIERLING, V. *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2002.

ZÖLLER, G. “Intodution”, in SCHOPENHAUER, A. *Prize Essay on the Freedom of the Will*. London: Cambridge University Press, 1999.

ZÖLLER, G. “*Schopenhauer on the Self*”, in: JANAWAY, C. (org.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*.

# ÉTICA, DIALÉTICA E PESSIMISMO SOBRE O SIGNIFICADO MORAL DO SOFRIMENTO EM SCHOPENHAUER E ADORNO

Flamarion Caldeira Ramos<sup>1</sup>

*“Uma vida feliz num mundo de horror é refutada como algo de infame pela mera existência desse mundo” (Dialética do Esclarecimento)*

O pessimismo em geral dificilmente se concilia com o pensamento político progressista, muito menos com o discurso político de esquerda, em suas diversas roupagens. Pelo contrário, ele parece mais recorrente em contextos de pensamento conservador, pois suas características gerais o tornam mais permeável à forma reacionária de pensamento<sup>2</sup>. Crença numa natureza humana imutável, na inevitabilidade da decadência, descrença na política, crítica ao pensamento utópico, apego a certa sensibilidade romântica, desprezo pela história, descrédito a respeito do poder das “ideias”, individualismo, etc. Tudo isso parece levar água ao moinho dos conservadores. Por outro lado, há outro conjunto de características do pessimismo filosófico que parece simpático ao pensamento de qualquer esquerda que não teme dizer seu nome: solidariedade com o sofrimento alheio, apreço por justiça social, tentativa de fundamentar alguma ética para além do autointeresse,

---

1 Flamarion Caldeira Ramos é Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC).

2 Sobre isso ver o livro de Antoine Compagnon, *Os antimodernos: De Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

sensibilidade ao sofrimento dos demais seres, desprezo pela riqueza. Dada essa ambivalência, a filosofia de Schopenhauer, como base ou maior expressão do pessimismo filosófico, tem sido acolhida pelas mais diversas tendências político-ideológicas, mas sempre com alguma reserva que impede uma adesão completa. É assim, por exemplo, que seu pensamento foi evocado por autores da primeira geração da teoria crítica da escola de Frankfurt, mas sempre em geral com alguma ressalva. Se Horkheimer é mais ousado, uma vez que sua filosofia tardia com seu flerte a certo misticismo é mais apta à recepção de Schopenhauer, em Adorno encontramos a máxima expressão daquele movimento de atração e repulsão: se sua crítica da ética kantiana e de sua “frieza burguesa”, assim como seu resgate da compaixão e da experiência mimética o aproxima de Schopenhauer, seu interesse pela dialética e sua atenção para o caráter socialmente determinado do sofrimento o afastam da filosofia do autor de *O mundo como vontade e representação*. Neste texto procuraremos expor essa oscilação justificando o interesse que o pessimismo de Schopenhauer desperta em quem busca a justiça social, sem deixar de apontar para aquilo que limita sua utilização por esses mesmos que buscam algo além da contemplação autocomplacente do mal e dos sofrimentos do mundo.

Começo traçando algumas linhas sobre o pessimismo que surge em Schopenhauer a partir de sua ética. Sua concepção de ética se distancia das concepções mais tradicionais de Aristóteles e Kant. Se nesses dois filósofos temos uma ideia de saber prático que busca efetivar na existência uma vida digna de felicidade, em Schopenhauer a moral se define por seu afastamento resolutivo de qualquer saber prático. O filósofo critica a ideia de uma ética como “saber prático” por duas razões: em primeiro lugar, a filosofia, mesmo a ética, é sempre teórica, pois a vontade é livre e

não poderia ser determinada a ação por nenhum conhecimento abstrato; em segundo lugar, qualquer moral baseada em motivações racionalmente justificáveis recai no egoísmo, num pragmatismo da razão, do qual o “ponto de vista superior” da filosofia se distancia. No início do quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação* diz o autor: “a parte seguinte da nossa consideração, de acordo com o modo comum em que as pessoas se expressam, poderia chamar-se filosofia prática, em contraste com a parte teórica tratada até agora. Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las. Pois aqui, quando se trata do valor ou ausência de valor da existência, da salvação ou da perdição, os conceitos mortos não decidem, e sim a essência mais íntima do homem” (Schopenhauer, 1972, vol. II, p. 319, e 2005, p. 353).

Para o filósofo, a ética expõe a atitude que os indivíduos tomam diante deste mundo que se lhes apresenta, este mundo que o autor definiu como a *Objetivação da Vontade*. Ela deverá expor, portanto, o modo como a consciência se coloca diante dessa vontade, que se apresenta como a essência em si do mundo. O autor chama de ética “no sentido estrito” a consideração dos problemas fundamentais do agir humano, a mera consideração dos valores morais como a discussão da liberdade e do critério para as ações dotadas de valor moral – problemas que são tratados no livro *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* (que contém os dois ensaios de concurso). Outra coisa seria a teoria da redenção, que ao expor o fenômeno da negação da vontade de viver indica a maneira

que o homem encontra para se ver livre das dores do mundo. No quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, no entanto, Schopenhauer expõe de maneira mais abrangente aquilo que ele entende por “consideração metafísica do agir do homem”. Aqui a ética no sentido mais próprio<sup>3</sup> apresenta-se vinculada com a teoria da negação da vontade de viver<sup>4</sup>. As virtudes morais são apresentadas como uma passagem para a negação da vontade e esta última como derivada do exercício daquelas.<sup>5</sup> Portanto, para considerar a ética de Schopenhauer na sua totalidade é necessário mostrar como se dá a passagem do egoísmo, que é a disposição natural de todo ser, deste para a moralidade, que apresenta uma primeira ruptura com a vida comum e natural do homem e, por fim, da moralidade para a resignação que, apresentada como “negação da vontade”, dá sentido para a ação moral do homem.

Neste sentido, as *Preleções* de Berlim (1820), trazem uma especificação pouco explícita nas obras publicadas: aqui se distingue a ética da *Metafísica dos Costumes*: “A virtude, a caridade, a generosidade provém do reconhecimento imediato e intuitivo do

3 Esta ética no “sentido mais estrito” (Conforme o Cap. 47 dos *Complementos*) é constituída no quarto livro de *O Mundo...* pelo parágrafo 55 (teoria da distinção do caráter inteligível e do caráter empírico) e pelos parágrafos 61 até 67 (Teoria do significado moral das ações, justiça e compaixão etc.).

4 Esta teoria é apresentada no parágrafo 68. Ela depende, no entanto da teoria da afirmação da vontade de viver (§60), da apresentação da *insignificância do indivíduo* (§54, a chamada “metafísica da morte”), e da apresentação da identidade da vida com o sofrimento (§§ 56-59). Os demais parágrafos seriam dedicados, respectivamente, à questão do suicídio (§69), à questão da conciliação da liberdade da vontade com o determinismo do fenômeno (§70, teoria da graça – “*Gnadenwahl!*”), e à passagem da filosofia ao misticismo (§71).

5 Cf. Schopenhauer, 1972, vol. II, p. 434. Nesta passagem Schopenhauer afirma que a análise da malvadez, que constitui o fundo da *angústia* (*Gewissensangst*), ganharia em clareza e perfeição se contraposta à consideração do bem, enquanto qualidade da vontade humana “e finalmente a completa resignação e santidade, que *resultam daquela no seu grau mais supremo*”- grifo nosso.

próprio ser no fenômeno estranho. Este é o conhecimento do qual surge a virtude e o qual não se deixa ensinar, pois não é suficiente apreendê-lo em conceitos, mas deve-se apresentá-lo intuitiva e imediatamente. Só se pode apresentar pormenorizadamente como, em consequência desse conhecimento, quando ele se dá, o homem quando o caso é dado e nas relações da vida, se comporta em relação aos outros: esta seria pois a verdadeira ética [*die eigentliche Ethik*]: aqui tratamos apenas da *Metafísica dos Costumes*. A partir dos princípios desta qualquer um pode facilmente construir a ética. O fio condutor seria sempre a proposição: “o indivíduo estranho que está na tua frente é você mesmo efetiva e verdadeiramente, e é uma ilusão [*Blendwerk*] que se desconheça isto” (Schopenhauer, 1988, p. 218).

De acordo com essa indicação, poderíamos considerar então que a exposição da moral no quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação* expõe a *Metafísica dos Costumes* de Schopenhauer, a qual seria baseada diretamente em sua metafísica da vontade, incluindo a teoria da representação (primeiro livro), metafísica da natureza (segundo livro), e metafísica do belo (terceiro livro).<sup>6</sup> Enquanto isso, a ética no sentido mais estrito teria sua apresentação no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, no qual o filósofo tenta deduzir a ética sem se referir imediatamente à sua metafísica.<sup>7</sup> Tendo em vista estas diferenças nas exposições de sua doutrina moral, vê-se em que medida a teoria da negação da vontade de viver vai se constituir como aquilo que desvela propriamente o *sentido* das ações dotadas de valor moral segundo Schopenhauer. Já a *fundamentação* da moral é feita independentemente

6 Note-se que a *Metafísica dos Costumes*, nas *Preleções* de Berlim, não é senão uma apresentação geral do conteúdo do quarto livro de *O Mundo*.

7 Esta ética também é apresentada no capítulo 47 dos *Complementos a O Mundo...*, e nos capítulos VII e IX do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena*.

dessa teoria. A partir disso, costumo interpretar a ética de Schopenhauer como contendo dois momentos: o primeiro caracterizado pela questão do fundamento da moral, em que se discute a base e o critério de distinção das ações dotadas de valor moral; e um segundo, que abarca o primeiro, mas é mais amplo, pois pressupõe toda a metafísica do autor, que consiste em investigar o *sentido* da ação moral a partir de uma visão especulativa sobre o sentido do mundo e da vida em geral.

Deixando por ora de lado essas diferenciações formais e partindo para a análise do conteúdo da ética schopenhaueriana, destaca-se o papel que nela desempenha a compaixão, uma vez que a questão do sofrimento está no centro de sua filosofia da vontade. Ao negar a ilusão do véu de maia que faz com que o homem reconheça somente a si mesmo e tome todos os outros como meros fantasmas, o sujeito vê que a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, que só se apresenta na representação e que sua essência interna verdadeira existe em todo ser vivo. A ética recebe seu fundamento metafísico na supressão da individualidade, que é mera aparência, e na unidade da essência de todos os seres: “Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento (...) é aquilo que irrompe como compaixão (*Mitleid*), sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda boa ação. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência.” (Schopenhauer, 1972, vol. 4, p. 270 e 1995, pp. 207-8). É, portanto, um conhecimento metafísico que está na base da ética e a expressão desse conhecimento é inseparável da atitude ética, o que leva o filósofo a afirmar

que aquele que decifra o enigma do mundo, isto é, que reconhece a unidade essencial de todos os seres e que a individuação é um mero fenômeno, aquele que perfura o véu de Maia, é naturalmente inclinado a agir de maneira virtuosa, pois está completamente afastado do ponto de vista daquele que age de maneira egoísta e interessada, isto é, não moral. A coincidência entre ética e metafísica é assim explicitada por Schopenhauer: “mostrar-se justo, nobre, humano, não é outra coisa que traduzir em ações minha metafísica” (Schopenhauer, 1972, vol. III, p. 688). Esse conhecimento, entretanto, é intuitivo e não abstrato: não provém da atividade intelectual enquanto instrumento da vontade, pelo contrário, só é possível quando o intelecto deixa de servir a vontade e se torna sujeito puro do conhecimento. Também “a filosofia como a arte procede de tal conhecimento” (Schopenhauer, 1972, vol. II, p. 323). E é desse conhecimento que se parte para chegar ao sentido moral do mundo.

Schopenhauer fala ora do “significado moral do mundo” (*moralische Bedeutung der Welt*) no §109 dos *Parerga*, ora do “significado ético das ações” (*Ethische Bedeutungsamkeit des Handelns*) ou da “finalidade da existência” nos *Complementos* à sua obra principal (Schopenhauer, 1972, vol. III, p. 695 e p. 727 respectivamente). Não teremos tempo de analisar a diferença entre essas expressões, mas cabe assinalar que todas elas apontam para o mesmo sentido: a compreensão da necessidade da negação da vontade de viver. E o que conduz à essa convicção é a visão trágica da existência apresentada como uma espécie de balanço sobre o valor da vida tal como essa foi concebida em seu sistema metafísico.

Aqui chegamos no ponto em que Schopenhauer inicia suas considerações pessimistas sobre a vida. A simplicidade aparente dos argumentos não nos deve, entretanto, deixar de notar

sua importância na ética do filósofo: a demonstração da identidade da vida com o sofrimento é na verdade o ponto de partida da moral (ou talvez da própria filosofia), pois é a partir dela que surge a *alternativa* que a vontade tem de se afirmar ou negar, pois se não houvesse sofrimento, e ele não fosse a experiência *fundamental* da existência humana, não haveria qualquer questão genuinamente moral, e quiçá nem mesmo filosofia. Essa reflexão está na base de sua metafísica e da crítica que ele faz a toda tradição racionalista da filosofia. O pessimismo será assim uma reação aos falsos consolos que a tradição filosófica cristã legou ao ocidente.

Segundo Schopenhauer a filosofia nunca levou inteiramente a sério o problema do mal, e a teoria de Leibniz, segundo a qual este é o melhor dos mundos possíveis, seria o ápice dessa maneira de pensar. O mal é concebido pela filosofia racionalista cristã como um meio para a perfeição do mundo, como algo menor. O pessimismo de Schopenhauer procura, por sua vez, chamar a atenção para o caráter irremediável e injustificável da dor que nenhuma fábula metafísica poderia compensar. O otimismo, diz o autor, não é somente um absurdo, mas aparece na verdade também como “um modo de pensamento perverso, como uma profunda ironia sobre os inomináveis sofrimentos da humanidade” (Schopenhauer, 1972, vol. II, p. 384-5).

Contra o clássico argumento da inefetividade do mal, ou de sua compensação pelo bem maior do todo, Schopenhauer opõe a simples presença do mal, empiricamente constatável, capaz de reduzir a nada a aspiração de felicidade dos homens. Se compararmos a soma de todas as alegrias possíveis que um homem pode desfrutar em sua existência com aquela de todos os sofrimentos meramente possíveis que podem o atingir, vemos que para a felicidade há um limite; para o sofrimento, não. Mas a dis-

cussão sobre a proporção do bem e do mal no mundo é supérflua, pois o mal não pode ser apagado de forma alguma, ou compensado por um bem simultâneo ou posterior: “Com efeito, ainda que milhares tivessem vivido na felicidade e na volúpia, a angústia e a agonia mortal de um só indivíduo não seriam suprimidas; e meu bem estar presente não desfaz meus sofrimentos passados. Se houvesse no mundo cem vezes menos sofrimento do que há de fato, ainda assim a simples existência do mal seria suficiente para fundar aquela verdade, que se expressa de diversas formas, ainda que de forma sempre indireta, a saber, que nós temos muito menos a felicitar que a nos atormentar sobre a existência do mundo; - que o não ser de sua existência seria preferível – que é algo que, no fundo não deveria ser” (Schopenhauer, 1972, vol. III, p. 661). O pessimismo aparece aqui não apenas como resultado do cálculo hedonista sobre as quantidades de prazer e dor no mundo, mas como reação diante do caráter escandaloso do sofrimento.

Se a vontade de viver é eterna e imperecível, também lhe estará garantida a companhia de milhares de sofrimentos que são inerentes à vida. Afirmar essa vida é afirmar aquela vontade de viver, que consiste num impulso inconsciente pela vida. No reino animal vemos a infinita diversidade de formas, as modificações incessantes às quais elas se submetem para se apropriar do meio, também a arte inimitável e igualmente perfeita em todos os indivíduos que preside a sua estrutura e seu mecanismo, a inesgotável quantidade de força que eles empregam, tudo isso em favor da conservação de suas respectivas espécies. Considerando o zelo infatigável das formigas e a industriosa atividade das abelhas, entre outras manifestações da “sabedoria da natureza”, não podemos deixar de nos perguntar pela finalidade de tanto esforço e de tanta arte. Mas não vemos mais que a satisfação da fome e

do instinto sexual, e talvez alguns curtos momentos de bem-estar. “Se se considera, de uma parte, a engenhosidade inexprimível do empreendimento, a riqueza indizível dos meios e, de outro, a pobreza do resultado perseguido e obtido, então temos que admitir que a vida é um negócio cujos lucros não cobrem, nem de longe, os gastos” (Schopenhauer, 1972, vol. III, p. 403).

A vida do homem também não se apresenta de forma alguma como uma dádiva, mas sim como uma tarefa, como uma dívida da qual devemos nos livrar. No todo ou em detalhe, o que vemos não é senão miséria universal, fadiga sem trégua, atividades forçadas, lutas sem fim, mas a finalidade de tudo isso consiste apenas em assegurar durante um curto espaço de tempo a existência de indivíduos efêmeros e atormentados. A alegria do homem é apenas uma felicidade negativa, a alegria de se ver livre de desejos e, assim, evitar os aborrecimentos. Enquanto dominado pela vontade, ele conhece apenas a oscilação entre o tédio e a dor.

Se o homem que afirma a vida deve se reconhecer nessa vontade de viver universal que nunca morre, ele também se reconhece em todo ser que sofre. Esse sentimento é a compaixão, fundamento de todo agir moral, que consiste no reconhecimento de que todos nós somos o mesmo ser. É a compaixão que nos faz reconhecer a injustiça cometida quando alguém nega a vontade do outro, submetendo-o a algum tipo de coerção. E é ela que nos impulsiona a ajudar o próximo, sem exigir nada em troca. Mas é precisamente este reconhecimento no outro que conduz finalmente ao abandono da vontade; porque os fenômenos em que esta se apresenta se situam tão decididamente no estado do sofrimento, que quem estende a si próprio por todos eles, não pode continuar assim querendo; exatamente como alguém que comprando todos os talões da loteria, necessariamente sofreria grande prejuízo.

Em geral, por mais diferentes que sejam as razões pelas quais se age, a única motivação é o próprio bem-estar do agente. O único caso em que isso não acontece se dá quando a última razão para uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma *outra pessoa* que dela participa passivamente. Nesse caso, então, a parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou o mal-estar de um outro e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. “*Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral*, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento *de um outro*” (Schopenhauer, 1995, p. 128).

A partir disso, o problema da ética consiste em saber como é possível que o bem-estar ou o mal-estar de um outro mova imediatamente a minha vontade, tornando-se, portanto, diretamente o meu motivo. Este fato se dá na experiência como *compaixão* (*Mitleid*). Para que eu aja compassivamente, é necessário que eu sofra com o mal-estar de outro, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto pressupõe, porém, que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. Portanto, é um fato que Schopenhauer apresenta para provar a *efetividade* da moral:

“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*, quer dizer, a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que con-

siste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade. Essa compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta” (Schopenhauer, 1995, p. 129).<sup>8</sup>

Para Schopenhauer, participamos imediatamente apenas no sofrimento dos outros, pois seu bem-estar nos deixa indiferentes. Isso porque a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o *positivo*, aquilo que é sentido imediatamente. O prazer, ao contrário, consiste na supressão da dor, é de origem negativa. É nisso que se baseia o fato de que só o sofrimento, a falta, o perigo e o desamparo do outro despertam diretamente nossa participação. A felicidade do outro quase sempre nos deixa indiferentes. Só participamos na felicidade alheia de maneira indireta e secundária, com referência a uma dor anterior ou alguma relação de parentesco ou amizade.

Schopenhauer desenvolve ainda uma série de argumentos para confirmar a compaixão na experiência e pelas expressões do “sentimento geral humano”<sup>9</sup>: para o autor, se a crueldade é o que

---

8 Além de egoísmo e da compaixão, a outra motivação fundamental das ações humanas é a maldade (Bosheit) que, desinteressada como a compaixão, visa como seu fim último a dor alheia, e que chega até a extrema crueldade. Num texto posterior, notadamente numa nota ao capítulo 48 dos *Complementos a O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer inclui uma quarta motivação, derivada do ascetismo: o mal do próprio agente. (Cf. Schopenhauer, 1972, vol. III, p. 697).

9 Cf. *Ibid.*, p. 157. Entre esses argumentos, Schopenhauer imagina um caso em que um jovem desiste de matar o rival num duelo, compara a máxima que ele formula para agir

mais revolta o sentimento moral é porque ela é o exato oposto da compaixão; o fundamento da moral estabelecido é inegavelmente efetivo, já que é confirmado na experiência, o que não pode ser dito dos restantes princípios morais dos filósofos; diz que a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e o único que não precisa de nenhuma casuística, pois, segundo o autor, não se pode conceber um homem virtuoso que não seja compassivo; observa-se que a compaixão é a motivação moral fundamental quando se considera que a matéria da reprovação que se faz a uma ação não é diretamente a violação do direito, mas, em primeiro lugar o sofrimento que, por meio dela, causou-se a outrem<sup>10</sup>; a compaixão ilimitada por todos os seres estabelecida como o fundamento da moral tem a vantagem de se estender também aos animais, o que era uma deficiência dos demais sistemas de moral europeus; a compaixão não tem como condição nenhum conhecimento abstrato e, portanto, nenhuma cultura especial do intelecto, não sendo pois necessária nenhuma mediação do pensamento<sup>11</sup>.

Se a compaixão é um sentimento universal, como explicar o *mau caráter*? Como explicar a possibilidade de que existam pesso-

---

assim com as definições de todos os filósofos para chegar a conclusão que apenas o sentimento arrebatador da compaixão poderia movê-lo daquela idéia. Cf. *Ibid.*, p. 157-9.

10 Cf. *Ibid.*, p. 164. Este argumento revela a ligação que há entre o sofrimento, a consciência moral (remorso ou boa consciência) e a compaixão. O sofrimento se revela aqui como a condição da ação moral, “pois a infelicidade é condição da compaixão, e a compaixão, a fonte da caridade”. *Ibid.*, p. 166. Nunca é demais notar a relação da compaixão (Mitleid) com o sofrimento (Leiden), que é explícita na língua alemã.

11 Cf. *Ibid.*, p. 175. Neste mesmo sentido Schopenhauer nota que a compaixão foi pouco considerada pelos “filósofos de escola”, como os estoicos, Kant e Espinosa, enquanto que Rousseau, aqui considerado como o “maior moralista de toda a época moderna” e “profundo conhecedor do coração humano que bebeu sua sabedoria não dos livros, mas da vida, e destinou sua doutrina não para a cátedra mas para a humanidade” é citado como um importante precursor. Cf. *Ibid.*, pp. 175-9.

as que *nunca* agem compassivamente, que sempre são movidas ou pelo próprio egoísmo, ou para atingir o mal-estar alheio? E por que outras são consideradas por todas as outras pessoas como boas? O que responde a esse problema é a doutrina da *imutabilidade do caráter*. Para Schopenhauer, a doutrina kantiana dos caracteres, a distinção entre o caráter empírico e o inteligível, prova que o caráter é inato e imutável, já que se refere à coisa-em-si. “A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível. A essência fundamental, o decisivo, tanto no campo moral como no intelectual e no físico é o *inato*: em toda a parte a arte só pode auxiliar. Cada um é aquilo que é, como que por ‘graça divina’, por ‘jure divino’, por ‘theia moira’ [por escolha divina]” (Schopenhauer, 1995, pp. 189-190).

De acordo com isso, a virtude não pode ser esperada de nenhuma moral e nem do conhecimento abstrato, mas pode nascer apenas do conhecimento intuitivo, que se revela na apreensão do caso concreto, pelo qual o sofrimento do outro me afeta também. Um conhecimento abstrato dá apenas motivos. Eles só mudam o modo como a vontade se manifesta, não a própria vontade. Esse conhecimento, se não é discursivo, também não é comunicável. Daí a divisa tão frequentemente citada por Schopenhauer: *Velle non discitur – Não se aprende a querer* (Schopenhauer, 1972, vol. II. p. 436).

Aqui, para explorar o significado da ética schopenhaueriana da compaixão, cabe uma breve e ainda esquemática comparação com a filosofia moral de Adorno, a qual coincide em alguns pontos essenciais com a de Schopenhauer, especialmente no que diz respeito ao valor moral da compaixão<sup>12</sup>. Não se trata aqui, porém,

---

12 Para uma comparação mais detalhada entre as éticas de Schopenhauer e Adorno ver o segundo capítulo do livro de Douglas G. Alves Júnior. *Dialética da vertigem. Adorno e a filosofia moral*. São Paulo, Escuta, 2005.

de falar da influência de Schopenhauer em Adorno, já que este último, ao contrário de Horkheimer, só se refere ao primeiro de modo bem esporádico. Trata-se apenas de indicar como a reflexão filosófica sobre a centralidade do sofrimento na experiência humana em geral pode estar no cerne de um dos mais importantes pensamentos críticos de esquerda desenvolvidos no século passado.

Para falar sobre a filosofia moral de Adorno, sem querer reduzi-la isso, podemos diferenciar ao menos três principais momentos: a crítica à moral burguesa presente na *Dialética do Esclarecimento*; as reflexões sobre a vida danificada da *Minima Moralia* e alguns esboços de uma filosofia moral normativa que surgem nos cursos dos anos 60 e na *Dialética Negativa*.

No primeiro dos textos mencionados, a *Dialética do Esclarecimento* escrita junto com Horkheimer nos anos 40 e fruto do trabalho empírico do Instituto durante o exílio nos Estados Unidos, é particularmente chocante a aproximação feita pelos autores entre a racionalidade da ética kantiana e o seu oposto perverso em Sade. Sade, tal como Kant, eleva a apatia a pressuposto indispensável da virtude e ambos veem na compaixão um sentimento que desvirtua a ação moral. Os carrascos de Sade executam de maneira apática a Lei, sem se deixar levar por prazeres sensíveis, da mesma forma que o sujeito moral kantiano se livra de todo e qualquer sentimentalismo que ameaçaria corromper a pureza da lei.

A partir daí, Adorno e Horkheimer refletem sobre a desvalorização da compaixão na história da filosofia e da cultura ocidentais. A incapacidade de se identificar com o sentimento do outro, a apatia em geral, a impossibilidade de amar e a disponibilidade para atitudes preconceituosas até a explosão da crueldade contra as mulheres e os mais fracos, tudo isso pode ser visto como resultado da dialética do Esclarecimento que redundou

numa certa perversão da razão. O princípio da dominação da natureza externa e interna, cujo protótipo remete à figura de Ulisses, que submete todas as forças naturais ao princípio do eu fixado numa subjetividade enrijecida, cria uma série de patologias sociais das quais o fascismo e o nazismo seriam apenas figuras extremas. Nesse sentido, o campo estaria aberto para uma recepção da ética schopenhaueriana da compaixão, mas curiosamente neste texto Schopenhauer é citado de forma crítica: “Schopenhauer, o metafísico da compaixão” se vê unido, numa passagem bem obscura, com “os fascistas que dominaram o mundo”. Isto porque, uma vez que Schopenhauer “considerava a esperança de instituir a humanidade como a loucura temerária daqueles cuja única esperança é a infelicidade” (ADORNO, T. /HORKHEIMER, M., 1985, p. 99) ele acabava por justificar a lei marcial, já que o que de fato vigora na política é a lei do mais forte. Vemos aqui uma crítica ao pessimismo de Schopenhauer devido a seu descrédito da atividade política. Apesar de pertinente, é curioso que aqui Schopenhauer seja mencionado apenas criticamente, quando ao invés ele poderia aparecer justamente como contraponto à afirmação forte feita algumas páginas antes sobre o desprezo que a tradição filosófica legou à compaixão: “A compaixão não resiste à filosofia, e o próprio Kant não constituiu exceção” (ADORNO, T. /HORKHEIMER, M., 1985, p. 98). Ora, é justamente a uma crítica de Kant que Schopenhauer dedica toda a primeira parte de seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, pois a contraposição à ética de Kant ilumina sua própria “como aquela que lhe é diametralmente oposta”. Na crítica de Schopenhauer a Kant está em jogo não apenas uma interpretação discutível da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que pretensamente revelaria a petição de princípio da ética kantiana, isto é heteronomia no seio da autonomia, mas fundamentalmente uma crítica à concepção exclusivamente racional

da moral que dispensa o ancoramento necessário da ética ao sentimento. Por isso, a crítica à frieza burguesia e a apatia da ética kantiana poderiam servir como contraponto à dissolução da razão observada na *Dialética do Esclarecimento*.

A triste ciência oferecida pelas *mínima moralia* de Adorno teria então vários paralelos com a filosofia moral schopenhaueriana, enquanto reflexão sobre a vida que gira no vazio como afirmação do princípio egoísta pervertido da racionalidade, que ao afirmar-se a si próprio, não consegue deixar de mostrar-se como desrazão: não há vida correta na falsa, assim como a vontade está em contradição consigo mesma, como afirma Schopenhauer em uma não rara passagem autenticamente dialética de sua filosofia: “A natureza se contradiz diretamente a si mesma conforme se assumo ora o ponto de vista do indivíduo, ora o do universal, ora o do interior, ora o do exterior, do centro ou da periferia. Seu centro está em todo indivíduo, pois cada um é toda a vontade de viver” (Schopenhauer, 1972, vol. III, p. 687). Schopenhauer fala ainda da “desunião essencial da vontade consigo mesma” (Schopenhauer, 1972, vol. II, p. 175). A vontade é justamente aquilo que não coincide consigo mesma, é a expressão de uma falta, é por isso insaciável e infundada; ela redundando no sofrimento e essa é sua manifestação: um mundo repleto de dores e sem nenhum outro sentido senão o de que “valeria melhor não ter nascido”.

Mas essa visão pessimista e autenticamente dialética é constantemente contrabalançada por outra em que a dialética se vê estacionada em pressupostos transcendentais. Exemplo disso é a apropriação da teoria kantiana do caráter, o que conduz a um enrijecimento injustificável da experiência social. As pessoas simplesmente nascem boas ou más, e esse maniqueísmo não pode ser superado por nenhuma política social ou educacional. Mesmo

quando explora as condições sociais da miséria, Schopenhauer acaba capitulando diante da própria estreiteza de sua visão. Assim, por exemplo, quando em algumas páginas que poderiam empolgar qualquer leitor entusiasta de Marx, ele resgata as origens econômicas das lutas de classes, da escravidão e da miséria, ao fim ele acaba por ceder aos argumentos mais cínicos da tradição liberal. Cito o § 125 dos *Parerga*: “uma grande parte das forças do gênero humano é deslocada da produção do estritamente necessário para proporcionar o supérfluo e o dispensável para poucos. Portanto, enquanto existir por um lado o luxo, por outro deve necessariamente haver trabalho excessivo e vida miserável, receba esta o nome de pobreza ou escravidão, *proletarius*, ou *servus*. Entre ambos a diferença fundamental é que os escravos devem sua origem à violência, já os pobres à astúcia. A condição inteiramente não natural da sociedade, a luta generalizada para escapar da miséria, a navegação que ocasiona tanta perda de vidas, os complicados interesses comerciais e por fim as guerras para as quais tudo isso contribui, tudo isso tem sua raiz no luxo que não faz feliz nem mesmo quem dele desfruta, mas os torna doentes e mal-humorados. Por isso, o meio mais eficaz para diminuir a miséria humana seria a diminuição ou mesmo a abolição do luxo.” (Schopenhauer, 2012, pp. 91-2). Mas na sequência do texto, Schopenhauer relativiza esse argumento justificando a divisão social do trabalho e a produção do supérfluo como mecanismos essenciais para o surgimento de novas invenções, o progresso das ciências e das artes, o surgimento do gênio e os tão necessários líderes políticos!

Por isso, vale a pena contrapor a ética abstrata da compaixão em Schopenhauer, à reflexão sobre as condições propriamente sociais e históricas da solidariedade em Adorno. O conteúdo utópico da razão prática kantiana, assim como da metafísica scho-

penhaueriana da compaixão só pode se realizar por meios políticos, ainda que estes se encontrem terminantemente bloqueados pela situação histórica do presente. Uma passagem de suas preleções sobre filosofia moral de 1963 ilustra bem isso: “O que aparece em Kant como a conexão natural dos homens é ao mesmo tempo sua interligação social, que na ‘segunda natureza’, na dependência universal em que nos encontramos, impossibilita qualquer liberdade e no fundo não há, portanto, no mundo administrado, nenhuma ética e por isso o pressuposto da ética é a crítica do mundo administrado” (Apud Noerr, 1995, p. 18).

Da mesma forma, na *Dialética Negativa*, ao se opor a toda forma de idealismo e a toda conciliação extorquida, Adorno mantém o programa que atravessa seus textos e já fora anunciado na *Dialética do Esclarecimento*: a negação e não a busca prematura de soluções seria o verdadeiro refúgio da verdade (Cf. Jay, 2008, p. 328). Na *Dialética do Esclarecimento*, encontramos a expressão disso nos seguintes termos: “A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos” (ADORNO, T. / HORKHEIMER, M., 1985, p. 36). A insistência no não-idêntico pode ser lida como a recusa do falso consolo e como a resolução de não submeter o sofrimento a qualquer tipo de racionalização. Somente a negação consegue verbalizar o protesto dos oprimidos e a obra de arte não é nada além do eco do sofrimento. Não apenas não pode haver poesia depois de Auschwitz, como toda a cultura é objeto de suspeita depois dos campos de concentração. O que se impõe em termos morais é um imperativo da catástrofe: “Em seu estado de não liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça. Este imperativo é tão refratário

à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Lidar com ele de forma discursiva seria um sacrilégio: é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade”. (Adorno, 2009, p. 302)<sup>13</sup>.

Essa liquidação do falso consolo, ao invés de se esgotar num niilismo autocomplacente, demonstra todo o rigor de uma moral dotada de motivos pessimistas. Trata-se de voltar-se para o essencial e para a seriedade da questão ética, aquela mesma seriedade que Schopenhauer menciona ao passar do livro III para o IV (da estética para a ética). Aqui o que está em jogo não é o bem estar de dada classe social, ou mesmo a vaidade das obras da cultura (coerentemente desprezadas por Adorno), mas da sobrevivência da frágil existência humana num mundo à beira da catástrofe. Aqui, Adorno, ao negar a síntese que poria fim ao conflito dialético e ao rejeitar o conformismo apolítico do conservador Schopenhauer, se aproxima daquele “pessimismo absoluto” de J. Banhsen, filósofo da eterna e insuperável “contradição real”. Não se trata então de negar abstratamente a prática transformadora da realidade, mas ao romper com qualquer ilusão mistificadora afirmar o compromisso com tudo aquilo que sofre.

---

13 Ao articular esse “novo imperativo” Adorno elabora uma concepção da compaixão como *resistência*. É o que explica J. M. Gagnebin: “Essa experiência obriga a filosofia a pensar a realidade do mal e do sofrimento não só como fazendo parte necessariamente da condição humana finita, mas como mal e sofrimento que foram impostos por determinados homens a outros, mal e sofrimento vinculados, portanto, a fenômenos históricos e políticos precisos, que devem ser investigados, passados no crivo, no intuito crítico de sua recusa ativa” (Gagnebin, 2006, p. 74).

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. /HORKHEIMER, M.. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- ADORNO, T. *Indústria cultural e sociedade*. Seleção de textos Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Juba Elisabeth Levy... [et al.]. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ALVES JUNIOR, D. A. *Dialética da vertigem. Adorno e a filosofia moral*. São Paulo, Escuta, 2005.
- BAHNSEN, J. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*. 2 vols., Berlim, 1880 e Leipzig, 1882. Reeditado por W. H. Müller-Seyfarth, Zúrique, Nova York: Olms, 2003, 2 vols.
- CHIARELLO, M. G. *Natureza-morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2007.
- COMPAGNON, A. *Os antimodernos: De Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- GAGNEBIN, J. M. “Após Auschwitz”. In : *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, pp. 59-81.
- HORKHEIMER, M. “O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião”. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* n° 12 – pp. 115-128 – jul.-dez. 2008.
- JAY, Martin. *A Imaginação dialética*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MATOS, Olgária C. F., *Os arcanos do inteiramente outro*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

NOERR, G. S. “Adornos Verhältnis zur Mitleidsethik Schopenhauer”, in: SCHWEPPEHÄUSER, G., WISCHKE, M. (Orgs), *Impuls und Negativität*, Hamburgo: Argument, 1995, pp. 13-27.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972, 7 vols.

\_\_\_\_\_. *Metaphysik der Sitten*, In: Spierling, Volker, Philosophische Vorlesungen, vol. IV, Piper, München, Zürich, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza, São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a ética*. (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

# NIETZSCHE: NIILISMO E FILOSOFIA EXPERIMENTAL

Thiago Mota<sup>1</sup>

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, espanto, presentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. (F. Nietzsche, *A gaia ciência*).

## 1. GENEALOGIA DO NIILISMO

Em Nietzsche, o conceito de niilismo é o resultado de um diagnóstico da cultura ocidental, com base no qual se lança um desafio crucial, que ainda não foi vencido pelo pensamento contemporâneo: o desafio de superar o niilismo. Em grande medida, a filosofia de Nietzsche é uma tentativa de enfrentar este desafio, que implica pensar não somente o problema do niilismo, mas também as condições necessárias à sua superação, que é impossível por meio de sua mera negação. Uma vez que a negação do niilismo restitui uma outra forma de niilismo, isto é, uma vez que “a luta contra ele reforça-o” (KSA XII, 5[57]), só seremos capazes de superá-lo, se aprendermos algo com ele, se formos capazes de ir além dele, ao invés de restaurar o *status quo ante*.

---

<sup>1</sup> Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Bolsista CAPES

Embora a introdução da noção de niilismo<sup>2</sup> em filosofia seja em geral, tributada a Nietzsche, sua genealogia remonta às teses de Górgias a respeito da inexistência do ser, da impossibilidade do conhecimento e dos limites da linguagem. O ceticismo antigo, em sua rejeição da possibilidade do conhecimento, também pode ser entendido como uma espécie de niilismo. Em todo caso, dando crédito ao que diz Heidegger, é em F. Jacobi que provavelmente se encontra o primeiro emprego moderno do termo niilismo em filosofia. Heidegger cita um trecho da correspondência entre Jacobi e Fichte, em que aquele descreve o idealismo transcendental, postura, por assim dizer, hegemônica nas discussões filosóficas do fim do século XVIII e início do século XIX, com a palavra niilismo.<sup>3</sup> A objeção central de Jacobi ao transcendentalismo gira em torno das consequências funestas que certamente decorrem da separação kantiana entre os assuntos que dizem respeito à filosofia e aqueles próprios da religião. A despeito das boas intenções do protestante Kant, tal separação e as conseqüentes críticas à metafísica e à possibilidade de conhecimento da coisa em si, conduziriam, de acordo com Jacobi, *ad absurdum*, a um niilismo extremamente nocivo que poria abaixo precisamente aquilo que Kant quis resguardar. A alternativa de Jacobi era, como o próprio reconhecia, uma espécie de *quimerismo*, uma vez que não via outra possibilidade senão a de fundar a verdade na fé e na revelação.

---

2 A etimologia nos diz que “niilismo” (*Nililismus* em alemão) provém do latim *nihil*, que quer dizer “nada”. Na língua portuguesa, a raiz latina foi preservada no verbo “aniquilar” (reduzir a nada, destruir completamente, exterminar) e em seus derivados. O niilismo significa assim a afirmação do nada ou, o que é o mesmo, a negação de tudo.

3 O teor dessa passagem é o seguinte: “Verdadeiramente, meu caro Fichte, não me desagradaria se você, ou quem quer que fosse, quisesse chamar de *quimerismo* àquilo que oponho ao idealismo, ao que tacho de *niilismo*...”. Cf. M. Heidegger, “El nihilismo europeo”. In: *Nietzsche II*, 2000, Los cinco títulos capitales en el pensamiento de Nietzsche.

O absurdo que Jacobi pretendeu evitar chega às últimas consequências precisamente na filosofia de Nietzsche que opera, em certo sentido, uma radicalização das tendências antirrealistas presentes no criticismo kantiano. Já em Kant, o cognoscível se restringe ao campo dos fenômenos: a coisa-em-si é incognoscível. Entretanto, do ponto de vista kantiano, é possível falar em realidade, pois a validade, ou seja, o lastro da objetividade do conhecimento fenomênico, encontra-se na esfera do transcendental, cuja estrutura é explicitada reflexivamente através de uma crítica da razão sobre si mesma. Ora, em Nietzsche essa crítica se acirra a tal ponto que não se trata mais de estabelecer os limites do conhecimento objetivo, mas de uma destruição da ideia de conhecimento verdadeiro enquanto tal. A crítica teria feito uma volta completa sobre si de modo a eliminar aquilo mesmo que a possibilitava. Portanto, Jacobi parece ter atentado para algo que em Nietzsche se encontra plenamente desenvolvido, a saber, que o niilismo resulta da criticidade inerente ao pensamento filosófico desde seu nascimento.

Todavia, além de problema filosófico, o niilismo é uma questão da literatura. O termo ganha popularidade através do romance russo do século XIX, em autores como Turgueniev, Dostoievski e outros. Turgueniev descreve Bazárov, personagem de seu *Pais e filhos*, estudante ateu empolgado por um cientificismo de corte positivista, como um *niilista*. Em Turgueniev, o niilismo é associado, como em Nietzsche, ao ateísmo, cujo potencial revolucionário era patente na Rússia czarista. Porém, Bazárov crê ainda na “deusa dos positivistas”, a ciência, diante da qual a máquina de guerra do niilismo nietzschiano não se demove.

Da literatura, ou mesmo através dela, o niilismo passa à política na Rússia, tornando-se um movimento revolucionário

marcado pela rejeição à autoridade do Estado, da Igreja e da família, cujo melhor exemplo é o anarquismo de Bakunin. O movimento niilista russo defendia uma revolução total da estrutura social da época, com a deposição do czar e a demolição da ortodoxia religiosa, em nome de uma visão de mundo materialista, capaz de organizar racionalmente a vida política. Este projeto revolucionário admitia a violência como meio para a instauração do novo *status quo*. Por esta razão, ainda que jamais tenha sido provada a execução efetiva de atos de violência revolucionária, os niilistas russos foram perseguidos, tachados de terroristas e condenados à morte pelo regime do czar. A mera oposição a este era identificada como niilismo e, por conseguinte, como ameaça à ordem pública. Dostoievski, por exemplo, foi preso e condenado à morte na Sibéria, mas obteve, de modo totalmente inesperado, a comutação da pena em trabalhos forçados quando já se encontrava no patíbulo de execução. Esta experiência terrível forneceu a ele a inspiração para *Recordações da casa dos mortos*, além de outros romances.<sup>4</sup>

Apesar de, em certa medida, desde sempre presente como tema filosófico e cultural, é com Nietzsche que o problema do niilismo encontra sua formulação radical, tornando-se questão central para ele e, a partir daí, difundindo-se pela filosofia de modo geral. Em Nietzsche, o niilismo é um tema tardio, como o próprio filósofo registra em um fragmento póstumo de seu período final de produção: “Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu

---

4 A compreensão nietzschiana do niilismo foi certamente influenciada pela literatura russa, em especial, por Dostoievski. Para ter uma noção dessa influência, compare-se uma sentença da *Genealogia da moral*, que diz: “Nada é verdadeiro, tudo é permitido” (GM/GM III, §24), com a famosa frase de *Irmãos Karamázov*: “Se Deus não existe, então tudo é permitido”.

fui, desde o fundo até aqui, niilista” (KSA XII, 9[123]). Deste modo, ainda que as intuições básicas acerca da questão já estejam presentes em seus primeiros escritos, sobretudo, devido à grande influência exercida pelo pessimismo de Schopenhauer sobre o jovem Nietzsche, é somente em sua última fase de produção, em especial em sua obra póstuma, que o niilismo vem à tona como um motivo específico de investigação.

No momento em que Nietzsche o incorpora em sua reflexão, o conceito de niilismo possui múltiplos significados: ceticismo epistemológico, cinismo prático, ateísmo religioso e anarquismo político. Em Nietzsche, a pluralidade semântica inerente ao termo é mantida, embora seja transformada. Em seus termos, podemos entender o niilismo como uma espécie de descrença generalizada, uma postura cética radical, que inclui aspectos teóricos, práticos e existenciais. Com razão, E. Kuhn fala de um “complexo-niilismo” (*Nihilismus-Komplex*), ou seja, uma espécie de sistema de caráter aberto e hipotético, interpretativo-perspectivista, que se articula como reação de conjunto à tradição de pensamento filosófico ocidental.<sup>5</sup> É enquanto complexo, isto é, enquanto experimento sistemático, que o niilismo é auto superado, precisamente a partir do reconhecimento de seu caráter experimental. De acordo com Nietzsche, “o niilismo representa uma fase patológica intermediária” (KSA XII, 9[35]), a partir da qual pode se instaurar, na forma de uma filosofia experimental, a postura pós-niilista do perspectivismo.

Vale fazer uma ressalva. É que Nietzsche rejeita resolutamente a distinção rígida entre os campos da teoria e da prática. Para ele, questões teóricas e práticas vêm sempre imbricadas. É nesse sentido, por exemplo, que a base para a teoria nietzschiana

5 Cf. E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 1992, p. 263.

do conhecimento encontra-se na relação entre verdade e poder – o que por si só indica que tal reflexão não se faz na pureza de uma *Erkenntnistheorie*, mas em uma zona cinzenta, pouco explorada, entre a epistemologia e a política. No entanto, fazendo uso da noção de *complexo-niilismo*, podemos discernir para fins analíticos: um *niilismo teórico*, que consiste na negação da possibilidade da verdade (ponto de vista epistemológico); um *niilismo prático*, relativo à inviabilidade do valor (ponto de vista ético e político); e um *niilismo existencial*, concernente à impossibilidade de um sentido ou uma finalidade (*telos*) para a existência.

Restringimo-nos aqui ao niilismo teórico. O objetivo é mostrar que, do ponto de vista teórico, o niilismo envolve um *anti-fundacionismo* em epistemologia, um *antirrealismo* em metafísica e um *anti-correspondencialismo* em teoria da verdade. Assim reconstruída, a posição de Nietzsche ganha, a nosso ver, não apenas um interesse histórico, mas a capacidade de exercer um papel relevante na discussão filosófica contemporânea.

## 2. NIILISMO E ANTI-FUNDACIONISMO

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche anuncia a intenção de tratar amiúde do tema do niilismo em uma obra futura, cujo título seria *A vontade de poder. Ensaio de transvaloração de todos os valores*, que seria dedicada, entre outras coisas, à “História do niilismo europeu” (GM/GM III, §27). Vários planos preparatórios à “grande obra jamais escrita”, deixam claro que uma genealogia do niilismo serviria de ponto de partida para a elaboração de uma posição filosófica própria. A principal dificuldade para a compreensão de tal posição e de seu ponto de partida decorre da dispersão em que seus elementos se apresentam, tanto nos aforismos da obra publicada, quanto nos fragmentos póstumos.

Se tomarmos, entretanto, uma passagem de um fragmento póstumo em geral incluído pelos compiladores no prólogo daquilo que supostamente seria *A vontade de poder*, chegaremos ao centro da questão:

O que eu relato é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que está a caminho, o que não pode mais ser diferente: o advento do niilismo. Essa história pode ser relatada desde já; pois é a necessidade mesma que opera aqui. Esse futuro fala agora mesmo através de uma centena de signos, esse destino se anuncia em toda parte; para essa música do futuro todos os ouvidos estão abertos agora mesmo. Por algum tempo até agora, toda a nossa cultura europeia se moveu como que em direção a uma catástrofe, com uma tensão tortuosa que foi crescendo década por década: incansavelmente, violentamente, irrecorrivelmente, como uma torrente que quer alcançar o fim, que já não reflete, que tem medo de refletir (KSA XIII, 11[411]).

Nietzsche entende que a história do niilismo é a história da cultura ocidental, de modo que uma genealogia do niilismo equivale a uma genealogia dos valores e verdades com base nos quais nossa civilização se erigiu. Assim, o niilismo não é um corpo estranho que se interpôs no curso da tradição. Ele é o desenvolvimento, até as últimas consequências, de uma tendência inerente a essa mesma tradição: foram seus valores e verdades que engendraram sua própria negação, ocasionando o advento do niilismo. O niilismo é o ponto culminante da trajetória que a história do pensamento ocidental descreve desde seu início e que há de se prolongar pelos séculos vindouros, isto é, o tempo em que vivemos.

Nietzsche antecipa tal advento como uma catástrofe, como a aniquilação das bases em que se erigiu nossa cultura, a destruição das condições mesmas que possibilitaram, até então, o pensamento.

Podemos dizer que o niilismo implica um anti-fundacionismo, uma vez que consiste em uma ruptura radical com a postura fundacionista que marca a tradição epistemológica. Para o fundacionismo, a tarefa do pensamento é encontrar o fundamento último, o alicerce sólido sobre o qual se assenta o edifício do conhecimento. Do ponto de vista niilista, o projeto fundacionista é irrealizável. Neste sentido, o niilismo é um anti-fundacionismo.

Essa linha de raciocínio encontra-se na interpretação heideggeriana de Nietzsche. Em diferentes momentos, Heidegger faz uma associação que permite compreender o niilismo como uma crítica radical à possibilidade mesma de fundamentação: trata-se dos textos acerca da relação entre o niilismo e a morte de Deus.

Nietzsche utiliza o termo niilismo para designar o movimento histórico que ele reconheceu pela primeira vez, esse movimento já dominante nos séculos precedentes e que determinará o século seguinte, cuja interpretação mais essencial se resume na breve frase: “Deus está morto”. Isto quer dizer: o “Deus cristão” perdeu seu poder sobre o ente e sobre o destino do homem. O “Deus cristão” é ao mesmo tempo a representação principal para se referir ao “suprassensível” em geral e a suas diferentes interpretações, aos “ideais” e “normas”, aos “princípios” e “regras”, aos “fins” e “valores” que foram erigidos “sobre” o ente para dar ao ente em sua totalidade uma finalidade, uma ordem e – tal como se diz resumindo – “um sentido”. O niilismo é esse

processo histórico pelo qual o domínio do “suprassensível” caduca e se torna nulo, com o que o ente mesmo perde seu valor e seu sentido.<sup>6</sup>

Segundo Heidegger, a essência do niilismo se encontra na frase nietzschiana “Deus está morto”<sup>7</sup>. *Gott ist tot* é a “palavra” de Nietzsche porque este, ao reconhecer o advento necessário do niilismo, nega Deus como fundamento. Dizer que Deus está morto não significa apenas afirmar que o Deus cristão perdeu sua função de fundamento ontológico dos entes, mas que aquilo que foi concebido pela tradição metafísica como instância de fundamentação, a esfera das verdades eternas e incorruptíveis, foi eliminado. Na frase de Nietzsche, “Deus” é a designação comum daquilo que a metafísica platônica define como mundo suprassensível. O anúncio da morte de Deus não consiste apenas em um ataque ao cristianismo, mas, dada a conexão profunda deste com o platonismo<sup>8</sup>, representa a demolição de ambos ao mesmo tempo. Niilismo é o que resulta da crítica à metafísica levada até as últimas consequências pela filosofia de Nietzsche. Portanto, dizer: “Deus está morto” significa: “não há um fundamento último”, “não há verdade absoluta”.

No entanto, o niilismo não se reduz ao ateísmo, pois é uma descrença radical não só em relação a Deus como fundamento, mas ao lugar fundante que este ocupava. Por isso, Nietzsche pergunta aonde vamos, e responde com outra questão: “para

6 M. Heidegger, “El nihilismo europeo”. In: *Nietzsche II*, 2000, Los cinco títulos capitales en el pensamiento de Nietzsche.

7 A leitura de Heidegger baseia-se largamente no aforismo §125 da *Gaia ciência*, onde se encontra uma das principais enunciações da morte de Deus.

8 Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche resume a relação entre platonismo e cristianismo nos seguintes termos: “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (JGB/BM, Pról.).

longe de todos os sóis?” (FW/GC, § 125). Ou seja, o problema já não é apenas havermos perdido um sol (um fundamento). Não é mais possível simplesmente substituir o antigo sol por um novo, pois não é apenas Deus que está morto: *o lugar mesmo do fundamento foi aniquilado*.

Do ponto de vista teórico, o niilismo nietzschiano não se restringe à crítica do modelo metafísico de fundamentação estabelecido pelo platonismo. Ele se contrapõe, de modo geral, à pretensão mesma de fundamentação. Assim, também o modelo epistemológico de fundamentação proposto pela filosofia transcendental de Kant é rejeitado. A morte de Deus é, como diz Deleuze, a morte do homem<sup>9</sup>, ou seja, se o lugar do fundamento foi aniquilado, a subjetividade transcendental não pode ser o substituto do suprassensível.

O *sujeito* é, para Nietzsche, apenas uma ficção, isto é, o resultado de uma *sedução da linguagem* (*Verführung der Sprache*) que nos leva a substancializar funções linguísticas.

Por que não poderia o mundo que nos concerne – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção não requer um autor?” – não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria o tempo de a filosofia abjurar a fé das governantas? – (JGB/BM §34).

---

9 Cf. G. Deleuze, “Sobre a morte do homem e o super-homem”. In: *Foucault*, 1988, pp. 132-42.

O uso contínuo e inevitável da linguagem nos induz a crer que o mundo mesmo se estrutura de maneira isomórfica à linguagem. Acostumados que estamos a falar e a pensar em uma estrutura lógica, referencial e predicativa, alimentamos a crença de que exista algo como sujeito e objeto, se não no mundo, ao menos em uma esfera transcendental, situada em algum lugar entre o sensível e o suprassensível. Nietzsche procede então a uma destranscendentalização radical da subjetividade, que passa a ser pensada em termos naturalistas e históricos, como produto de necessidades fisiológicas e das circunstâncias contingentes.<sup>10</sup>

Mas não é só. Depois do sujeito, é a ideia da *linguagem* como instância de fundamentação que é criticada por Nietzsche. Uma crítica da chamada “reviravolta linguística” se antecipa aí. Eis o argumento: a estrutura do mundo não pode corresponder à estrutura da linguagem – à gramática – porque essa se estrutura de maneiras diversas – são diversas as gramáticas. Logo, não há gramática universal. Não há, propriamente falando, uma estrutura da linguagem. Como a linguagem poderia cumprir um papel fundacional?

Em palavras que lembram a filosofia do segundo Wittgenstein<sup>11</sup>, Nietzsche entende que, se é possível localizar certas familiaridades entre filosofias articuladas em línguas que pertencem a um mesmo tronco, por certo há filosofias diferentes e mundos diferentes em outros sistemas linguísticos.

---

10 Sobre a destranscendentalização em Nietzsche, cf. C. West, “Nietzsche e a filosofia americana pós-moderna”. In: *Crítica*, 1992, pp. 32-5.

11 O emprego de “semelhança de família” (*Familienähnlichkeit*) para caracterizar o que há de comum entre distintas formas de linguagem é corrente em Wittgenstein. Cf. L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, 1978, §§ 66-7.

O curioso ar de família (*Familienähnlichkeit*) de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos (...). Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve desenvolvimento mais precário) com toda probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos (JGB/BM § 20).

A diversidade dos sistemas linguísticos reflete uma diversidade de sistemas categoriais. Se não há uma gramática universal, também não há categorias universais. Mais ainda, não há um mundo universal, mas mundos, no plural. A crítica de Nietzsche à linguagem se resume de forma lapidar na sentença: “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5). O último ídolo a ser demolido é a linguagem.

Essas são as implicações teóricas envolvidas no niilismo. O pensamento de Nietzsche assume uma postura simultaneamente anti-metafísica, anti-epistemológica e anti-analítica, na medida em que rejeita o ser (Deus), o sujeito e a linguagem como fundamento, isto é, na medida em que rejeita radicalmente a possibilidade mesma da fundamentação. Para Nietzsche, resta à filosofia suprimir suas pretensões fundacionais ou suprimir a si mesma. O niilismo que ele assume é, portanto, um anti-fundacionismo radical.

### 3. NIILISMO E ANTIRREALISMO

Nos escritos póstumos, Nietzsche descreve o niilismo como uma situação normal, isto é, como o desdobramento natural e necessário da lógica da cultura ocidental. “O que significa niilismo? – *que os valores supremos se desvalorizam*” (KSA XII, 9[35]). A lógica niilista produz, assim, as condições de sua própria superação, na medida em que os valores fundamentais nos quais se assenta nossa cultura são desvalorizados em nome de si mesmos. A lógica da cultura ocidental é niilista porque gera sua auto supressão (*Selbstaufhebung*).

A situação gerada pelo niilismo consiste na desvalorização dos conceitos e categorias centrais com os quais pensávamos nosso mundo. A própria noção de valor se desvaloriza, a partir do momento em que o valor fundamental, Deus, sucumbiu. O fundamento perdeu seu valor, conseqüentemente, já não há nada que prove, que assegure, que demonstre a verdade. O próprio conceito de verdade se destitui de seu valor. Nessa medida, jamais podemos estar certos de que a representação do mundo que concebemos é verdadeira. A crítica nos levou a uma desconfiança em relação ao valor da própria verdade, a uma espécie de “agnosticismo” concernente à questão do fundamento. Entretanto, esse “agnosticismo” como que se move inevitavelmente para desaguar em um “ateísmo” em relação à possibilidade de fundamentação. No limite, o niilista não mais duvida; ele nega que haja um “mundo verdadeiro”. O anti-fundacionismo se liga, assim, a um antirrealismo radical, ou seja, a negação do “mundo verdadeiro” como fundamento se vincula à negação da realidade como “mundo verdadeiro”.

A crítica nietzschiana do fundacionismo tem por consequência uma crítica ao realismo metafísico. O pressuposto básico do realismo metafísico é a existência de um mundo em si, exter-

no a nossos esquemas conceituais, independente de nossa linguagem, plenamente objetivo. Esse mundo externo seria portador de uma estrutura ontológica autônoma em relação às categorias do pensamento, cuja tarefa seria precisamente descobrir ou revelar tal estrutura. Para a postura realista, o mundo é o ser, a realidade concebida de modo substancial, e o saber acerca dessa realidade, na medida em que a ela corresponde, é a metafísica, isto é, a teoria do ser.

Nietzsche ataca o realismo metafísico, sobretudo, através de uma crítica à linguagem e à tendência substancializante, ao fetichismo conceitual, engendrado pela crença na gramática. Na *Gaia ciência*, lê-se:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que o que aquilo que são. A reputação, o nome, a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “*realidade*”? Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não

esqueçamos também isso: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas” (FW/GC §58).

Basta criar novos nomes, novos conceitos, novas categorias, para, em longo prazo, criar novas coisas, novos objetos, novos mundos. O mundo objetivo, em que o realista crê, um mundo independente de suas categorias, é uma criação dessas mesmas categorias que, no entanto, denegam seu papel criador, para reforçar o potencial de convencimento dessas mesmas criações, ou seja, para criá-las melhor.

A “sedução da linguagem” (GM/GM I, §13) é o que nos leva a crer que o sujeito e o predicado de nossas sentenças teriam correlatos substanciais, isto é, seriam nomes para coisas no mundo, entidades. A metafísica da subjetividade, fundada no *cogito* cartesiano, é o melhor exemplo de quanto os filósofos se deixaram seduzir pela linguagem. Ao articular o argumento do cogito, Descartes crê que o sujeito, o “eu” da oração “eu penso”, é precisamente aquilo cuja existência não ser posta em dúvida. O sujeito torna-se, assim, uma substância, uma coisa, precisamente, a *res cogitans*.

Com efeito, aquilo a que Nietzsche se refere em várias passagens como sedução da linguagem (*Verführung der Sprache*) não é muito diferente daquilo que Wittgenstein chama de “enfeitamento da linguagem”.<sup>12</sup>

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e

12 L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, 1978, §109.

atos: acredita na vontade como causa; acredita do “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente, apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5).

A linguagem seduz porque o hábito de seu uso engendra a tendência à *hipostasiação* ou à *substancialização* de funções linguísticas. Tendemos a crer que certas funções gramaticais, elementos de que a linguagem necessita para se articular, não são de ordem meramente linguística, mas que contam com correlatos no mundo. A *substancialização* é o processo pelo qual projetamos necessidades da linguagem na estrutura do mundo. “Temos projetado nossas condições de sobrevivência simplesmente como *predicados do ser*” (KSA XII, 9[38]), diz Nietzsche. Assim, todo verbo torna-se substantivo e todo substantivo torna-se substância. Assim ocorre com o verbo “ser”, que no uso da linguagem vem sempre conjugado (*eu sou, tu és, ele é...*), mas que acaba se tornando hipóstase, substância, o *Ser* da metafísica. O mesmo ocorre com o sujeito das proposições, o *eu*, que acaba por se tornar o sujeito do conhecimento, *res cogitans*, de acordo com Descartes. A solução desse problema, ou melhor, sua dissolução, consiste em uma espécie de terapia da linguagem, cuja expressão se encontra Wittgenstein: trata-se de reconduzir as palavras a seu significado cotidiano.

Portanto, em reação crítica ao realismo que marca a tradição, Nietzsche concebe sua própria posição como uma forma de antirrealismo radical que consiste, a rigor, em um aprofundamento da criticidade inerente a essa mesma tradição. Todavia, da

mesma forma em que produz o colapso das categorias centrais do pensamento em um movimento de auto supressão, o niilismo produz as condições de sua própria superação. O próprio niilismo possibilita uma forma de pensar que, nutrindo-se da denegação das noções de ser e de “mundo verdadeiro”, vai além da pura negação. Trata-se de um pensar antirrealista que ultrapassa o mero não, ainda que o tenha como condição.

#### 4. NIILISMO E ANTI-CORRESPONDENCIALISMO

Em Nietzsche, a questão da verdade é objeto de uma genealogia, isto é, uma análise crítica que visa desconstruir da teoria tradicional da verdade, aquela que concebe a relação entre palavras e coisas, descrições e fatos, proposições e estados de coisa, enfim, linguagem e mundo, em termos de correspondência. Para Nietzsche, em grande medida, o pensamento ocidental se funda em um pressuposto que indemonstrável: o pressuposto correspondencialista. Em contraposição a essa tradição, Nietzsche desenvolve uma posição anti-correspondencialista em teoria da verdade.

Apesar de já se encontrar em Platão, e talvez mesmo antes dele, é em Aristóteles que esse pressuposto se explicita no contexto de uma teoria da verdade. Na *Metafísica*, ensina o Estagirita: “dizer, com efeito, que o Ente não é ou que o Não-ente é, é falso, e dizer que o Ente é e que o Não-ente não é, é verdadeiro”. Ao sistematizar o pensamento aristotélico, os medievais definiram verdade como *adequatio intellectus ad rem*. A correspondência atua, assim, como critério de verdade: nossas ideias, representações, conceitos, proposições são verdadeiras se correspondem aos fatos, objetos, estados de coisa que pretendemos descrever, e falsas, se não correspondem. A tradição procurou demonstrar, de forma

rigorosa, a validade do pressuposto correspondencialista. Todas essas demonstrações pressupõem, no entanto, a validade da tese realista.

A principal crítica que se faz ao correspondencialismo diz respeito a sua postulação de um acesso direto, extralinguístico ou mesmo extra cognitivo à realidade em si. Para a concepção correspondencial, a verdade é uma relação de correspondência, de adequação entre nosso intelecto (linguagem) e as coisas (mundo). Por conseguinte, a falsidade é uma não-correspondência, uma inadequação. Desse modo, podemos estabelecer como expediente para a avaliação da veracidade de nossas ideias e proposições a comparação entre a descrição do mundo que temos em nossa linguagem e aquilo que o mundo é em si. Um dos polos dessa comparação é a linguagem, o outro é o próprio mundo. Mas como sabemos o que é o mundo senão com nossas ideias, através da nossa linguagem? Para que possamos avaliar a veracidade de uma proposição seria necessário que soubéssemos de antemão o que é o mundo. Nesse sentido, como podemos estar seguros do isomorfismo pressuposto pelo correspondencialismo? O correspondencialista pensa ser possível comparar proposições (linguagem) com estado de coisas (mundo), mas ele compara apenas proposições entre si. Por mais que busquemos, não saímos jamais da linguagem. Apenas elegemos uma das diferentes descrições possíveis do mundo para ser tomada como verdadeira.

Desse modo, fica claro que a determinação do critério de verdade, isto é, o pressuposto com base no qual se pode desenvolver uma teoria da verdade, por conseguinte, toda uma filosofia, é, com efeito, uma escolha tomada de modo relativamente arbitrário, uma vez que esse pressuposto básico não pode ser demonstrado. No limite, o que está na base da tarefa lógica e

epistemológica de estabelecer um critério de verdade é uma forma de *decisionismo*. Não há como fundamentar nossa decisão, pois qualquer critério que adotemos terá um déficit de demonstração, ainda que não possa ser definitivamente refutado. Fazemos uma decisão arbitrária, ou ao menos deficitária em termos demonstrativos, ao eleger o critério da verdade e, conseqüentemente, o discurso que deve ser tido como verdadeiro. Existe, portanto, uma espécie de *decisionismo epistemológico*<sup>13</sup> na esfera dos pressupostos da teoria da verdade.

Ocorre que se, do ponto de vista realista, somos forçados a pressupor a existência de uma estrutura ontológica do mundo à qual corresponderia isomorficamente uma linguagem plenamente clarificada, do ponto de vista antirrealista podemos pressupor menos. É razoável que o ônus da prova recaia sobre aquele que pressupõe mais que, no caso, é o realista. Se este lograr demonstrar definitivamente que o mundo é tal e qual se representa em nossa linguagem, então sua tese se impõe. Todavia, enquanto o realismo não logra êxito, e ele ainda não o fez, por uma questão de simplicidade, de economia epistemológica, teremos que defender o antirrealismo, que tal como julgamos, Nietzsche propõe.

A tradição de pensamento ocidental, na medida em que é marcada por uma propensão ao realismo, incorre em uma *falácia correspondencialista*, que nos leva a crer que somos atualmente capazes de assumir a correspondência como um critério de verdade plenamente justificado. Em sentido contrário, Nietzsche pressupõe que não há nada que se relacione correspondencialmente a nossas construções teóricas.

---

13 O termo *decisionismo epistemológico* é utilizado aqui para caracterizar a posição que Wittgenstein assume em sua reflexão tardia. Cf. L. Wittgenstein, *Da certeza*, 1990, §§196-200.

A exigência por *um modo de expressão adequado* não faz sentido: está na essência da linguagem, enquanto meio, exprimir uma mera relação... O conceito “verdade” é absurdo... todo o reino do “verdadeiro”, “falso” refere-se somente a relações entre coisas existentes, e não a algum “Em-si”... Absurdo: não existe nenhuma “Essência em si”, antes as relações constituem o ser das coisas, tampouco pode existir um “conhecimento em si”... (KSA XIII, 14[122]).

O correspondencialismo depende da postulação falaciosa de um *em-si*, uma essência, uma estrutura última do mundo, à qual corresponde um conhecimento igualmente “em si”, que Nietzsche, face às consequências do niilismo, repudia.

O niilismo, entretanto, não é a última palavra de Nietzsche acerca do conhecimento e da verdade. Se em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, afirma-se que “*não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas*” (MAI/HHI §2), é preciso ter em mente que a verdade não precisa ser concebida de modo absoluto. A verdade pode ser concebida de modo diverso se distinguirmos entre verdade como descoberta e verdade como criação:

Verdade não é algo que estaria presente aí e que deveria ser encontrado, descoberto, mas algo *a ser criado* e que empresta o nome para um *processo*, melhor ainda para uma vontade de sobrepujar que propriamente não tem fim: imprimir verdade como um processo *in infinitum*, um *determinar ativo*, não um tornar-se consciente de algo, que seria determinado e fixo “em si”. Isto é uma denominação para “vontade de poder” (KSA XII, 9[91]).

O correspondencialismo concebe a verdade como algo encoberto. Por conseguinte, a tarefa essencial do conhecimento é descobrir passivamente a verdade, representando-a com a linguagem. Por sua vez, Nietzsche nega a noção de verdade absoluta, aquela que se quer correspondencial, para concebê-la como o produto de um processo de criação, de determinação ativa. Enquanto tal, esta produção de verdade não pode ser desligada do poder.

## 5. FILOSOFIA EXPERIMENTAL E PERSPECTIVISMO

A superação do niilismo tem como condição básica levar a descrença niilista até as últimas consequências, voltando essa descrença inclusive contra o próprio niilismo. Isto implica, como foi visto, abandonar pretensões fundacionais em epistemologia, realistas em ontologia, e correspondenciais em teoria da verdade.

O abandono de tais pretensões não significa, entretanto, a aniquilação das possibilidades do conhecimento e da verdade em qualquer sentido. Pelo contrário, é possível pensar em outros termos. Há um aforismo da *Gaia ciência* em que Nietzsche resume bem sua posição diante do niilismo teórico com um parecer acerca do ceticismo. “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: “Tentemos!”. Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento” (FW/GC § 51). Nietzsche alimenta certa simpatia pelo ceticismo, porém não parece disposto acompanhar o cético até o fim. O ceticismo cumpre uma função estratégica, na medida em que é uma escola de crítica ao dogmatismo do conhecimento e ao absolutismo da verdade. No entanto, não devemos nos comprometer com o ceticismo, nem com o niilismo, a ponto de eliminar a possibilidade do conhecimento como experimento, tentativa, ensaio. E isso signi-

fica reconhecer, ao cabo, que o niilismo não era nem podia ser a verdade última, mas tratava-se apenas de mais um experimento.

Para Nietzsche, uma das consequências do niilismo é que “nós, intelectuais, começamos inclusive a saber *menos...*” (KSA XII, 7[40]). Há aí a defesa da modéstia como virtude epistêmica capaz de refrear a vontade de verdade comum tanto àqueles que afirmam absolutamente a verdade, como àqueles que a negam absolutamente. Dessa maneira, a vivência do niilismo, levada ao extremo, nos ensina que podemos superá-lo pensando o conhecimento e a verdade como experimentos. “Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, diz Nietzsche, antecipa como tentativa mesmo as possibilidades do niilismo fundamental: sem ficar em um não, em uma negação, em uma vontade de não” (KSA XIII, 16[32]).

O reconhecimento do advento do niilismo, por meio da aplicação do procedimento reflexivo que Nietzsche colhe da tradição para voltar contra ela mesma, tem, sobretudo, a função de gerar as condições para a superação do niilismo. O diagnóstico nietzschiano do niilismo possibilita, ele próprio, a elaboração de um prognóstico de superação do niilismo. Deixar para trás o niilismo, ir além dele, pressupõe experienciá-lo até o fim. Por isso, Nietzsche se compreende como o primeiro niilista perfeito (*vollkommene Nihilist*), isto é, aquele que vivenciou o niilismo por completo, até conseguir superá-lo.

Toda superação (*Überwindung*) se dá como auto superação (*Selbstüberwindung*). Nesse sentido, o mesmo movimento que conduziu a tradição ocidental ao colapso no niilismo deve conduzi-la à sua superação. Ou seja, se de um lado, nossa vontade de verdade quando intensificada nos levou a negar a possibilidade da verdade e a reconhecer o niilismo. De outro, essa mesma vontade

de, quando ainda mais intensificada, nos levará além do niilismo à instauração de novas verdades e novos valores. O pensamento que se propõe como superação do niilismo opera sob o signo da experimentação, compreendendo suas próprias verdades e valores como experimentos, ensaios, tentativas. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche não é propriamente um niilismo, mas uma tentativa radical de superação do niilismo que, não obstante, o pressupõe. A radicalização do niilismo funciona, assim, como um “grande desembaraço” (*große Loslösung*), uma libertação das cadeias que prendiam o pensar (MAI/HHI, Pról. §3). O niilismo entra no pensamento nietzschiano como a negação, a aniquilação, que é pressuposto de uma nova afirmação, de uma nova construção.<sup>14</sup>

A formulação nietzschiana da ideia de uma filosofia experimental funciona, assim, como auto superação do niilismo. Para uma filosofia experimental, trata-se de experimentar com o pensamento: tentar, ensaiar, ousar, não mais fundamentar, demonstrar, justificar. A experimentação busca soluções circunstanciais, contingentes, “fáticas”, para problemas que são igualmente circunstanciais, contingentes, “fáticos”. Um pensamento experimental é, portanto, uma alternativa ao niilismo que não envereda em um novo fundacionismo.

Não se deve confundir a filosofia experimental nietzschiana com o método experimental das ciências da natureza, introduzido por Bacon no início da modernidade. Enquanto método de uma ciência como a física, o experimento é precisamente aquilo que corrobora, que torna definitivamente verdadeira uma hipótese. Nesse sentido, o experimentalismo em filosofia é uma das versões da teoria da fundamentação, precisamente aquela que faz

---

14 Nietzsche distingue entre um *niilismo ativo*, cuja ação destrutiva precede uma nova construção, ou seja, cuja negação é pressuposto de uma afirmação, de um *niilismo passivo*, que permanece na destruição, na negação (KSA XII, 9[35]).

da empiria o critério do que deve ser aceito como verdadeiro. A principal defesa desse gênero de fundacionismo no século XX foi articulada com o princípio verificacionista do positivismo lógico.

Se algo no método das ciências naturais atrai a Nietzsche é precisamente seu aspecto hipotético. Se for possível manter a ideia de uma ciência que formula hipóteses que jamais podem ser corroboradas – como, diga-se de passagem, parece ser o que a física quântica de hoje faz –, estaremos mais próximos daquilo que Nietzsche pretende com a ideia de filosofia experimental. O que interessa é o experimento como hipótese, tentativa, ensaio. Em uma epistemologia nietzschiana, teorias têm o *status* de experimentos, um caráter experimental ou perspectivo. São as múltiplas verdades que podem ser tentadas, experimentadas. Teorias não são representações contemplativas do mundo, neutras, desinteressadas, mas perspectivas que não podem ser desvinculadas dos interesses de poder que as movem, nem das relações que estes estabelecem com interesses concorrentes. Neste sentido, o perspectivismo é uma teoria sobre as teorias, a teoria das perspectivas. A própria noção de epistemologia assume, assim, um novo estatuto: a epistemologia nietzschiana não é uma teoria da fundamentação ou da validação do conhecimento, mas um experimento de interpretação daquilo que se passa no processo cognitivo.

Isso é o suficiente para dizer que Nietzsche não é apenas um niilista. Eis que após todo o niilismo, a possibilidade do conhecimento vê-se novamente franqueada. Nietzsche não representa o fim da filosofia, mas o começo de uma filosofia que não se radica no fundacionismo, nem no realismo, nem no correspondencialismo. Nesta medida, o niilismo radical a que ele chega é já a auto superação do niilismo, uma espécie de pós-niilismo, isto é, uma *filosofia experimental* ou uma *epistemologia perspectivista*.

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. C. S. Martin. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 v. Trad. J. L. Verma. Barcelona: Destino, 2000.
- KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin, Nova York: de Gruyter, 1980.
- WEST, Cornell. Nietzsche e a filosofia americana pós-moderna. Trad. J. Costa. *Crítica: Revista do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa, n. 9, nov. 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Trad. M. Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. 2.ed. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

# NIETZSCHE E A VONTADE DE VERDADE

Átila Brandão Monteiro<sup>1</sup>

É possível filosofar sem amar a verdade, sem sacrificar-se por ela? Esta pergunta pode parecer estranha ainda em nossos dias e, de fato, foi necessário bastante tempo para que fosse possível ser formulada, já que, evidentemente, o móbil do pensamento filosófico sempre foi a busca pela verdade, e esta busca parece se confundir com a própria história da filosofia. A tarefa do conhecer parece intrinsecamente ligada à ideia de uma verdade eterna, “pura”, em si e por si, como se esta fosse o seu trunfo, o seu objetivo – busca-se conhecer porque se quer a verdade – sendo o próprio conhecimento uma espécie de “caminho para a verdade”. E o filósofo parece ser sempre aquele ao qual foi incumbida a tarefa de desvelar os mistérios do mundo, vislumbrando possuir esta verdade.

No entanto, esta parece ser uma das questões que serviram de fio condutor para a ruminação nietzschiana acerca da verdade, o que já de si deixa entrever a intenção e a postura do filósofo ao abordar o problema. Se a verdade nunca fora questionada, então, no entender de Nietzsche, há aí algo a ser interpretado, algo provavelmente dissimulado nas profundezas dos preconceitos morais, que deve ser trazido à luz e analisado. O fato de os filósofos começarem suas reflexões sobre o pressuposto de que a verdade é algo que deve ser buscado a todo custo revela, aos olhos de Nietzsche, algo sutil e ao mesmo tempo poderoso, uma força imperiosa, uma convicção e, por que não, uma *crença*. Este pendor supostamente natural do homem ao conhecimento

---

<sup>1</sup> Átila Brandão Monteiro é mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC- CAPES). atilabmonteiro@gmail.com

da verdade é o que Nietzsche denomina de *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*), “a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões!”<sup>2</sup>

A *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*) é uma espécie de convicção de que nada é mais necessário do que a verdade<sup>3</sup>, um tipo de exigência tácita que comanda o homem do conhecimento em suas aventuras pelas sinuosas trilhas do saber. Em muitos casos mascarada de necessidade lógica ou coisa do tipo, a *vontade de verdade* torna essa “aventura” do filósofo algo previsível e faz das trilhas sinuosas uma linha reta, pois a ele se impõe o eterno compromisso com a verdade e sua busca deverá ter sempre o resultado já esperado, o caminho já trilhado, uma evidência de certeza. A verdade requerida é por ele sempre pressuposta, sem a qual a atividade do conhecer seria algo absurdo e sem sentido. Este modo de proceder é comum a quase todos os filósofos. O compromisso com a verdade é algo tão poderoso que impediu ou impossibilitou por muito tempo a questão que colocamos no início, tornando a atividade do pensar algo “limitado”, cercado de barreiras intransponíveis que serviram para balizar a atividade do conhecer.

A *vontade de verdade* é, assim, a semente de onde brotaram todas as filosofias metafísicas e dogmáticas, o alicerce sobre o qual se desenvolveram todos os sistemas filosóficos e até mesmo a própria ciência. É algo anterior à constituição dos sistemas, algo que se esconde nas entrelinhas, muito sutil, mas que levou os filósofos aos mais incríveis esforços no caminho da verdade. Além

---

2 JGB/BM §1

3 Cf. FW/GC, §344, onde Nietzsche diz que para o homem do conhecimento: “a questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário.’”

de anterior, a estima pela verdade é que possibilita coisas como o *mundo das ideias*, o *cogito*, a ideia de substância, a ideia de essência e dos outros princípios que os filósofos colocaram na base de suas concepções metafísicas; pois é apenas porque eles julgaram realizáveis os seus desejos de verdade a todo custo, ou seja, de tornar conhecível e manipulável o que está ao seu alcance, e acreditaram neste horizonte confortador, é que eles criaram referenciais e pressupostos cujos desdobramentos garantiram e validaram os seus sistemas. No limite, pode-se dizer que com a lógica, a linguagem e a ideia de verdade o homem “criou” um mundo à sua imagem e semelhança que se sobrepôs ao próprio mundo efetivo.

Aos olhos do autor de Zarathustra a questão da verdade ainda não fora formulada, pelo menos não com a radicalidade necessária, exigida por uma filosofia crítica que quer se colocar além do bem e do mal. “O que, em nós, aspira realmente ‘à verdade?’”<sup>4</sup>, questiona o filósofo, indicando a direção na qual pretende explorar o problema. O filósofo alemão, que por muito tempo se deteve na busca pela *origem* desta vontade, percebe que há uma pergunta ainda mais fundamental: “Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O *problema do valor da verdade apresentou-se a nossa frente*”<sup>5</sup>. Com raras exceções, dentre elas o ceticismo, a filosofia sempre encarou o *valor* da verdade como algo “dado”, acima de qualquer questionamento, justificado em si. Mesmo os céticos se relacionavam com a verdade, ainda que negativamente, ou seja, afirmando que não seria possível alcançá-la mesmo que existisse. Porém, o *valor* da própria verdade nunca foi questionado e essa é a tarefa que o

---

4 JGB/BM, §1.

5 Idem, grifo nosso.

filósofo impõe para si, pois, “a vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa”<sup>6</sup>.

O problema que se coloca para o filósofo é o de entender qual o sentido e o valor dessa *vontade de verdade*. De onde provém? De onde retira sua força? O que significa? Qual o valor dessa vontade? Perguntas que alguns dos espíritos mais questionadores não se dispuseram a enfrentar apesar de possivelmente tê-las vislumbrado.

É necessário enfatizar que Nietzsche põe o problema em termos de valor, ou seja, no âmbito da moral. Isto porque toma a própria verdade enquanto algo humano, demasiado humano, criado em algum momento e em algum lugar, cujo valor não está dado, ou seja, enquanto algo passível de ser questionado, avaliado, interpretado e criticado<sup>7</sup>. O que interessa ao filósofo é interpretar a avaliação (ou perspectiva avaliadora) que atribui um valor inquestionável a verdade (que em si mesma não teria valor) e ver se ela é sintoma de uma moral de decadência ou de expansão da *vida*, enquanto *vontade de poder* (*Wille zur Macht*). Em suma, a questão que se coloca para o filósofo é saber se a supervalorização da verdade, perceptível na ciência e na filosofia, é sintoma de um tipo de vida que degenera ou que se desenvolve e expande, sempre a partir do horizonte determinado pela *vontade de poder*.

---

6 GM/GM, III, §27

7 Essa posição é tomada pelo filósofo já a partir da obra *Humano, Demasiado Humano*, não apenas com relação a verdade, mas com quaisquer outros valores humanos. A radicalização dessa posição se amplia nos anos posteriores até o seu ápice na *Genealogia da Moral*. A historicidade e relativização dos valores é algo que o próprio filósofo toma como o diferencial de sua filosofia: “O que nos separa mais radicalmente do platonismo e do leibnizianismo é que não acreditamos mais em conceitos eternos, em valores eternos, em formas eternas, em almas eternas; e a filosofia, na medida em que é científica e não dogmática, é para nós apenas uma maior extensão da noção de ‘história’. A etimologia e a história da linguagem nos ensinaram a considerar todos os conceitos como *advindos*, muitos dentre eles como ainda em devir.” (NIETZSCHE, F. Frag. Póstumo, junho-julho de 1885, 38 [14] *apud* MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade, p. 59)

Assim, no entender de Nietzsche, uma crítica meramente epistemológica da verdade não faz sentido, já que a ideia de verdade é resultado de uma cadeia de eventos anteriores à própria tarefa do pensar, pois é consequência de uma compreensão moral do mundo que fundamenta a convicção e a crença no verdadeiro, no idêntico, no uno. Em outras palavras: já se pressupõe a existência da verdade, já se crê nela, antes mesmo de investigar a sua possibilidade.

### DA PROCEDÊNCIA DA VONTADE DE VERDADE

O importante aforismo 344 do livro V da *Gaia Ciência*, essencial para a compreensão do tema em questão, ensaia uma crítica à *vontade de verdade* a partir da argumentação de que mesmo na disciplina científica a questão da verdade não é sequer tocada, vista como um problema, antes, pelo contrário, é assumida de antemão como algo indispensável. Na verdade, esse aforismo contém em si, de modo condensado, toda uma crítica do movimento da *vontade de verdade* que pretendemos analisar aqui, de modo que se torna indispensável uma reflexão pormenorizada deste. Nele, o filósofo mostra que apesar de a ciência afirmar que não se permite convicções, que estas devem ser rebaixadas a hipóteses para poderem ter espaço no campo científico, ainda assim ela não escapa a mais sutil das convicções, e se contradiz:

A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?... É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”.

A questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima *a crença, o princípio, a convicção* de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário”.<sup>8</sup>

Essa passagem ilustra bem o que havíamos dito anteriormente. A *vontade de verdade* é um problema tão sutil que a um olhar descuidado não é percebido, antes tomado com a maior ligeireza e naturalidade. “Todos nós queremos a verdade”, é o que se costuma dizer, mas nunca paramos para perguntar o porquê. Esse fato torna clara a posição de Nietzsche que toma a *vontade de verdade* como uma “convicção”, “crença” ou “princípio”, pois o fato de acreditar na verdade é quase o pressuposto básico para o homem do conhecimento; é inconcebível para ele buscar o conhecimento sem o trunfo da verdade, o seu prêmio máximo. E o filósofo prossegue:

Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de não se deixar enganar? Será a vontade de não enganar? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização “Não quero enganar” também se inclua o caso particular “Não quero enganar a mim mesmo”. Mas por que não enganar? E porque não se deixar enganar? – Note-se que as razões para o primeiro caso se acham numa esfera inteiramente diversa das do segundo: a pessoa não quer se deixar enganar supondo que é prejudicial, perigoso, funesto deixar-se enganar – neste sentido a ciência seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade, à

---

8 FW/GC §344, grifo nosso

qual se poderia, com justiça, objetar: Como? Não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto?<sup>9</sup>

Seria a *vontade de verdade*, o amor à verdade, fruto de um cálculo de utilidade, de uma análise cujos resultados demonstram as consequências benéficas de se buscá-la? No entender de Nietzsche, é bastante improvável que assim o seja. Não temos como saber *a priori* se a verdade é melhor e mais benéfica para o homem – em termos de utilidade prática, pragmática – do que a própria mentira, já que esta pode se revelar em muitos casos como algo útil e necessário. Não dispomos de critérios para decidir de antemão se a vantagem maior está do lado da verdade incondicional ou da mentira. É possível que ambas nos sejam úteis, até mesmo para a nossa sobrevivência ou convivência em sociedade. Sendo este o caso, ou seja, demonstrando-se o caráter necessário de ambas, de confiar e desconfiar incondicionalmente, da utilidade da verdade e da inverdade; é descartada, para o filósofo, a ideia de utilidade como fundamento da *vontade de verdade*. Então, de onde provém essa crença?

[...] a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. “A todo custo”: oh, nós compreendemos isso muito bem, depois que ofertamos e abatemos uma crença após a outra nesse altar! – Por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: – *e com isso estamos no terreno da moral.*<sup>10</sup>

---

9 Idem.

10 Idem.

A “crença” ou “convicção” no valor superior da verdade, já que não se fundamenta em critérios pragmáticos ou utilitários e é assumida sem o menor questionamento, só pode ser fruto de um juízo prévio, e, para o filósofo, todo juízo é uma avaliação que parte de uma determinada moral. Assim, a verdade, sendo uma construção humana e social entre outras, é sempre preferível em função de seu valor elevado na perspectiva de determinada moral que julga, de antemão, a inverdade como algo funesto; não em um sentido pragmático, utilitário, mas sim como algo “feio”, errado, ruim, mal, que deve ser evitado a todo custo – mesmo que se lhe demonstre a sua utilidade. Tanto a verdade quanto a mentira enquanto constructos sociais não possuem um valor “em si”, antes, pressupõem uma moral que atribua a elas um determinado valor que acaba por se tornar canônico a todos aqueles que estão sob o jugo dessa moral, ou seja, que partilham de semelhante modo de avaliar as coisas, pois partem de um fundamento em comum, tal qual plantas que brotam de um determinado tipo de solo e que revelam, a partir de suas características, a configuração do solo mesmo. E ainda, sob o peso desta convicção íntima travestida de impulso “natural” – a *vontade de verdade* – o homem do conhecimento, na busca pelo verdadeiro, sacrifica todas as suas crenças sob o altar da razão, um tribunal rigoroso que não poupa nenhum tipo de saber que foge às suas exigências de certeza; sem se dar conta, no entanto, de que a maior das convicções permanece intocada, guiando-o das profundezas do seu ser.

No entender de Nietzsche, todos os esforços filosóficos em direção à verdade significaram apenas que os próprios filósofos não conseguiram se desvencilhar das próprias convicções morais e acabaram no papel de servos de uma determinada moral, justificando as suas mais íntimas convicções sob o disfarce de reflexões lógicas ou pelo desenvolvimento de uma dialética fria, pura

e imperturbável. Por conseguinte, ao serem levados por seus preconceitos, os filósofos são levados a crer na “oposição fundamental de valores”, como se os valores considerados superiores tivessem uma origem outra, elevada, divina, própria; não tendo sequer alguma mínima ligação com os valores considerados inferiores, baixos, funestos. Neste sentido, a verdade deveria ter uma origem “divina”, totalmente diversa daquela “terrena e suja” da mentira. De acordo com um aforismo de *Além do Bem e do Mal*, que ilustra o que afirmamos, vejamos os desdobramentos da questão:

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” – Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; *tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu saber, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”*. A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores.<sup>11</sup>

---

11 JGB/BM §2, grifo nosso

Neste ponto não ocorreu a nenhum dos filósofos duvidar destes pressupostos. Mesmo quando se propuseram de tudo duvidar, tomaram por certo e evidente a oposição de valores e a superioridade da verdade, erguendo seus sistemas e construindo suas teorias sobre os seus próprios preconceitos.<sup>12</sup> Não duvidaram se existem realmente opostos, ou se essas oposições de valores, que tomaram por certas, são frutos de avaliações superficiais, de senso-comum. No entender de Nietzsche, por mais que se valorize o verdadeiro, o veraz, é possível que se possa atribuir à aparência, ao engano, à cobiça e ao egoísmo, um valor mais alto e fundamental para a vida<sup>13</sup>. Aliás, talvez o que se estime nas coisas “boas e honradas” seja o fato de estas serem perfidamente análogas, semelhantes e, de algum modo, atadas a essas coisas ruins e aparentemente opostas. É possível que não

---

12 Cf. JGB/BM §5, onde Nietzsche afirma que: “Todos eles [os filósofos] agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável [...] **quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’** – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma.”

13 Cf. JGB/BM §4, onde afirma que: “**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 em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa **inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos [...] nos são os mais indispensáveis**, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. **Reconhecer a inverdade como condição de vida**: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.”

haja absolutamente opostos, da mesma forma que é possível que o que consideramos opostos sejam diferentes graus de uma mesma coisa. Tais afirmações desafiam os preconceitos dos filósofos e mostram a que ponto o compromisso com a verdade impede que certas questões se coloquem, pois “quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes?’”<sup>14</sup>. Os metafísicos de todos os tempos certamente não.

Em outro momento, Nietzsche parece mostrar que o que ele entende por moral não é *apenas* um conjunto de normas, regras de conduta ou de leis obrigatórias que se enraízam a partir do costume de um povo; em vez disso, deixa transparecer que o que entende por moral abrange, além do que já foi citado, o nível fisiológico, do corpo, das afecções, das vontades, da vida mesma e isso se revela na avaliação; sendo “moral” uma outra palavra para designar “avaliação” ou “perspectiva avaliadora”. Ora, já que estamos lidando com valores, é necessário ressaltar que a principal descoberta de Nietzsche em suas incursões pelo terreno da moral é a de que os valores pressupõem avaliações que lhes julgam desta ou daquela forma. O que Nietzsche afirma é que o próprio corpo, o organismo, a nível fisiológico, a própria vida é “quem” valora, “quem” avalia os valores. Neste sentido, afirma que: “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”<sup>15</sup>. O homem é o animal avaliador por excelência, avaliar é parte de sua ação no mundo. Essas avaliações, no entanto, não são totalmente “conscientes”, pois são frutos de valorações instintivas, fisiológicas, que determinam os valores atribuídos às coisas.

---

14 JGB/BM §2.

15 Idem, §3

O homem do conhecimento, acreditando chegar aos seus resultados por meios estritamente lógicos e racionais, não se dá conta de que está sob as exigências inconscientes de sua vontade instintiva que o obriga a decidir por isso e não por aquilo, e que o coloca em certos trilhos que o levam ao resultado esperado. Ele não se dá conta de que até mesmo a sua confiança na lógica e na razão já são frutos de uma avaliação que julga estas como as melhores formas de lidar com o vir-a-ser, descartando quaisquer outras hipóteses possíveis. Assim, para Nietzsche, toda filosofia sempre foi:

A confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que 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? [...] No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e *particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza*.<sup>16</sup>

A partir disto, pode-se afirmar que a *vontade de verdade*, como todos os outros valores humanos, é fruto de uma avaliação fisiológica, instintiva, de uma “moral” ou de uma perspectiva avaliadora que julga o valor da verdade como superior. Esta avaliação além de revelar o completo comprometimento moral do filósofo ao tratar de suas questões, dá testemunho ainda da própria pessoa, daquela vontade por trás da valoração, daquele or-

---

16 Idem, §6, grifo nosso.

ganismo, da própria organização dos seus instintos, da hierarquia dos impulsos constitutivos daquele que avalia. Por isso, o filósofo aconselha perguntar qual a finalidade de uma tal valoração, ou seja, a que determinada moral quer chegar quem assim valora, no intuito de entender a procedência daquele valor, de identificar a vontade mesma que engendra determinados valores, interpretando o “por quê” dessa vontade estimar um determinado valor em detrimento de outro.

## DUAS PERSPECTIVAS DA VERDADE

Vimos que a *vontade de verdade* é fruto de uma crença moral na oposição fundamental dos valores e no valor superior e divino do verdadeiro. Mas o que pode significar essa *vontade de verdade*? Talvez uma vontade de tornar tudo pensável, calculável, previsível, de tornar o mundo um lugar seguro para o homem, onde ele possa viver, onde ele possa dominar. Depurada de seus ranços metafísicos, a verdade se revela como algo necessário e benéfico para o homem, pois o permite inserir o fluxo caótico do vir-a-ser em esquemas de cálculo e causalidade que garantem a inteligibilidade do mundo e, por conseguinte, a sua manipulação. Produzindo uma espécie de falsificação do caráter fluido e contraditório do mundo, o homem engendra verdades que o auxiliam em sua sobrevivência. No entanto, esta verdade “prática” ou “pragmática” é diferente da verdade metafísica que o filósofo busca, no sentido de que não se pretende ser uma explicação da essência do mundo, ou um discurso totalizante do real, pelo contrário, as finalidades são exclusivamente pragmáticas. A verdade, neste sentido, é, aos olhos de Nietzsche, “este tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia viver”<sup>17</sup>, ou ainda, uma espécie

---

17 Fragmento póstumo XI, 34 (253)

cie de criação artística do animal homem, que representa através de metáforas (conceitos) toda uma série de vivências e sensações, frutos da relação do homem com o mundo.<sup>18</sup>

No entanto, não é bem assim que a verdade passou a ser encarada pelo homem do conhecimento. Aos olhos deste, a verdade adquiriu uma existência independente, não sendo mais um mero instrumento com finalidades práticas, tornou-se algo a ser buscado incessantemente em outro plano, cada vez mais distante do real, efetivo. Essa postura é a expressão mesma da *vontade de verdade*. Por suas exigências cada vez mais radicais, a *vontade de verdade* acaba por se tornar algo perigoso para a própria vida, pois quer que o mundo se dobre às suas exigências. O filósofo exige um mundo cognoscível, que caiba dentro dos limites da lógica, fixo, imóvel. Essa exigência contraria o próprio caráter do vir-a-ser, como se sabe, pois o que se pode observar no mundo é apenas a mudança e a fluidez. Nenhuma verdade se mostra eterna, permanente. Verdades são construções humanas, e só têm validade no âmbito do que é humano. Para além disso o homem nada pode afirmar. A *vontade de verdade* é, assim, a exigência de algo impossível, fictício, uma imagem congelada do mundo, uma perigosa vontade de fixidez, de permanência. Este diagnóstico leva o filósofo pensar que:

Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... “Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte. [...] Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido em que a fé na ciência

---

18 Cf. WL/VM §1

pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*...<sup>19</sup>

Se a verdade permitiu ao homem conservar-se no mundo por meio de uma falsificação, por assim dizer, do caráter efetivo do vir-a-ser, ela só pode ser concebida enquanto uma ficção reguladora, enquanto um “erro fundamental”. Na medida em que o conhecimento se propõe buscar a verdade enquanto tal, independente do vir-a-ser, a verdade a todo custo, levando ao extremo a exigência da *vontade de verdade*, ele acaba por perceber a impossibilidade da verdade, seja enquanto uma correspondência com o mundo real, efetivo; seja enquanto atribuição de Deus ou da razão. A verdade requerida pelo filósofo é a própria antítese do efetivo e ao afirmá-la ele nega tudo o que se contrapõe àquele modelo do verdadeiro, eterno e imutável, ou seja, passa a negar o mundo como ele é. No entender de Nietzsche, todo o tipo de conhecimento que busca a verdade nesses termos deixa transparecer um anseio impossível que ao se dar conta de sua impossibilidade pode levar o homem ao desespero, à angústia e ao sofrimento em virtude dos referenciais perdidos e da inevitável falta de sentido, ou seja, ao mais profundo niilismo.

A “tomada de consciência” da *vontade de verdade*, que percebe os seus próprios limites, ou seja, da vontade que se volta sobre si mesma com as mesmas exigências de certeza e descobre a sua impossibilidade, é, pois, a consequência de seu próprio movimento. Ora, “[...] que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como

---

19 FW/GC, §344

problema?...”<sup>20</sup>, questiona o filósofo. É interessante observar que Nietzsche não afirma estar fora desse processo da vontade de verdade. Antes, se percebe como aquele que herdou da tradição essa mesma vontade e a levou aos seus limites extremos, pois seu principal intento foi o de colocar a vontade de verdade contra si mesma, fazendo-a colocar a questão de si própria, como o fim de um ciclo em que uma ponta se choca contra a outra fazendo o círculo desaparecer, e a *vontade de verdade* se autossuprimir. O filósofo parece se colocar como o pensador no qual o problema da *vontade de verdade* tomou consciência de suas exigências, ou como aquele que percebeu a *vontade de verdade* como problema. Isso reflete a ideia da *vontade de verdade* enquanto problema de uma cultura, de uma moral “dominante” na civilização ocidental – onde a exigência de veracidade é cada vez maior no decorrer da história, tendo em vista o otimismo positivista – que acaba por voltar-se contra si mesma, devido a sua exigência cada vez maior de veracidade, ela acaba por questionar a si mesma sobre a possibilidade de seu intento. No fim do movimento está Nietzsche que, apesar de estar submetido a ele, percebe-o por meio de suas agudas investigações e encarna a própria autossupressão da *vontade de verdade*.

Mas é preciso ainda estar atento e procurar entender os significados extraídos da análise. Além de perceber a convicção que está na base de toda a filosofia e ciência, Nietzsche procura mostrar que a própria ciência tem um fundamento metafísico, por assim dizer. Apesar de suas pretensões empíricas, de negar qualquer obscurantismo teórico-especulativo metafísico e de se declarar atea, a ciência parte do mesmo fundamento que toda filosofia metafísica e dogmática, a saber, a ideia que já falamos de que há uma verdade a ser descoberta por trás das “aparências”. A

---

20 GM/GM, III, 27

crença na verdade é um postulado dogmático, pois introduz sub-repticiamente na disciplina científica a ideia da dicotomia essência/aparência (em uma forma muito mais sutil e sofisticada, obviamente) que guia todos os esforços na tarefa do conhecimento. A esse respeito, o filósofo conclui o aforismo sobre o qual meditamos em boa parte deste texto, ressaltando a crença nas oposições dos valores e afirmando de modo quase enigmático que as ideias de verdade e de Deus se equivalem de alguma forma, em algum nível:

Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?<sup>21</sup>

O que Nietzsche tem em mente, acreditamos, é a noção de Deus enquanto uma ideia, a mais transcendente e “antinatural” das ideias que o homem já criou, no sentido de ser a completa oposição e negação do mundo efetivo do vir-a-ser. A verdade equivaleria a Deus por compartilhar com este o aspecto de divindade, de unidade, de imperecibilidade, de perfeição, de imutabilidade e o fato de ser sempre tido como “bom”: ambos são sem-

---

21 FW/GC, §344

pre considerados “bons” e seus opostos são sempre considerados “maus”. A ideia de verdade é, assim, tão metafísica quanto Deus e de equivalente importância para o homem moral. Desta forma, abolir a ideia de verdade metafísica seria algo como matar o próprio Deus – a impossibilidade de verdade poderia significar a impossibilidade de Deus e vice-versa. Ora, mas o movimento da *vontade de verdade*, como vimos, termina por fazer a ideia mesma de verdade perecer por suas próprias exigências. Simultaneamente, a confiança em Deus e a confiança na verdade caem em descrédito na medida em que estes se mostram como “a nossa mais longa mentira”, fazendo-nos perceber que a própria mentira figura entre as necessidades mais vitais do homem e que a própria verdade pode nos levar ao declínio<sup>22</sup>.

---

22 Cf. Frag. Póstumo VII, 19 [182], “A humanidade possui, no conhecimento, um belo meio para o declínio.”

## REFERÊNCIAS

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *Por uma genealogia da verdade*. In: Revista Discurso. São Paulo: USP, n° 9, p. 63-80, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência* (Tradução de Paulo César de Sousa). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 (**FW/GC**).

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (Tradução de Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (**JGB/BM**).

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos 1885-1887 (Volume VI)* (Trad. Marco A. Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos 1887-1889 (Volume VII)* (Trad. Marco A. Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica* (Tradução de Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (**GM**).

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano* (Tradução de Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (Tradução de Fernando R. de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2008 (**WL/VM**).

ONATE, Alberto M. *Vontade de verdade: uma abordagem genealógica*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Discurso/GEN, n° 1, p. 7-32, 1996.

# GUERRAS CULTURAIS, GRANDE POLÍTICA E TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES NA PERSPECTIVA NIETZSCHEANA<sup>1</sup>

Miguel Angel de Barrenechea<sup>2</sup>

*Para Inês*

## INTRODUÇÃO: APROPRIAÇÕES E DETURPAÇÕES DA CONCEPÇÃO POLÍTICA NIETZSCHEANA

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.<sup>3</sup> Somente a partir de mim haverá *grande política* na terra.<sup>4</sup>

---

1 Este artigo traduz algumas das reflexões da minha pesquisa de pós-doutorado “Nietzsche e o diálogo político contemporâneo”, realizada na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), no período agosto/2012-dezembro/2013, sob a supervisão do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior. Nele discuto, também, algumas questões levantadas no minicurso “Nietzsche e a alegria do trágico”, que ministrei no *VI Colóquio Internacional Nietzsche-Schopenhauer*, em novembro/2013, em Fortaleza-CE. Vale destacar, ainda, que anteriormente elaborei uma primeira versão deste artigo, sob o título de “A guerra e a ‘grande política’, na interpretação de Nietzsche”, publicado em: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZZATTI JR. (Orgs.). *120 anos de para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

2 Doutor em Filosofia/ Professor associado da UNIRIO

3 EH/EH Por que sou um destino 1.

4 Ibid.

Muito se falou das grandes guerras profetizadas por Nietzsche, dos grandes confrontos, das terríveis lutas que levariam a humanidade à mais profunda encruzilhada, colocando em xeque todas as instituições do Ocidente. É importante lembrar que a questão da guerra – vinculada à proposta nietzscheana de instauração da *grande política*<sup>5</sup> na cultura ocidental – é um dos aspectos mais controversos da filosofia de Nietzsche. Houve muitas leituras superficiais e interessadas, peculiarmente o nazismo, seus partidários e especificamente os seus teóricos e panegiristas, que tentaram encontrar na sua obra ideias que legitimassem o militarismo, a exaltação da expansão bélica, o culto de um Estado todo poderoso, o racismo – especificamente o antisemitismo – e a

---

5 A questão da *grande política* é um dos aspectos mais controversos e polêmicos da filosofia nietzscheana. Destaco que essa noção (que aparece no final da obra) foi a que suscitou as maiores divergências sobre o entendimento do pensamento de Nietzsche, ao ponto dele ser rotulado como um filósofo totalitário, despótico, belicista, racista, antisemita etc. Ele questiona, inicialmente, os estados modernos, cuja fragmentação e divisão, devido a pequenos interesses, a objetivos mesquinhos, os levou a abdicar de grandes metas; por isso, os modernos, defensores de visões nacionalistas, de metas estreitas e egoístas, estariam cultuando a mediocridade, a decadência, em suma, os modernos estariam sob o domínio da *pequena política*. O filósofo alemão, na contramão dessa tendência, avista a possibilidade de uma reviravolta radical nas estruturas políticas e sociais da Europa, que ele denomina *grande política*: “O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a *compulsão* à grande política.” (JGB/BM 208). Nos últimos anos, a discussão que envolve a pequena e a grande política foi alvo de muitas análises e interpretações. Sugiro, aqui, alguns trabalhos bastante elucidativos sobre essa questão: GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória* e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013; LEMM, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile/México: Fondo de Cultura Económica, 2013; MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: UNIFESP, 2011; VISENTEINER, Jorge Luis. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: AnnaBlume, 2006; GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Introdução. In: FRIEDRICH Nietzsche. *A “grande política” – fragmentos*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002; OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York, 1987. 2. verb. Und wrw. Anfl. 1999; ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

destruição sistemática dos povos.<sup>6</sup> A valorização dos *tipos humanos fortes* – amplamente retratados em *Genealogia da moral* –, daqueles que exprimem a sua força, exercendo o domínio sobre os *tipos humanos fracos*, foi muitas vezes confundida com uma singela e grosseira exaltação das aptidões bélicas, das condições agressivas e da violência, especificamente dos militares.<sup>7</sup>

A imagem da *besta louca*, da *Genealogia*, foi identificada à de um guerreiro brutal e implacável, especificamente a um soldado germânico do *Terceiro Reich*.<sup>8</sup> Contudo, na *Genealogia*, Nietzsche es-

---

6 A apropriação do pensamento nietzscheano por parte dos teóricos nazistas foi denunciada e criticada de forma clara e contundente por diversos comentadores da sua filosofia. Nesse sentido, Marton lembra a apropriação realizada por Drieu-la-Rochelle, em 1934, e destaca que, posteriormente, muitos pensadores, principalmente, na França, assumiram decididamente a tarefa de desfazer a identificação Nietzsche-nazismo: “A título de exemplo pode se citar o artigo ‘Nietzsche contra Marx’, publicado em 1934, por Drieu-la-Rochelle, em *Socialisme fasciste*. Por certo houve quem denunciasse a trama que ligava o nome do filósofo ao de Hitler. Entre 1935 e 1945, vários intelectuais – dentre eles: Bataille, Klossovski, Jean Wahl – empenharam-se em desfazer esse equívoco.” (MARTON, Scarlett. Apresentação. In: \_\_\_\_\_ (Org). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 8).

7 Alguns teóricos chegaram a aproximar Nietzsche de Hitler, sustentando que ambos valorizam o predomínio dos indivíduos fortes. Para o líder nazista, isso dependeria de uma “lei natural”; já para o filósofo, esse predomínio dependeria da “vontade de potência”. Não obstante, vale destacar que ambos – o militar nazista e o filósofo – rejeitam a igualdade e justificam o triunfo da força, colocada acima de qualquer critério de justiça, interpretando, assim, o exercício do poder como coação pura e simples. Essa parece ser a tese de Tugendhat: “nenhuma concepção de justiça deve substituir a igualdade, com a exceção do poder. O termo de Nietzsche é “vontade de poder”, enquanto Hitler o denomina como uma lei natural: “que o mais forte tem o direito de impor sua vontade”. Só o poder – entendido como coação – é decisivo e justificado ao mesmo tempo.” (TUGENDHAT, Ernst. Poder y anti-igualitarismo en Nietzsche y Hitler. In: MELENDEZ, Germán (Org). *Nietzsche em perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2001, p. 257).

8 Essa parece ser a interpretação de Duarte ao retomar alguns questionamentos de Adorno a Nietzsche, quando comenta a conhecida imagem das *bestas louras germânicas* que “ajudaram a construir a barbárie do Terceiro Reich”. Contudo, Duarte adverte que “a identificação adorniana das bestas louras aos ressentidos do Terceiro Reich não significa

tabelece uma *tipologia*, conforme a qual há diversas composições de forças entre os diferentes indivíduos (inclusive, muitas vezes, no seio do próprio indivíduo haveria estados divergentes, contraditórios, conforme a dinâmica vital que predomina nos diversos momentos, ora forte, ora fraco). Não é o guerreiro, então, o exemplo do tipo que Nietzsche entende como forte; a luta, a expansão de forças não se vincula irreversivelmente ao fato de pegar em armas ou de impor a força física em um confronto direto. A força, a tendência ao domínio, se exprime nos mais diversos âmbitos, nas mais diferentes atividades; a tendência à apropriação, à dominação é essencial no fluxo vital.<sup>9</sup>

Nesse sentido, a ideia de *agon*, entendida como dinâmica de uma sociedade criativa e *saudável*, na qual predomina o confronto leal entre os diversos cidadãos, já aparece nos primeiros escritos de Nietzsche. O filósofo julga que a *polis* ateniense seria um modelo de sociedade saudável, na qual a rivalidade, a disputa entre iguais – seja entre guerreiros, artistas, sofistas etc. – era um aspecto primordial da vida em sociedade.<sup>10</sup>

---

uma ruptura definitiva com Nietzsche.” (DUARTE, Rodrigo. Adorno e Nietzsche: aproximações. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de *et al.* (Org.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 1999, p. 92).

9 Nesse aspecto, vejamos um aforismo muito elucidativo de *Além do bem e do mal*: “[...] a vida mesma 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.” (JGB/BM 259).

10 “Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da cidade; isto acendia o seu egoísmo, mas ao mesmo tempo, o refreava e limitava. [...] Do mesmo modo, porém, que os jovens foram educados, disputando entre si, seus educadores, por sua vez, viviam em recíproca rivalidade. Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simônides, encaravam-se com desconfiança e ciúme; o sofista, maior dos professores da Antiguidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, era participado ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos. Que maravilhosos! ‘Também o artista guarda rancor do artista’.” (FV/GP A

## UM “DIAGNÓSTICO” DA MODERNIDADE: DECADÊNCIA, “ÚLTIMOS HOMENS” E “PEQUENA POLÍTICA”

Nietzsche foi um crítico radical dos sistemas democráticos da Europa moderna, assim como das propostas socialistas e anarquistas dessa época. Em todas essas concepções políticas, o filósofo detecta *sintomas* de fraqueza, de degradação do tipo homem, de diminuição das forças, de supressão das *hierarquias* e das diferenças existentes entre os indivíduos. Os princípios de *igualdade*, *liberdade* e *fraternidade*, sustentados pela Revolução Francesa e adotados pelas democracias modernas, seriam, conforme a interpretação de Nietzsche, oriundos do valor judaico-cristão da *compaixão*. Só um espírito compassivo, que se comove perante a dor e precariedade dos outros, que tenta amenizar as fraquezas, negar as hierarquias e aplainar as diferenças pretenderia impor a igualdade entre os homens por decreto.

O pensador alemão realiza um *diagnóstico* da modernidade política, interpretando-a como uma época em que predomina a *pequena política*, isto é, o domínio da mediocridade, gerida por *últimos homens*, em que se torna patente a ausência de força, de paixão, de potência.<sup>11</sup> Nos estados europeus modernos, o que predomina é a *anemia do poder*, a anemia da vontade; trata-se de uma sociedade constituída como um grande rebanho, em que os pró-

---

disputa de Homero). Para aprofundar a questão da disputa, do confronto interpares e do espírito democrático que subjaz esse espírito agonístico, sugiro o trabalho de SCHRIFT, Alan. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 7, p. 3-26, 1999.

11 Nietzsche caracteriza a modernidade política, dominada pela *pequena política*, pelos homens de rebanho: “na Europa de hoje o homem de rebanho se apresenta como a única espécie de homem permitida, e glorifica os seus atributos, que o tornaram manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas; a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão.” (JGB/BM 199).

prios governantes carecem de força, de instinto de mando.<sup>12</sup> A pequena política surgiu em um momento em que predominavam os nacionalismos, o militarismo, a valorização do Estado e, conseqüentemente, a rejeição das grandes individualidades.

Diante desse panorama, Nietzsche afirma que, fatalmente, haverá uma grande reviravolta nessas sociedades decadentes.<sup>13</sup> Haverá uma grande guinada, uma radical transformação de todas as instituições, que produzirá uma ruptura com os valores decorrentes da *compaixão* judaico-cristã e da concepção igualitária e niveladora, oriunda da Revolução Francesa. Para o filósofo, entrarão em crise todas as instituições existentes e assistiremos à *implosão* de todos os valores que, durante milênios, outorgaram sentido e valor à vida do Ocidente. Todos os parâmetros que guiaram a humanidade ruirão nas suas bases, dando lugar à *transvaloração de todos os valores*.<sup>14</sup> Após a égide da pequena política haverá uma transformação política radical que afetará todas as instituições conhecidas, que Nietzsche caracteriza como grande política.

12 “Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. Não sabem se defender de sua má consciência, a não ser posando de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas [...] ou tomando emprestadas máximas-de-rebanho ao modo de pensar do rebanho, aparecendo como ‘primeiros servidores de seu povo’ ou ‘instrumentos do bem comum.’” (JGB/BM 199).

13 Klossowski sustenta que, segundo a interpretação nietzscheana, justamente do próprio seio das sociedades burguesas, onde prevalecem a mediocridade e o espírito mesquinho e utilitário, surgirá um movimento totalmente contrário, um contramovimento que alterará radicalmente as bases do Ocidente: “Em oposição a esse apequenamento e adaptação do ser humano a uma utilidade especializada, é necessário um movimento inverso, a criação de um ser humano que sintetiza, soma e justifica [...], enquanto suporte sobre o qual ele possa inventar uma forma superior de ser.” (KLOSSOWSKI, Pierre. *Circulus Vitiosus*. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 14).

14 Scarlett Marton apresenta uma adequada síntese sobre a ideia nietzscheana de “transvaloração de todos os valores”, relevante no conjunto da sua obra: “É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a terra; é premente entender que eterna é esta vida, tal como a vivemos aqui e agora. Nisto consiste o projeto nietzscheano de transvaloração de todos os valores: fundar os valores a partir de outras bases [...]” (MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Moderna, 2006, p. 55).

Esse conceito de grande política é relevante no pensamento de Nietzsche e aparece na fase avançada da sua obra, após 1886. Essa noção está vinculada a uma questão focal deste trabalho: qual o significado das guerras previstas por Nietzsche? Qual a relação desses confrontos bélicos com a noção de grande política? É importante sublinhar que abordar de forma detalhada a noção de *grande política* exigiria uma análise minuciosa do pensamento político nietzscheano, o que excede a proposta deste artigo. Contudo, é importante estabelecer algumas características de um conceito tão controverso para, depois sim, aprofundarmos a questão da guerra, segundo a perspectiva nietzscheana. Assim, surgem algumas questões preliminares a serem esclarecidas. No conceito de grande política, o autor propõe, de fato, um novo modelo de sociedade? Qual seria o sentido da transvaloração de todos os valores, na sua articulação com o conceito de grande política e com as guerras previstas por Nietzsche?

### **UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA *SUI GENERIS*: TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES E FILÓSOFOS LEGISLADORES**

É importante destacar, que Nietzsche não pode ser considerado um pensador político *stricto sensu*, tal como Platão, Maquiavel, Rousseau, Hegel, Marx, entre outros. O filósofo alemão não pretende estabelecer as bases de um novo modelo de Estado, visando revolucionar os alicerces de todas as instituições instauradas. É preciso destacar que Nietzsche é um pensador político, mas num sentido amplo, uma vez que sua proposta sobre a questão social e política está focada principalmente numa essencial mudança ética e educativa, visando à transvaloração de todos os valores e a educação da humanidade. Nesse sentido, as palavras de Giacoia são muito elucidativas: “o fundamental na filosofia

política de Nietzsche é seu sentido moral, sua visão e intenção pedagógicas de elevação da humanidade, com auxílio de um ideal capaz de promover as virtualidades do espírito, a partir da combinação artística de suas faculdades ctônicas.”<sup>15</sup> De acordo com o esclarecimento de Giacoia, ao sustentar sua concepção da grande política, muito mais do que agir como transformador político, Nietzsche operaria como crítico da moral e filósofo da cultura:

[...] não há como negar também que a *grande política* de Nietzsche não dispõe de fórmulas para regulação e controle político-institucional dos conflitos de poder e interesse, de disciplinarização dos mecanismos sociais de dominação. Mas isso não significa senão que Nietzsche não é um político *stricto sensu*, que ele sempre foi, antes de tudo, um crítico da moral e filósofo da cultura.<sup>16</sup>

Na concepção política de Nietzsche, porém, o fundamental consiste na proposta de transformação de todos os valores e da mudança profunda da condição do ser humano. Nesse intuito, a denominada *transvaloração de todos os valores* tem como objetivo a mudança radical de todos os parâmetros axiológicos atualmente vigentes no Ocidente. Para a concretização desse projeto Nietzsche prevê o surgimento de indivíduos extraordinários – muito acima da mediocridade burguesa, dos homens do rebanho –, de filósofos-legisladores ou filósofos-artistas que teriam a capacidade e a missão de renovar todos os valores e legislar sobre os rumos de uma humanidade extraviada; eles poderiam restabelecer o “para quê” e “para onde” da cultura ocidental:

---

15 GIACOA JÚNIOR, Oswaldo. Crítica da moral como política. *Rubedo: Jung e Pós-Junguianos* [on-line]. Artigos. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

16 Ibid.

*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano [...] estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder.<sup>17</sup>*

O perfil que Nietzsche traça desses filósofos legisladores está longe de corresponder a indivíduos despóticos, a militares ou ditadores responsáveis pelo domínio e escravização dos povos, ou mesmo pela condução da guerra. Ao contrário, esse filósofo-legislador deverá ser *avaliador, medidor* de critérios axiológicos, criador de novos parâmetros, de novas possibilidades de vida, de novos sentidos para a humanidade. Assim, esses legisladores agiriam como *docentes superiores da humanidade*, já que cada um desses criadores “se concebe a si mesmo como um educador e não como um governante despótico: sua atividade não consiste em submeter ou rebaixar, mas em fecundar consciências, em estimular e ‘despertar’.”<sup>18</sup>

## **NIETZSCHE E A GUERRA: “EU NÃO SOU UM HOMEM, SOU DINAMITE!”**

Após assinalar algumas características da complexa imagem do *filósofo-legislador* ou *filósofo-artista*, que seria o responsável pela instauração da grande política no Ocidente, retomo a análise da questão da guerra no pensamento nietzscheano. E, então, cabe indagar: em que consiste a relação entre a transvaloração de todos os valores e as guerras prognosticadas por Nietzsche? O filósofo

---

17 JGB/BM 211.

18 SAGOLS, Lizbeth. La gran política y el don a la humanidad. In: GUERVÓS, Luis Henrique de Santiago. *Estudios Nietzsche*. Málaga: Seden, 2001. v. 1, p. 208.

adotaria uma postura belicista, que pregaria a violência como forma de transformação da sociedade?

Para o esclarecimento dessas questões, é importante refletir sobre as características dos confrontos anunciados por Nietzsche. De que forma de desenrolariam essas guerras? O pensador estaria prevendo conflitos entre estados, nações ou povos? Tais indagações nos colocam de cara com a questão central que está sendo tematizada neste artigo. Inicialmente, é importante destacar que, nos textos posteriores a 1886 – que abordam a questão da grande política, da transvaloração dos valores e o surgimento dos filósofos-legisladores – encontramos, muitas vezes, um tom belicoso, uma retórica violenta, agressiva. Assim, se esses textos forem interpretados de uma forma superficial, podem nos levar, sim, a cogitar a hipótese de que Nietzsche seria, de fato, um filósofo que pregaria a guerra, a violência e até a destruição sistemática de povos. Para elucidar essa questão, considero importante analisar agora o texto que serve de epígrafe para este trabalho, de *Ecce homo*, “Por que sou um destino”. Nesse escrito, é possível encontrar importantes reflexões que nos permitirão esclarecer esses equívocos interpretativos.

Conheço minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.<sup>19</sup>

Talvez, numa primeira olhada superficial, muitas afirmações como as de *Ecce homo*, tenham gerado muitos mal-entendidos. Nesse texto, o fato de o filósofo apresentar-se como “dina-

---

19 EH/EH Por que sou um destino 1.

mite”, sem dúvida pode levar a muitas distorções interpretativas. É importante, então, analisar detalhadamente essas ponderações. Cabe, então, realizar uma primeira indagação: Nietzsche se consideraria a si mesmo “dinamite” por ser o anunciador de holocaustos, guerras, genocídios? Sem dúvida, muitas leituras e análises apressadas e interessadas empregaram passagens como essa para sustentar que o filósofo alemão seria um glorificador da guerra. Por isso, é necessário tentar esclarecer qual seria esse fato “tremendo” ao qual estaria vinculado o filósofo, ao ponto de considerá-lo uma “sina”, essencialmente ligado ao seu próprio nome. Também é preciso elucidar outras questões presentes nesse texto tão enigmático e polêmico. Por exemplo, a que “colisão de consciências” se refere? Qual seria essa *crise tão radical*, “como jamais houve na Terra”? É importante advertir que quando Nietzsche alude a “algo tremendo – de uma crise como jamais houve na Terra”, destaca que esse fato não é um confronto bélico, mas a “mais profunda colisão de consciências”. Ele não alude a um conflito militar, não faz referência a uma disputa bélica. Então, cabe indagar ainda: a que “colisão de consciências” está se referindo? E, na sequência dessa frase que alude a “colisão de consciências”, o pensador sustenta que haverá “uma decisão contra tudo o que foi acreditado, santificado, requerido”. Qual seria essa decisão tão radical? Quais seriam as crenças, as convicções contestadas nessa crucial instância de “colisão de consciências”?

## **GUERRA A MILÊNIOS DE ANTINATUREZA**

Para equacionarmos as perguntas levantadas, é possível assinalar que quando Nietzsche alude à “colisão de consciências”, “crise”, não está apontando para uma colisão ou crise no âmbito da política institucional. Nietzsche não está aludindo a confrontos entre estados, nações ou povos. Ele diz claramente que a “colisão”

se produzirá entre *consciências*, isto é, entre *visões de mundo*. Avançando nessa análise, questionamos: nessa crise anunciada, o que estaria desabando, ruindo, definhando? Seriam justamente valores, convicções, crenças milenares. Os valores que sustentaram todas as crenças do Ocidente, durante dois milênios, ruíram: a visão transcendente socrático-platônica e a concepção judaico-cristã entraram em declínio, padeceram a bancarrota, após longa vigência.

Perante esse panorama, Nietzsche atribui a si mesmo o papel de arauto – ou “visionário” – desse crucial “confronto de consciências”, desse profundo esvaziamento axiológico, dessa radical encruzilhada da cultura ocidental. É importante, ainda, esclarecer a natureza desse confronto, dessa colisão de consciências. O próprio Nietzsche nos oportuniza a resposta justamente na sequência do texto analisado – “Por que sou um destino, 1” –, quando apresenta um claro *diagnóstico* da cultura ocidental. Ele destaca que uma época acabou, uma forma de ver o mundo chegou à exaustão, e com ela toda uma escala de valores entrou em declínio. Após os sérios confrontos de consciências, oriundos do esvaziamento da crença milenar da metafísica e da religião em um além, entendido como alicerce de todos os valores, surgirá uma nova era, acontecerá a mais profunda *transvaloração de todos os valores*:

[...] A verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se faz gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios.<sup>20</sup>

---

20 EH/EH Por que sou destino 1.

Nietzsche afirma, de forma peremptória que, na Modernidade, chegou-se ao esgotamento da tradição escatológica, inaugurada por Sócrates e Platão, continuada pelo judaísmo e pelo cristianismo, as quais acreditaram que o fundamento de todos os valores estava ancorada em um pretense além-mundo, num suposto âmbito ultraterrestre. Mas esses valores eram “ídolos”, tinham “pés de barro”, já que estavam baseados em uma *mentira*, em um engodo que iludiu a humanidade durante milênios.<sup>21</sup>

Conforme prevê Nietzsche, estaríamos na iminência de grandes desabamentos, de grandes destruições nos alicerces da cultura ocidental. Uma visão de mundo metafísico-religiosa – ainda continuada nos ideais modernos que insuflavam as concepções igualitárias da democracia, do anarquismo e do socialismo –, chega ao seu ponto final, à sua exaustão. Porém, o filósofo adverte que, mesmo em crise, mesmo na derrocada, esses valores, essas crenças, ainda produzirão grandes comoções, terríveis eclosões que abalarão a humanidade:

---

21 É importante lembrar que Nietzsche questiona duramente a metafísica e a religião, ao longo de toda a sua obra. Contudo, na última fase dos seus escritos, notadamente em *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*, a metafísica e a religião são consideradas *mentirosas, falsas*. Essa estratégia crítica é um pouco surpreendente, pois desde *O nascimento da tragédia*, o filósofo alemão sempre valorizou a mentira, a ilusão em detrimento da exaltação metafísica e religiosa do valor da verdade. Em que consiste a mudança de estratégia do final da obra nietzscheana? Por que nesse momento o filósofo usa o rótulo de *mentira* ou *falsidade* para questionar notadamente o cristianismo? É importante percebermos que o Nietzsche realiza uma distinção entre o que seria uma *mentira sagrada* – da metafísica e da religião –, fraca, contrária à vida e o que constituiria uma *mentira artista*: forte, criativa, que afirma a vida. É possível encontrar apoio para realizar essa distinção, na interpretação de Blondel: “Ora, Nietzsche utiliza aqui [refere-se à última fase da obra nietzscheana, particularmente a *O anticristo*] expressões que lembram estranhamente suas acusações contra a ‘fé’ cristã e a ‘moral’. A ótica filológica permite descobrir um critério seguro de distinção entre a *mentira artista*, *mentira forte* e a ‘*mentira sagrada*’, *mentira dos fracos*? [...] o fraco inverte a nomeação forte, não cria uma linguagem, ou seja, um mundo, mas o revira.” (BLONDEL, Erik. *As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia*. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 112).

Pois quando a verdade sair em luta contra a mentira de milênios, teremos comoções, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais foi sonhado. A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra.<sup>22</sup>

É possível perceber que textos como o citado foram os que mais levaram à deturpação da concepção nietzscheana da sociedade e da política. Aparentemente, a ambiguidade das suas formulações e a ênfase exaltada das suas afirmações formam um campo propício para as mais variadas distorções interpretativas. É importante lembrar que sua concepção de grande política – como apontei acima – foi interpretada como uma visão totalitária que supostamente proclamaria o domínio imperial de uma nação sobre as outras.

Contudo, se realizamos uma análise mais detalhada do texto em questão, podemos perceber, por exemplo, que expressões como “guerra dos espíritos” aludem não a um confronto bélico universal, mas ao combate contra o ideal transcendente do cristianismo, considerado pelo filósofo como uma “mentira” milenar. Já os confrontos anunciados pelo pensador não fazem referência a um combate entre povos, nações ou estados, mas à disputa entre *espíritos*, entre consciências. A guerra será deflagrada contra todos os valores antivitais, antiterrestres. O combate será dirigido contra os parâmetros escatológicos vinculados ao além,

---

22 Ibid.

ao *outro* mundo. Esses parâmetros instigavam o ser humano à resignação, à fraqueza, à doença. Esses valores do rebanho, de massas amorfas e adoecidas serão questionados, suprimidos.

## **CORPO E FISILOGIA: CLAVES DE INTERPRETAÇÃO POLÍTICA**

A análise de um outro texto do final da obra, um fragmento póstumo, permitirá enriquecer a análise atual sobre a interpretação nietzscheana da guerra. Nesse texto, o filósofo continuará enfatizando o que entende por “guerra”; trata-se de um combate contra uma visão de mundo que adoeceu o homem, que o enfraqueceu. Contudo, serão criados novos parâmetros que celebrarão a vida, a saúde. Em outras palavras, os novos valores que surgirão serão *sintomas* de sanidade fisiológica.<sup>23</sup> A questão da política e da guerra articulam-se aqui com a fisiologia, com a questão da saúde e da doença:

Eu trago a guerra. *Não* entre povo e povo; não tenho palavras para exprimir meu desprezo pela política de interesses, digna de maldição, das dinastias europeias, que, da incitação ao egoísmo, à autopresunção dos povos uns contra os outros, faz um princípio e quase um dever. *Não* entre estamentos sociais. Pois não temos estamentos superiores, consequen-

---

23 No texto *Nietzsche e o corpo*, mostrei que a importância outorgada por Nietzsche ao corpo e à fisiologia não deve ser interpretada como uma postura biologista ou materialista. Ao valorizar o corpo e a fisiologia, o pensador se coloca além das concepções substancialistas que pretendem reduzir o homem a qualquer tipo de entidade, seja “espiritual” ou “material”: “Nietzsche apresenta uma nova visão do homem, na medida em que contesta tanto o materialismo quanto o idealismo, já que ambos procuram reduzi-lo a uma *substância*, a algo fixo e cristalizado. Na interpretação nietzscheana, o homem não é constituído por uma ‘natureza’ nem espiritual nem material: sendo corpo, é um ser múltiplo e instável, regido pela dinâmica da vontade de potência.” (BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 15).

temente não há inferiores: aquilo que hoje prevalece na sociedade é fisiologicamente condenado e, ademais [...], tão empobrecido em seus instintos, tornado tão inseguro, que confessa sem escrúpulos o *contra-princípio* de uma espécie superior de homem.<sup>24</sup>

É possível confirmar, a partir da leitura da passagem acima, que o que Nietzsche destaca é uma luta entre visões de mundo. Ele sustenta explicitamente que a guerra não será entre povos nem entre estamentos sociais. Diferentemente, o filósofo antevê – como já foi detectado em importante aforismo de *Ecce homo* – o confronto entre uma concepção transcendente – socrático-platônica e judaico-cristã –, que disseminou a fraqueza e a doença, valorizando um tipo de homem degradado, e uma concepção imanente, que valoriza a vida, a saúde. Esta última perspectiva apresenta um *contra-princípio*, um *contra-ideal*, baseado no homem saudável, forte e criador.

É importante frisar que, na concepção nietzscheana de política, assim como na sua interpretação das guerras que aconteceriam após a modernidade, longe de valorizar novas utopias ou novos ideais, ele aprecia e exalta as condições fisiológicas, vitais do homem.<sup>25</sup> O objetivo principal de sua concepção da grande política seria mudar as avaliações da sociedade, transformar os ti-

---

24 XIII 25 [1].

25 Como afirmei anteriormente, a valorização nietzscheana dos aspectos vitais e fisiológicos do homem não implica sustentar um biologismo ou um materialismo, mas sublinhar o aspecto dinâmico do jogo de forças que perfazem o ser humano. A fisiologia, na ótica do filósofo, não alude a um aspecto material do homem, mas ao resgate de uma subjetividade vivente e encarnada. Nesse sentido, Stiegler destaca que Nietzsche apresenta, ao valorizar o corpo e a fisiologia, uma nova concepção da subjetividade. É importante “repensar a subjetividade que levou Nietzsche a ‘se ocupar exclusivamente de fisiologia, de medicina e de ciências naturais?’” A comentadora acrescenta que Nietzsche, no seu esforço por pensar uma “subjetividade vivente”, levaria justamente à “refutação biológica de um certo biologismo”. (STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001, p. 15).

pos humanos, os estados corporais e instintos de toda uma civilização. Essa visão política almeja mudar as condições vitais do homem que:

[...] Por dois milênios tratou-se a humanidade com contrassenso fisiológico, a corrupção, a contradição dos instintos *tem* que ter chegado ao predomínio. Não é uma ponderação que causa temor a alguém que somente desde aproximadamente vinte anos todas as *mais importantes e próximas* perguntas sobre nutrição, vestimenta, alimentação, saúde, reprodução, sejam tratadas com rigor, com seriedade, com honestidade.<sup>26</sup>

No fragmento citado, Nietzsche afirma que a humanidade só nos últimos vinte anos – claro, alude à sua época: segunda metade do século XIX –, passou a se dedicar às questões *mais importantes* e, ao mesmo tempo, *mais próximas* da vida, isto é, nutrição, vestimenta, alimentação, entre outras. É possível perceber que Nietzsche apresenta uma tese bastante singular no terreno da política. Para ele, o essencial, na política, seria a *fisiologia*, o cuidado das questões corporais. Também encontramos outros textos que corroboram essa tese; ele sustenta que no âmago da grande política subjaz uma preocupação pela questão fisiológica. No intuito de desenvolver uma tese tão singular, o pensador apresenta duas ideias relevantes sobre política. A primeira diz: 1. A fisiologia é essencial para a grande política – dessa tese extrai uma subproposição: é necessário livrar guerra contra o vício, entendido aqui como a *antinateureza sacerdotal*. A segunda ideia manifesta: 2. Criar um partido da vida que se ocupe pela saúde dos povos. Na sequência, apresento a primeira proposição sustentada por Nietzsche:

---

26 XIII 25 [1].

[...] A grande política quer tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas; ela quer criar um poder suficientemente forte para *cultivar* a humanidade como um todo e como algo superior, com impiedosa dureza contra a degenerescência e o parasitário na vida, contra aquilo que corrompe, envenena, calunia, faz perecer... e vê na destruição da vida o desenho de uma espécie superior de almas.<sup>27</sup>

Na perspectiva da grande política, tudo aquilo que desvaloriza a natureza deve ser questionado. A metafísica e a religião, com o propósito de exaltar uma suposta vida transcendente, deturparam e enfraqueceram os instintos e as forças vitais da humanidade. Como corolário da primeira proposição da grande política, cuja fisiologia é parâmetro para avaliar a saúde e as condições vitais de uma sociedade, Nietzsche extrai uma conclusão contundente, radical. Conforme o filósofo, é necessário livrar uma “guerra de morte contra o vício; viciosa é toda espécie de antinatureza”.<sup>28</sup> Isso quer dizer que o sacerdote cristão foi o maior responsável pela doença, pela fraqueza, pelo vício que tomaram conta da humanidade, já que ele condenou e deturpou a natureza como um todo. Ao prometer uma utópica existência num pretense além-mundo, o sacerdote denegriu os instintos vitais, consolidando o seu domínio e poder sobre os fiéis, isto é, ele manteve os homens na doença, na fraqueza, no *vício*.

### **PARA ALÉM DE TODA TRADIÇÃO POLÍTICA: UM “PARTIDO DA VIDA”**

Ainda no mesmo fragmento póstumo analisado, Nietzsche apresenta uma segunda proposição que ele julga essencial para implementar a grande política:

---

27 XIII 25 [1].

28 Ibid.

[...] Criar um partido da vida, forte o suficiente para a *grande* política: a grande política que torna a fisiologia senhora sobre todas as outras pergunta, – ela quer *cultivar* a humanidade como um todo, ela mede o nível das raças, dos povos, dos singulares segundo o seu futuro [...] segundo sua garantia para a vida que trazem em si, ela dá impiedosamente um fim a tudo que é degenerado e parasitário. (idem).

É importante destacar que a expressão *partido da vida* não alude aqui a uma instituição política no sentido tradicional do termo. Com essa expressão, Nietzsche refere-se a um conjunto de indivíduos ou grupos singulares, extraordinários que teriam a capacidade de dizer um sim irrestrito à vida na sua totalidade.<sup>29</sup> Esses indivíduos seriam os denominados filósofos-artistas ou filósofos-legisladores que conseguiriam contestar os valores antivitais que dominaram o Ocidente.

Nesse contexto, é importante analisar a questão da raça vinculada à afirmação nietzscheana da relevância do fisiológico em questões políticas. Será que o autor outorga importância à *raça* ou ao *sangue*, na sua concepção política? Destaco que a questão do racismo sempre veio à tona, principalmente a partir das apropriações nazistas da filosofia nietzscheana. Contudo, Nietzsche é

---

29 Nesse sentido, é importante a interpretação de Klossowski ao apontar que, na concepção de Nietzsche, a grande política não seria estabelecida por partidos, movimentos ou grupos organizados nos moldes tradicionais da política conhecida no Ocidente. Na sua ótica, a grande política surgiria de um *complô*, arquitetado por um grupo de indivíduos extraordinários – experimentadores, artistas, sábios –, que constituiriam uma *comunidade secreta*: “[...] não pode tratar-se, no pensamento de Nietzsche, de instituir um regime político no sentido tradicional do termo. O *complô* de Nietzsche só se concebe na medida em que seria conduzido por alguma comunidade secreta, inapreensível, cuja ação pudesse se exercer em qualquer regime [...] uma sociedade secreta de experimentadores, sábios e artistas.” (KLOSSOWSKI, 1985, p. 12-13).

contudente, ele sempre questionou noções como *raça* ou *sangue* nas suas reflexões sobre política.<sup>30</sup> A questão da fisiologia e sua relevância na questão política deve ser pensada a partir de uma crítica radical à visão judaico-cristã da existência.

A fisiologia nos permite denunciar que o cristianismo prega a manutenção dos aspectos doentios do homem, deturpa a natureza, condena os instintos vitais, propondo vidas fracas, exâni-mes que teriam uma compensação no além, no mundo ideal. A fisiologia opera nesse texto denunciando o papel doentio do ideal ascético, que se torna um instrumento fundamental de controle sacerdotal. Assim, quando Nietzsche alude ao *partido da vida* não está propondo o surgimento de um grupo que controle indivíduos, povos, nações; nem mesmo trata-se de *eliminar* os sacerdotes ascéticos, tampouco se procura defenestrar a visão cristã do mundo. Ao contrário, para Nietzsche, é necessário acolher todas as vicissitudes da existência, até mesmo aquelas que condenaram a existência. Isso está no âmago do critério de celebração vital presente na sua ideia de *amor fati*. Esse princípio levaria a acolher

---

30 Nietzsche questiona que *raça* ou *sangue* possam ser critérios empregados para avaliar as questões políticas e culturais. Um exemplo claro disso, consiste na sua interpretação da sociedade grega. Ele sustenta que a sociedade helênica, ao longo de sua história, passou por enormes transformações. De uma comunidade trágica, afirmativa e vital, transformou-se numa sociedade socrática, reativa, antivital. Mas essas transformações não dependeram de mudanças raciais, mas de transformações nos valores, nos modos de vida, isto é, mudou a cultura e a sociedade. A adoção do socratismo levou à doença, à fraqueza. Assim, o que determina o valor de uma civilização não são questões genéticas nem raciais, mas fatores históricos, culturais. Montinari é categórico ao enfatizar que Nietzsche foi totalmente alheio às teorias racistas, ao contrário, ele foi um crítico ferrenho delas: “Toda a teoria da raça, a base das concepções hitlerianas, era profundamente estranha à Nietzsche e igualmente inclusive o princípio do *Führer* [da superioridade da raça ariana]. [...] seria uma tarefa interminável, caso quiséssemos passar a citar os trechos inumeráveis nos quais Nietzsche ataca a teoria da raça, o mito da raça ariana e, em particular, polemiza com o antisemitismo.” (MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, 7, 1999, p. 56-57).

todas as vicissitudes da existência, sem exceção: “Amor *fati*... Mesmo o Cristianismo se torna necessário: a forma suprema, a mais perigosa, a mais sedutora no não à vida, é que primeiramente desafia sua suprema afirmação.”<sup>31</sup>

É possível perceber na passagem citada, que o Cristianismo, mesmo doentio, decadente, antivital, teve um papel fundamental na história do Ocidente; ele esteve presente de forma decisiva nas nossas vidas. Por isso, o Cristianismo tem muito a ver conosco; levamos ainda, no nosso corpo, nas nossas vísceras, valores cristãos, tradições cristãs, *marcas* cristãs. É preciso, então, lidar com elas; será necessário experimentar todas as consequências dessa tradição, justamente para ir além dela, para ultrapassá-la. Foi necessário padecer longamente uma visão de mundo antinatural para poder restabelecer novamente o sentido da vida. Assim, a guerra contra os ideais cristãos não exclui o reconhecimento do seu enorme poder, do seu decisivo papel como fundamento dos valores de outrora. É preciso transvalorar esses valores que ainda agem em nós; é preciso afirmar a vida, os instintos, o corpo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora, para avançar às considerações finais destas reflexões, destaco, mais uma vez, que a guerra, a qual Nietzsche considera fundamental para o estabelecimento da grande política, não consiste em uma ação violenta contra povos, nações, raças. Contrariamente, trata-se de uma luta contra uma visão de mundo: a concepção antinatural judaico-cristã. Também mostrei que a concepção da fisiologia, direcionada a pensar as questões políticas, não está baseada em noções tão controversas como *raça*, *espécie* ou *sangue*. Diversamente, trata-se de uma profunda crítica dos esta-

---

31 XIII 25 [7].

dos vitais que subjazem e alicerçam os valores na nossa cultura. A ótica fisiológica permite desvendar os estados doentios presentes nos valores ocidentais que colocaram a *compaixão* como um parâmetro fundamental, como alicerce e sentido de toda avaliação. Nesse ponto, Nietzsche contesta, na sua visão política, toda a tradição europeia e, notadamente, as instituições políticas da modernidade, como os sistemas democráticos, anarquistas e socialistas. Esses sistemas pregaram valores igualitários, com a pretensão de nivelar e equiparar todos os homens, estabelecendo um estado de fraqueza e doença no âmbito coletivo.

Destaco, mais uma vez, que a *fisiologia política* nietzscheana não propõe critérios biologistas ou materialistas para avaliar povos ou nações. De forma contrária, estabelece parâmetros interpretativos baseados na vida, na potência e na expansão de forças. Na concepção de grande política ocupam lugares diversos os grupos decadentes – responsáveis pela pequena política: homens sem força, sem vontade, em suma, *rebanho* – e os grupos saudáveis, aptos a estabelecerem novas metas e novos sentidos para a humanidade.

Em resumo, mostrei que a guerra, na perspectiva de Nietzsche, está dirigida contra os ideais metafísicos e religiosos que deturparam a condição natural do homem, depreciando sua força, aviltando sua potência. Assim, não se trata de guerra entre povos, mas entre concepções de mundo. Segundo Nietzsche, nesse conflito serão destruídos valores milenares, e assistiremos à queda de convicções que pareciam eternas, imutáveis. Por isso, Nietzsche desloca a discussão político-social do terreno burocrático-estatal, do âmbito militar ou econômico, para focar a questão ética, axiológica e educativa. A política, no seu entender, não deve se ocupar do Estado, da economia, da milícia, mas deve mudar os próprios alicerces da cultura, transvalorando valores milena-

res. Nesse sentido, os filósofos legisladores ou filósofos artistas, aqueles que comandarão a humanidade não se ocuparão de gerir o Estado, mas de renovar os parâmetros axiológicos, dando lugar, assim, a tudo o que favorece e intensifica a força vital do homem.

## ESCLARECIMENTO

Empreguei a versão das obras completas de Nietzsche: KSA. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd. Utilizei também as traduções da Companhia das Letras, realizadas por Paulo César de Souza; coloquei nas citações, no interior do texto, as seguintes siglas: EH/EH (Ecce homo/Ecce homo); JGB/BM (Jenseits von Gut und Böse – Além do bem e do mal). No caso de FV/CP *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)* empreguei a tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 1996. Para os fragmentos póstumos, o algarismo romano indica o volume de KSA e os arábicos que a ele se seguem o fragmento póstumo correspondente.

## REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BLONDEL, Erik. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

DUARTE, Rodrigo. Adorno e Nietzsche: aproximações. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de *et al.* (Org.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 1999.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Introdução. In: FRIEDRICH Nietzsche. *A “grande política” – fragmentos*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Crítica da moral como política. *Rubedo: Jung e Pós-Junguianos* [on-line]. Artigos. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Circulus vitiosus*. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile/México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

MARTON, Scarlett. Apresentação. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Moderna, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: UNIFEST, 2011.

NIETZSCHE, F. KSA. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd.

EH/EH (*Ecce homo/Ecce homo*. Tradução brasileira Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000).

JGB/BM. (*Jenseits von Gut und Böse*. Tradução brasileira Paulo César de Souza *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993).

FV/CP (*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996).

OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York, 1987. 2. verb. Und wrw. Anfl. 1999.

PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZZATTI JR. (Orgs.). *120 anos de para a genealogia da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

SAGOLS, Lizbeth. La gran política y el don a la humanidad. In: GUERVÓS, Luis Henrique de Santiago. *Estudios Nietzsche*. Málaga: Seden, 2001. v. 1.

SCHRIFT, Alan. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 7, p. 3-26, 1999.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

TUGENDHAT, Ernst. Poder y anti-igualitarismo en Nietzsche y Hitler. In: MELENDEZ, Germán (Org.). *Nietzsche em perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2001.

VISENTEINER, Jorge Luis. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: AnnaBlume, 2006.

# MORAL, MORALIDADE E INDIVÍDUO NA GENEALOGIA DE NIETZSCHE

Gustavo Bezerra do N. Costa

Ruy de Carvalho R. Jr.<sup>1</sup>

## RESUMO

Qual é o teor e a extensão de sua crítica nietzscheana à moral? Como situar aí o problema do indivíduo e de sua constituição em meio ao rebanho? No presente artigo, procuraremos responder a essas perguntas que orbitam o tema da moralidade em Nietzsche, buscando explicitar em que sentido seu pensamento: a) não implica uma negação da moralidade em geral, mas sim, de uma forma específica de moralidade – a moral cristã; b) não implica uma condenação dos processos conscientes que tem sua origem no rebanho, mas antes uma reavaliação de suas potencialidades; c) aponta para a possibilidade de se pensar como o indivíduo pode ainda resistir ou existir ante a hegemonia da moralidade.

**Palavras-chave:** moral; moralidade; indivíduo; engano; consciência moral; processos conscientes.

## MORALIDADE E MORAL

Publicada em 1887, *Genealogia da Moral* é tida como a mais aprimorada formulação de Nietzsche acerca do problema da moral. Como ele próprio afirma em prefácio, a obra consiste em

---

1 Ruy de Carvalho Rodrigues Jr., doutor em Filosofia (PUC-SP) e professor adjunto (UECE). Gustavo Bezerra do N. Costa, doutor em Filosofia (UERJ) e professor em estágio pós-doutoral (UECE-CAPES).

uma crítica aos valores morais, considerados sob um duplo viés: quanto à sua origem [*Ursprung*] ou *procedência* [*Herkunft*], ou seja, sob que condições foram criados, mas também e principalmente quanto ao seu *valor* [*Werth*], isto é, se promovem um fortalecimento ou empobrecimento, crescimento ou degenerescência do homem. Sua genealogia da moral pressupõe, nesse sentido, não só uma hipótese quanto às origens, mas principalmente um julgamento quanto aos propósitos, tendo como instância ou critério de avaliação, não algo acima dos valores, mas um valor além do qual não se poderia valorar: a *vida*, compreendida como plenificação de instintos, ou ainda, como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] (GM-pr§5,11-2)<sup>2</sup>. Essa dupla abordagem que caracteriza pensamento moral nietzscheano<sup>3</sup>: *origem* e *valor*, é então desenvolvida nas três dissertações que compõem a obra na forma de perspectivas genealógicas acerca: dos valores morais; do ressentimento, má-consciência e culpa; e do tipo sacerdotal-asceta.

2 São de Nietzsche as obras citadas no corpo do texto, sem indicação de autor. Optou-se por fazer referência, não ao ano de publicação da edição utilizada, mas à sua abreviatura conforme legenda que consta nas referências bibliográficas. Após a abreviatura consta o título ou o número do capítulo (quando existe) em algarismos romanos, seguido do número do aforismo ou seção em algarismos arábicos e da página referente à tradução brasileira utilizada. No caso dos fragmentos póstumos contidos nos volumes da edição crítica das obras completas de Nietzsche (COLLI, G; MONTINARI, M. *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* - KSA), o algarismo romano indica o volume da edição, seguido da seção em algarismo arábico, do número do fragmento em colchetes e do ano em que foi escrito. Para os demais autores, faremos referência em nota apenas ao autor e ao título da obra, acompanhado da página em que se encontra a citação. A referência completa encontra-se na bibliografia ao final do artigo.

3 A despeito do que recomenda o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2009), entendemos que a utilização de “nietzscheano” ao invés de “nietzschiano” vem a evitar a tendência a omitir-se a sonoridade do *-e*, como quando se pronuncia “Nietzsch”, ou “nietzschiano”. Ademais, a grafia com *-e* vem a acompanhar os adjetivos correspondentes em outras línguas: “nietzscheano” (esp), “nietzscheéne” (fr) e “nietzschean” (ing). Um contraexemplo seria dado pelo nome Montaigne, que embora possuindo o *-e* quase que impronunciado, tem como adjetivo: “montaigneano”, e não “montaigniano”; o mesmo acontecendo com “Deleuze” e o adjetivo “deleuzeano”, ao invés de “deleuziano”.

Sumarizada já em um aforismo de *Além do bem do mal* (GB/BM§260), a primeira dissertação nos apresenta uma compreensão acerca da origem, ou dupla origem, dos valores morais: “bom” [*Gut*] e “mau” [*Böse*] a partir de uma análise do modo de valorar cavalheiresco-aristocrático (GM-I §7, 25), que *afirma* para si o valor “bom” [*Gut*] como signo de distinção, nobreza e superioridade (GM-I §5, 22) em relação a tudo aquilo que é ruim [*Schlecht*], simples [*Schlich*] – e que se traduziria em um *pathos da distância* (GM-I §2, 19). A essa valoração própria de instintos fortes e ativos, característica “de toda época forte” (GD/CI-IX §37, 87) corresponderia o modo de existir da casta guerreira romana. A “derivação” (GM-I §7, 25) deste modo de valorar a um outro, baseado no par de opostos “bom” e “mau” irá ocorrer, para Nietzsche, na forma de uma reação *imaginária*, operada a partir do *confronto* entre aquele modo de existir e um outro, representado pela casta sacerdotal judaico-cristã, também nobre, mas movida por um instinto fraco e ressentido – o “instinto de rebanho” (GM-I §2, 19). Esse confronto marca, então, o embate entre dois *tipos*, no qual o mais forte sobrepuja o mais fraco e este, em nome de sua sobrevivência, deixa-se escravizar. De um lado o senhor, que *se sente* como bom e que tem, na atividade do *esquecimento* e na imposição de sua *força* a expressão de um “Sim a si mesmo” (GM-I§10,29-31). De outro, o escravo, cuja *reatividade* não passa de uma “vingança imaginária” e que, precisamente por não ser esquecida nem efetivada em atos, não se mostra a não ser como *ódio ressentido* que recria negativamente os valores (GM-I §7,26): “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo uma reação” (GM-I §10,29). “Bom” é o que não lhes é “mal”. E por não se sentir forte, o tipo *ressentido* constrói seu ideal de bondade seduzindo pela linguagem: introduz na ação a ficção de um “ser”,

de um “substrato” livre para agir ou não (GM-I § 13, 36) e com isso “liberta” o nobre de sua ação, fazendo triunfar a “rebelião escrava na moral” (GM-I §10, 29) – e, com ela, a ascensão da *moral judaico-cristã* e do *homem do ressentimento*.

É a uma genealogia desse afeto e dos sentimentos a ele associados: culpa [*Schuld*] e má consciência [*Schlechtes Gewissen*], que se dedica a segunda dissertação. Trata-se de compreender como teria sido possível ao animal de rapina homem tornar-se confiável, responsável, capaz de fazer promessas (GM-II §1,47-8). Tolido pelo castigo do mais forte e impotente para agir, resta a esse homem introjetar a vingança não sucedida, fazendo voltar contra si os próprios instintos. Nietzsche retoma aqui as conjecturas desenvolvidas ainda no período de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, em que dirige o seu “filosofar histórico” (MA/HH-I §1,15; §2,16) à pergunta *extramoral* pela origem das práticas morais, remetendo às épocas de *moralidade dos costumes* [*Sittlichkeit der Sitten*] – segundo ele, momento da...

*...verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, [...] enquanto o bem-estar era perigoso, [...] a compaixão era perigo, [...] a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína!”* (M/A§18, 25-6).

Cada passo do animal homem em direção à moral, diz ele, teria sido obtido à custa de muitos “suplícios espirituais e corporais” (*ibidem*) – suplícios esses, devidamente internalizados na forma de normas morais. Moralidade, nesse sentido, não seria outra coisa “(e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes” (M/A §9,17-9). Nesse estado, “‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’ [...] ‘imprevisível’” (*idem*). Nada mais danoso, por-

tanto, que o *homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (MA-MS/HH-OS§89, 45-6). Em nome de uma sobrevivência duradoura, o indivíduo passa a valer menos que a comunidade (MA-MS/HH-OS§89, 45-6)<sup>4</sup>. Por isso, a imposição de uma moralidade, da obediência a costumes requer a sua *domesticação* [*Zähmung*]. Ora, domesticar um indivíduo, educar-lhe para o rebanho (KSA-X:24[19] 1883-4) significa coibir-lhe os instintos. Inculcar-lhe, na forma de “verdades” ou “fatos morais”, o sentimento de pertença a uma coletividade. Mas para isso é preciso forjar nesse animal de rapina uma *memória* dos costumes impostos. Para ser subjugado, domesticado, esse animal deve sofrer – afinal, “só o que não cessa de causar dor fica na memória” (GM-II §3, 50).

Porém, não é o castigo infligido que desperta o sentimento de culpa ante uma dívida. Antes, ele o detém, criando a prudência e o senso de responsabilidade no castigado, ao tempo em que supre o algoz com uma “satisfação íntima” equivalente ao objeto da dívida. Ao contrário, é a *falta de sentido* para o sofrimento que causa a maior dor. Por isso mesmo, a *má consciência* [*schlechtes Gewissen*] teria sido a mais sinistra e “profunda doença que o homem teve que contrair, sob a mais radical das mudanças que viveu [...] quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM-II §16, 72). Em certo sentido, dirá Nietzsche, a má consciência assemelha-se a um estado natural de “suspensão” dos instintos, quando acometidos por uma mudança brusca na qual perdem seu valor e que, ao invés de se descarregarem para fora, *interiorizam-se* (*idem*) – daí a *falta de sentido* que a acompanha.

Aqui se requer a força plástica do esquecimento, como forma de superação do círculo vicioso no qual se enreda a dege-

---

4 Cf. também: MA/HH §94 e MA-WS/HH-AS §39 a §45. Em *Aurora*, cf. também: M/A§14; §18; §19.

nerescência de determinados instintos, a fim de se evitar que atinja aos demais – conduzindo a um *nada de vontade* – e permitir que outros instintos cheguem ao comando. No seio da comunidade, tal processo culminaria com a criação do “instinto de rebanho no indivíduo” (FW/GC§116,142), a inculcação de uma *consciência moral* [*Gewissen*] (GM-II§2,50)<sup>5</sup> e a constituição do *homem de rebanho* [*Heerdenmensch*] (KSA-XII:10[167] 1887). Efetua-se com essa domesticação, a passagem de uma *má consciência*, estado de descrença nas *próprias* virtudes, a uma *boa consciência*<sup>6</sup> enquanto crença nas virtudes *do rebanho*. O viés processual dessa constituição fica particularmente claro quando cotejado com esse aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*:

*O bom e a boa consciência.* – Vocês acham que todas as coisas boas sempre tiveram uma boa consciência? – [...] A boa consciência tem como estágio preliminar a má consciência – não como oposto: pois tudo que é bom foi uma vez novo, portanto inusitado, contrário ao costume, *imoral*, e roeu como um verme o coração do feliz inventor. (MA-MS/HH-OS §90, 46).

Longe de ser uma condição a ser evitada, a má consciência, ao que parece, é apenas o sintoma, de certo modo natural, de uma troca de comando entre instintos ou virtudes. Um “estágio preliminar”, portanto, para a constituição de uma nova boa consciência. E, nesse sentido, o estado de domesticação que daí surge não poderia ser associado necessariamente a um enfra-

5 Cf. também: GM-II §10, 61; e GM-III §9, 103-4.

6 Para uma maior compreensão acerca da formação da *boa consciência* no pensamento de Nietzsche, bem com da relação entre esta e a *moralidade*, cf.: MA-WS/HH-AS§52; M/A§9; §18; §19; §26; e §38. Em *Além do bem e do mal*, cf.: GB/BM§214; §219; e em *Genealogia da moral*, cf. GM-II§2 e GM-III §9.

quecimento ou adocimento dos instintos. Ao contrário, como o próprio Nietzsche afirma: “O que desejo com todas as forças tornar claro: [...] que não há pior equívoco do que confundir *domesticação* [*Zähmung*]<sup>7</sup> com *enfraquecimento* [*Schwächung*]...” (KSA-XIII:15[65]1888). Embora uma falsificação e apesar de custar a má consciência *no indivíduo*, a moralidade se põe como um “erro útil” e uma “mentira necessária” (KSA-XIII:15[64] 1888), na medida em que *restitui* ao homem uma boa consciência – ainda que *de rebanho*.

O homem, um animal complexo, mendaz, artificial, intransparente, e para os outros animais inquietante, menos pela força que pela astúcia e inteligência, inventou a boa consciência para chegar a fruir sua alma como algo *simples*; e toda a moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de “arte” incluiria bem mais do que normalmente se crê (GB/BM§291, 176).

Como vimos, o que causa dor maior é a falta de sentido para o sofrimento. E é por meio desse trabalho artístico – embora não reconhecido, autoenganado, sem artista – que a moralidade *restitui* ao homem a crença no *valor* da vida: “Nos instantes em que o homem foi enganado, em que ludibriou a si mesmo, em que acreditou na vida: oh, como esta cresceu nele!” (KSA-XIII:11[415] 1887-8).

---

7 Costuma-se fazer distinção entre duas acepções para o termo *Zähmung* utilizado por Nietzsche: como “adestramento” e como “domesticação”. Embora o termo “adestramento” seja utilizado para diferenciar a forma plena de criação de si, entendemos que a etimologia de “domesticação” nos aproxima daquilo que Nietzsche compreende como um “domar” ou “tomar as rédeas” de si; ao passo que “adestrar” nos remete à normatividade que toma o “destro”, o “direito” como sinônimo de “correto”.

Ora, dirá Nietzsche, também a moral cristã visa a esse fim, de evitar no homem – no *homem do ressentimento*, particularmente – o *nada de vontade* e de lhe restituir a crença no valor da vida. Tal feito, nesse caso, teria sido obtido por meio de um “golpe de gênio”: a atribuição de um sentido para o sofrimento no qual o credor se sacrifica pelo devedor, tornando a dívida impagável e exponenciando o sentimento de culpa na forma do pecado. Na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, o sacerdote judaico-cristão será aquele a operar tal “golpe”, canalizando a culpa interiorizada e forjando um sentido para o sofrer pela criação de ideais ascéticos. Estes, como afirma Nietzsche, nascem “do instinto de proteção e cura de uma vida que degenera” (GM-III §13, 109). E, por certo, sua tarefa é a de salvar o homem do ressentimento do niilismo, do *nada de vontade*. Porém o faz inoculando o veneno da *vontade de nada*: o sentido desta vida não está nela própria, mas em outra, a ser alcançada pela renúncia à primeira. Para Nietzsche, é precisamente o *valor* dessa e de outras morais (GB/BM§260,155) que está em jogo, isto é, se são um sintoma de plenificação ou degenerescência vital. E em certo sentido, todo o elogio nietzscheano à moralidade grega calcada em um *páthos* trágico poderia ser vista sob esse prisma.

Assumir tal posição, é bem certo, não demandaria a adoção de uma postura *terapêutica* em filosofia, como talvez as de Sócrates e Wittgenstein, mas a perspectiva *clínica*, de *médico da civilização* – talvez como aquela dos antigos médicos-filósofos, a saber, os céticos da escola metódica, como Sexto Empírico e Menodoto, dentre outros. De todo modo, é a maturação de sua hipótese acerca da *vontade de poder* que torna possível distinguir, dentre as formas de moralidade, aquela que se mostra perniciosa à vida pelo que degenera os instintos e conduz, de modo sinuo-

so, ao *niilismo*: a moral da compaixão judaico-cristã (GM-III §13, 109). Voltando sua atenção à forma de ascese sacerdotal, Nietzsche a compreende em sentido próximo ao da *áskēsis* [ἄσκησις] grega, na medida em que também ela envolve um penoso trabalho de *assenboramento* de si [*Selbstbeherrschung*]. Afinal, é preciso antes domesticar a si, leia-se: convencer a si, para daí domar e convencer um rebanho. Porém, à diferença dos gregos, não é à plenificação dos instintos vitais que visa o exercício dos ideais ascéticos. A redução do sentimento vital, a atividade maquinal, as pequenas alegrias, a formação do rebanho e o excesso de sentimento (GM-III §19, 125-6) são aqui os meios pelos quais o sacerdote, “artista dos sentimentos” (GM-III §20,129) canaliza a má consciência em prol de uma sobrevida, da vingança sobre os instintos sãos e até de certo incremento momentâneo da vontade de poder. Isto, ao preço de instilar, em si e no rebanho, o veneno da vontade de nada.

A força plástica do esquecimento é própria dos instintos nobres e têm como consequência a formação de uma boa consciência. Na moralidade cristã, no entanto, essa força é direcionada a um ideal inalcançável. Conferindo um sentido para o sofrer, re-interpretando a má consciência como pecado e tratando o doente como pecador (GM-III §20,130), a moral cristã se constitui como o último mas mortal alento contra o niilismo. E em certo sentido, portanto, também ela se põe como um meio de deter o niilismo e restituir no homem a crença no valor da vida. Porém, a boa consciência forjada pelo tipo sacerdotal não se destina a esta vida, mas a uma outra. O problema com a moral cristã, nesse sentido, não seria o de inculcar no sofredor uma má consciência, mas antes, de perpetuá-la na forma do *pecado*.

## MORALIDADE E INDIVÍDUO

A genealogia de Nietzsche acerca da moralidade, tendo como corolário a condenação da moral cristã sob o enfoque da origem e o critério do valor, apresenta ainda um segundo viés, de cunho ético e propositivo, que acentua o valor do *indivíduo* – ou de determinados indivíduos de exceção – frente ao rebanho.

Sabemos que, desde o período das *Considerações extemporâneas*, Nietzsche aponta para a possibilidade e mesmo necessidade, para além do homem mediano, de *formação* [*Bildung*] do caráter dos *homens de exceção*: daqueles que estariam a imprimir em um povo uma *unidade de estilo artística* (UB/CEX-II §4,35) – possibilidade que aqui se desenvolve atrelada ao intento de um *mais elevado* conceito de cultura, à crítica ao “sentido histórico” de sua época (EH-CEX-II, prólogo, 6) e à constituição de uma *segunda natureza*, tendo o *educador* [*Erzieher*] como aquele que, pela exemplaridade, inspira a construir a sua própria essência [*Wesen*] (UB/CEX-III§1, KSA-I, p.341). A partir do período de *Humano, demasiado humano*, a pauta ética da formação de um *caráter de exceção* – em sua posição díspar com relação ao caráter de rebanho – passa a se submeter a um *plano artístico*, para o qual importa não tanto a *busca* de uma suposta *essência* a partir de exemplos, mas a *criação* de si como singularidade, a partir da atenção e reinterpretação dos acasos e instintos, tomando “*a vida como meio de conhecimento*” (FW/GC §324, 215) e tornando-a *obra de arte* (FW/GC§335, 224). Em seus últimos escritos, por fim, essa proposta aparece atrelada à constituição de um *pathos da distância*, cuja ressonância encontraria eco apenas na cultura nobre renascimento e passaria longe das pequenas ambições modernas, como o amor ao próximo [*Nächstenliebe*], a falta de amor-próprio [*Mangel an Selbstgefühl*] e as virtudes da fraqueza próprias do *instinto de rebanho*: “o fosso entre um ser humano e

outro [...], a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio [*der Wille, selbst zu sein*], de destacar-se, isso que denomino *pathos da distância* é característico de toda época forte” (GD/CI-IX §37, 87). Tomada em seu viés de excepcionalidade, a criação de si denota uma subversividade, ou mesmo perversidade<sup>8</sup>, que permeia o embate entre indivíduo e moralidade no pensamento nietzscheano. Essa perspectiva, procuraremos apresentá-la aqui em suas linhas gerais, naquilo que incide na constituição de dois tipos extremos de excepcionalidade: a dos *condutores de rebanho* e a do *espírito livre*, propondo como fio condutor as práticas de engano que permeiam essa subversão.

Como vimos acima, nada mais danoso ao estado de obediência que cria a moralidade dos costumes do que o *homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (MA-MS/HH-OS§89, 45-6). Em tempos de moralidade, resta-lhes a reclusão, o banimento ou a *loucura*. E esta última, considerada “coisa divina”, seria por isso mesmo, capaz de transvalorar e engendrar novos valores.

*Significação da loucura na história da moralidade.*  
 – [...] Em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados. Compreenderem por que tinha de ser a loucura? Algo que fosse, em voz e gestos, assustador e imprevisível [...] Algo que ostentasse tão visivelmente o signo da completa involuntariedade [...] Algo que infundisse, no

---

8 Não discutiremos aqui as sutilezas envolvidas na leitura da tese nietzscheana da inversão do platonismo em termos de *inversão*, *subversão* ou *perversão*, conforme aprendemos em Deleuze e Foucault. Sobre isso, Cf., G. Deleuze. *Lógica do sentido*: São Paulo, Perspectiva, 2003, p. 56, p.136 e p. 259; M. Foucault. *Ditos e Escritos, II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*: São Paulo, Forense Universitária, 2000, pp.230-233.

portador de uma nova ideia, não mais remorsos, mas reverência e temor ante si mesmo, levando-o a tornar-se profeta e mártir dessa ideia? (M/A §14, 21-2).

Por sua excepcionalidade e nas diversas nuances que sua loucura pode assumir, é então esse homem livre aquele capaz de transvalorar e criar novos valores para o rebanho.

Colacionando a análise do período de *Aurora* com os escritos nietzscheanos de juventude – particularmente a *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e alguns fragmentos da época – poderíamos, em linhas gerais, dizer que a estabilidade e submissão ao rebanho que caracteriza tais períodos de moralidade dos costumes é permeada pela constituição de um *pathos* da verdade. Nietzsche esboça nesse período uma interpretação acerca das condições históricas e fisiológicas de surgimento desse “instinto de verdade”. Necessário à conservação e coesão do rebanho, o *dever da verdade* [*Pflicht der Wahrheit*] ou de *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*] – posteriormente radicalizado em uma tendência ou *impulso* à verdade [*Wahrheitsstreben; Trieb zur Wahrheit*] (KSA-VII:19[97] 1872-3). Este dever de verdade constitui-se na obediência primeira à moralidade, contra as diversas formas de engano (WL/VM§1,30)<sup>9</sup>

---

9 Para Nietzsche, o que torna o engano um problema moral não seria propriamente a intenção aí envolvida, nem ainda que não se saiba estar sendo enganado, mas as consequências decorrentes de certas formas de engano. E é no momento em que a perspectiva de avaliação muda do indivíduo para a comunidade, ou seja, na instauração da moralidade dos costumes que essa condenação ocorre, canalizando as formas menos nocivas de engano para outras esferas, como a *arte*. Cf. WL/VM§1,30: “O mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo [...]. Se faz isto de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de excluí-lo. Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. [...] o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certos gêneros de engano. Num sentido semelhantemente limitado [...] Ele quer as consequências agradáveis da verdade.

que tornam possível a sobrevivência dos indivíduos frente ao rebanho, ou mesmo de rebanhos mais fracos frente aos mais fortes<sup>10</sup>. No homem, tais práticas adquirem a forma de uma *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*]:

Como um meio para a conservação [*Mittel zur Erhaltung*] do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação [*Verstellung*]; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se [...]. No homem, essa *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*] atinge seu cume: aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar [*Lügen und Trügen*], o falar pelas cos-

---

As que conservam a vida...”. Nietzsche chega a essa conclusão também em um fragmento da mesma época ao se perguntar: “Por que nós não queremos ser enganados? [...] Só a ilusão que lhe é hostil ele rejeita, não a agradável. [...] Então, onde é possível ser enganado em sua confiança com más consequências, ele descarta a ilusão” (KSA, VII:19[253] 1872-3; tradução de nossa autoria). Cf. também: KSA, VII:19[97] 1872-3; e ainda: VII:29[17] 1873. O viés utilitarista com que trata a questão é também percebido em MA/HH §54,56: “*A mentira*. – Por que, na vida cotidiana, os homens normalmente dizem a verdade? [...] – Não porque um deus tenha proibido a mentira [...]. Mas, em primeiro lugar porque é mais cômodo; pois a mentira exige invenção, dissimulação e memória. [...] Depois, porque é vantajoso, em circunstâncias simples, falar diretamente ‘quero isto, fiz isto’ e coisas assim; ou seja, porque a via da imposição e da autoridade é mais segura que a da astúcia”. Cf. também: KSA, XI:40[43], 1885: “No interior de um rebanho, de toda comunidade, portanto *inter pares*, a *superestimação* da veracidade tem boa acolhida. Não se deixar enganar — e, *por conseguinte*, como pessoa moral, não enganar a si mesmo! Um compromisso mútuo entre iguais! Em relação ao que é *fora*, o perigo e a precaução exigem que se *esteja vigilante diante do engano*: para tanto, como condição psicológica prévia, também se deve estar *internamente* vigilante. Desconfiança como fonte da veracidade”.

10 Devemos evitar uma associação precipitada entre “fraqueza” e “inferioridade” no pensamento nietzscheano. Em vários de seus textos Nietzsche aponta para o oposto: são os seres superiores aqueles mesmos que precisam de maior proteção. Cf. por exemplo KSA, XIII:14[123], 1888: “Isso soa deveras estranho: há de armarem-se os fortes contra os fracos; os felizes contra os desafortunados; os sãos contra os deteriorados e desafortunados pela herança”. E ainda: KSA, XIII:14[133], 1888: “Também na humanidade os tipos superiores, os mais felizes casos de desenvolvimento, sucumbem mais facilmente sob cambiante favor e desfavor”. Cf. também: KSA, XIII:15[65].

tas, o *representar*, [...] o *mascaramento*, a convenção acobertadora, o fazer drama [*Bühnenspiel*] diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade [*Eitelkeit*], constitui a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade. (WL/VM§1,28; grifos nossos).

A analogia entre as formas de dissimulação humanas e o engano no mundo animal é retomada novamente em *Aurora*, dessa vez, incidindo nas práticas que moldam a moral social, bem como na própria tendência à verdade:

*Animais e a moral.* – As práticas que são requisitadas na sociedade refinada: evitar cuidadosamente o ridículo, o chamativo, o pretensioso, relegar tanto suas virtudes como suas veementes cobiças, mostrar-se como igual, inserir-se, diminuir-se – tudo isso que é a moral social encontra-se, grosso modo, em toda parte, até na profundidade do mundo animal, – e apenas nessa profundidade enxergamos a intenção por trás das seguintes precauções: quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa. Por isso os animais aprendem a se dominar e a dissimular de tal modo que alguns, por exemplo, adéquam suas cores à cor do ambiente (mediante a chamada “função cromática”), fazem-se de mortos ou assumem as formas e cores de outro animal ou de areia, folhas, líquens, fungos (aquilo que os pescadores ingleses designam por *mimicry* [mimetismo]). [...] Também o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o

homem tem em comum com os animais: não queremos nos deixar enganar, não queremos induzira nós próprios o erro [...]; tudo isso o animal entende como o homem, também nele o autodomínio nasce do sentido para o real (da prudência) (M/A§26, 29-30).

Ora, em relação a esses modos de vida ancestrais de constituição da moralidade, dirá Nietzsche em *Aurora*, “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou” (M/A §09, 19). Com o aumento de poder da comunidade – dirá também em *Genealogia da moral* – os “desvios do indivíduo” tornam-se menos “perigosos para a existência do todo” e aquela condenação tende a diminuir (GM-II§10, 61). Porém, longe de implicar a supressão de práticas subversivas, esse arrefecimento levaria ao seu refinamento na forma do *autodomínio* e da *prudência* (M/A §26, 29-30). A chamada *arte da dissimulação* reaparece aqui em pelo menos dois aspectos que, como procuraremos delinear, irão moldar duas formas distintas de individualidade em sua relação com o rebanho: a *vaidade* e seu papel na constituição dos *condutores de rebanho*, e o *refúgio* que vem a moldar o caráter do chamado *espírito livre*<sup>11</sup>.

O primeiro aspecto ganha forma já no modo pelo qual, como vimos, o indivíduo se sobressai em relação à mediania da

11 Deixaremos aqui na sombra a tese, no mínimo instigante, de Derrida, que associa: *verdade*, *mulher*, *ceticismo* e *dissimulação*. Partindo da afirmação de Nietzsche, de que “a derradeira filosofia e o ceticismo da mulher se ancoram” (*die letzte Philosophie und Skepsis des Weibes an diesem Punkt ihre Anker wirft*), Derrida concluirá, entre outras coisas, que a mulher, enquanto *modelo da verdade*, seduz tanto o *filósofo dogmático* quanto o *artista impotente* e o *sedutor sem experiência*, sem entregar-se a nenhum deles. Pois ela, como verdade, não acredita mais nela, jogando *com a dissimulação*, o *enfeite*, a *mentira*, a *arte*, a *filosofia artista*; *ela é uma potência de afirmação*. Cf. DERRIDA, J. *Esporas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo; Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.

moralidade: a loucura, ou nesse caso, a *impressão* de loucura que, em geral, “acometia” os homens superiores – dentre eles, o artista e o sacerdote – em seu “impulso à preponderância” frente aos demais (MA-WS/HH-AS §31, 184). Retomando o aforismo de *Aurora* há pouco citado, temos que...

...todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, caso não fossem realmente loucos, senão tornar-se ou fazer-se de loucos – e isto vale para os inovadores em todos os campos, não apenas no uso da instituição sacerdotal e política: – até mesmo o inovador do metro poético teve de ser credenciar-se pela loucura. (Inclusive em épocas mais brandas continuou associada aos poetas uma certa convenção de loucura: à qual recorreu Sólon, por exemplo, quando incitou os atenienses à reconquista de Salamina.) – “Como tornar-se louco, não o sendo e não ousando parecer que o é?” [...] “Loucura, para que eu finalmente creia em mim mesmo! Deem-me delírios e convulsões, luzes e trevas repentinas [...]: mas que eu tenha fé em mim mesmo! (M/A§14, 21-2).

Este aspecto será interpretado em *O andarilho e sua sombra* na forma de uma genealogia da vaidade [*Eitelkeit*]:

*A vaidade como a grande utilidade.* – Originalmente o indivíduo forte trata não só a natureza, mas também a sociedade e os indivíduos mais fracos como terrenos de uso intensivo: ele os explora ao máximo e depois segue adiante. [...] Sua manifestação de poder é também expressão de vingança contra seu estado de

dor e de angústia: ele quer ser tido por mais poderoso do que é, e por isso abusa das ocasiões: o acréscimo de medo que ele produz, é o seu acréscimo de poder. Logo ele percebe o que o sustenta ou o derruba: não aquilo que *é*, mas aquilo pelo que *é tido* – eis a origem da *vaidade*. O poderoso busca, com todos os meios, aumentar a *crença* no seu poder. [...] Conhecemos a vaidade apenas em suas formas atenuadas [...]: originalmente ela é a grande utilidade, o mais forte meio de conservação. E a vaidade será tanto maior quanto mais sagaz for o indivíduo: pois o aumento da crença no poder é mais fácil que o aumento do poder, mas apenas para aquele que tem espírito – ou, como deve ser em condições primitivas, que é *astuto e dissimulado*. (MA-WS/HH-AS §181, 244-5).

Como autoconservação e subjugação por meio da astúcia e dissimulação, essa *crença* no próprio poder converte-se então, pelo hábito, em aumento do poder. Em contrapartida, vê-se também ela enredada em uma forma peculiar de autoengano, enquanto *crença naquilo que se supõe e se diz ser*. Advém daí a chamada *hipocrisia moral*, compreendida como “uma espécie de querer *distinguir-se* pela moral, mas pelas virtudes do rebanho [...] que, fora do domínio do rebanho, não são reconhecidas nem dignificadas” (KSA-XI:34[43] 1885). Afetando os tipos senhoriais, a própria virtude do mando é aqui mendazmente convertida pelo instinto gregário na ilusão de obediência. Em seu modo mais refinado, essa forma de *inocência mendaz* configuraria a chamada *pia fraus* ou “mentira sagrada”, que Nietzsche vê como um meio de santificar ou tornar inconscientes os processos pelos quais a moralidade própria a uma determinada cultura é gestada. Do artista ao sacer-

dote, passando pelo político, a individualidade que daí surge vem a caracterizar o *condutor de rebanhos*.

Constituído como expoente, esse tipo de caráter acaba por se reinserir na moralidade e submeter-se, com a boa consciência de rebanho, aos valores e convicções por ele mesmo criados – confundindo-se com aqueles que pretende conduzir (KSA-XII:7[5] 1886-7). Sua formação, pela necessidade de se tornar crível a si e aos outros, requer não só a “gélida circunspecção” pela qual a *pia fraus* é arquitetada, mas também a submissão às próprias convicções criadas e o autoengano acerca de si como “obra acabada” (KSA-XIII:15[45] 1888). É tornando-se tão crível quanto possível simulando as virtudes que criou para o rebanho que o *sacerdote asceta* pode, como vimos, aplicar-lhe o remédio da *culpa* contra a dor da má consciência. Como dirá Nietzsche alguns anos antes, “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes” (MA/HH§55,57), pois “os homens creem na verdade daquilo que visivelmente é objeto de uma forte crença” (*idem* §52,55).

Ora, se nessa feição a individualidade constituída prima pela submissão às convicções por ela criadas, em um outro extremo, o *espírito livre*, na forma como Nietzsche o concebe a partir do período de *Humano, demasiado humano*, pautaria sua excepcionalidade por um estado de permanente embate com os valores da moralidade e de “*extrema clarividência*” no qual as convicções não seriam fins, mas apenas *meios* para si próprio (MA/HH §637, 305).

Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade – De resto, não é próprio da

essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição [...]. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (MA/HH §225, 157).

Sob a sua ótica, as crenças em geral não seriam sinal de força, mas antes, fraqueza – e a mudança de opiniões, uma “exigência de limpeza” (MA-WS/HH-AS §346, 309). Como dirá também em seus últimos escritos, sob a ótica dos “espíritos tornados livres” [*freigewordenen Geister*] (AC§36-7, 42-3), enquanto a fé tem no “incondicional Sim e Não” um sintoma de fraqueza, a *grande paixão* “necessita, utiliza convicções [*Überzeugungen*], não se submete a elas – sabe-se soberana” (AC§54, 65-6). Para esse caráter singular, é a “inércia do espírito” que enrijece as convicções: “quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança” (MA/HH §637, 305). Poder-se-ia mesmo dizer de um *contínuo manusear*, pelo qual o espírito livre se mostra sempre senhor de suas virtudes, sem a elas se submeter.

Ora, nada mais danoso ao rebanho do que a contínua mudança, ainda mais quando operada pelo homem livre e em nome da originalidade que o excetua em relação à moralidade. Por isso mesmo, se ao caráter do condutor de rebanhos é necessário o autoengano acerca de si e das convicções que cria, ao espírito livre, pelo contrário, requer-se a atenção constante ao engano como forma de sobrevivência *em meio a e a despeito da* moralidade. Mentimos, diz Nietzsche, “quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação” (MA/HH§104,79). Como refúgio ou *proteção de si*, aquela “arte da dissimulação” assume a forma de engano que, a nosso ver, caracterizaria a postura ética do

*espírito livre* nietzscheano: espécie de solidão sem isolamento, que pressupõe uma recusa, embora não uma renúncia<sup>12</sup> ao estado de moralidade no qual se insere e ao qual impõe uma subversão – e que de um modo mais geral, manifestaria a própria condição no *amor fati*: “Que a minha única negação seja *desviar o olhar!*” (FW/GC §276, 187-188).

Para homens desse tipo, “faz-se necessário envolver-se hábil e corajosamente no manto da solidão exterior e espacial: isso pertence à sua inteligência”; e ambas: “astúcia e disfarce se fazem hoje necessários para que um tal homem conserve a si mesmo” (KSA-XI:38[11] 1885). E a melhor máscara que pode usar é a da mediania ou mediocridade, que disfarça o próprio mascaramento (MA-WS/HH-AS §175, 242). Tal “solidão de corpo presente”, manifesta no subtrair-se à moral e virtudes dominantes, é a falsidade necessária para que se continue a permitir própria veracidade (MA/HH, pr §1, 8), isto é, a construção das próprias virtudes.

Claro, em paralelo a essa forma de engano pautada pela dissimulação, que subverte os valores impostos pela moralidade, atua a *seletividade* própria do espírito nobre, pela qual ele “escolhe também os seus ouvintes; [e] ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’” (FW/GC §381, 284-5). Tal seletividade denota a “força plástica” artística que nele deve constantemente atuar: “Somos enganados e temos de ser enga-

---

12 A nosso ver, poder-se-ia aqui dizer de uma distinção de perspectivas cara a Nietzsche: entre *recusar* e *renunciar*. Distinção que se deixa entrever, por exemplo: na recusa moral do platonismo, sem renunciar ao desafio político posto por Platão – como pensar o filósofo enquanto legislador; na recusa epistêmica da compreensão – sempre social – sem renunciar à interpretação – sempre posicionada; em suma: na recusa à tradição sem ter que renunciar ao enfrentamento dos desafios por ela abertos e postos. Tal distinção teria como uma de suas ferramentas a apropriação de conceitos criados no seio da moralidade, como por exemplo, os de alma, espírito, sujeito (GB/BM§12, 18-9).

nadores”, diz Nietzsche (MA/HH pr§3, 10). É bem verdade que essa força plástica é também requerida pelo condutor de rebanhos, na domesticação dos próprios impulsos e incorporação dos valores por ele mesmo criados: “O que é simulado por longo tempo”, diz Nietzsche, “torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia” (M/A §248, 170-1). E “tudo isso, que durante muito tempo não passa de uma hipocrisia da bondade, transforma-se finalmente em bondade” (KSA-XI:25[99] 1884). Porém, se naquele finda-se por incorporar um papel definitivo, no espírito livre, ao contrário, sua força plástica estaria precisamente na *impermanentia*, configurando e interpretando “a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre*” (FW/GC§290, 195-6). Daí a importância da *autodisciplina*, no sentido de permitir o *esquecimento artístico* pelo qual o artista mantém o *distanciamento* – ilusório, porém necessário – em relação a sua obra. Nietzsche a vê exemplificada no “pôr-se em cena” para si mesmo” dos atores:

*Pelo que deveríamos ser gratos.* – Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinam a [...] arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão-só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma. (FW/GC §78,106).

No espírito livre, insubmisso às convicções da moralidade, poderíamos então associar essa força a um constante interpretar e incessante troca de papéis (KSA-XI:25[374]1884) que, sem pressupor um ator anterior à atuação, moldam, em um plano artístico, o seu caráter – no caso, um caráter de ator. Nisto, talvez possamos ver reforçado o impulso à sobrevivência do próprio Nietzsche, que de uma metafísica de artista como catapulta à significação do mundo, transfigura e depois transvalora essa mesma metafísica como jogo ficcional no qual o teatro, pouco a pouco, parece ceder espaço ao atelier, ou seja, em que a representação abre alas para a *mímēsis* [μίμησις], como criação, e para a *poiēsis* [ποίησις], como produção.

### CONSCIÊNCIA MORAL E PROCESSOS CONSCIENTES

Procuramos até aqui esboçar, sob o fio condutor das práticas de engano e em situações díspares, as vias de constituição do indivíduo como singularidade em meio à moralidade do rebanho. Chegando a esse ponto, parece-nos importante tecer a seguinte consideração: se para Nietzsche a passagem do indivíduo à condição de moralidade implica enveredar por um estado de má consciência até que se chegue a uma boa consciência de rebanho, sob que condições se efetuará o caminho de volta, de uma má consciência de rebanho novamente à singularidade<sup>13</sup>? Uma resposta a essa pergunta, a nosso ver, passaria por uma compreensão, no pensamento nietzscheano, acerca dos processos conscientes, ou da noção de *consciência* [*Bewusstsein*; *Bewusstheit*].

---

13 Deixamos, mais uma vez, à sombra, o processo fisiológico, ou físico-biológico, geneticamente implicado na constituição do indivíduo, conforme nos legou Simondon, tão bem chamado ao palco por Deleuze. Em uma palavra, nada diremos aqui sobre a tese, elegante e sobretudo sutil, arredia mesmo, acerca da distinção entre singularidade, indivíduo e individuação.

Epifenômeno de processos inconscientes, resumo ficcional de uma determinada configuração da “luta e tirania” entre impulsos [*Triebe*] que tem como *pathos* a vontade de poder (KSA-XIII:14[79] 1888), a consciência, ou o “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sich-benutzt-werdens der Vernunft*]<sup>14</sup> seria para Nietzsche um instrumento do rebanho, desenvolvido por uma necessidade de comunicação e de disseminação de códigos de conduta (FW/GC§354,248), sendo mesmo desnecessária à existência individual. Por outro lado, vista como o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico” (FW/GC§11, 62-3), ainda inacabada e com as funções ainda não maduras, a consciência seria fonte de inúmeros erros que, se podem levar um organismo a sucumbir, por outro lado, teriam a vantagem de impedir o seu rápido desenvolvimento, gerando com isso um perigo maior. Os processos conscientes, nesse sentido, aparecem a Nietzsche como um instinto ainda incipiente, e por isso mesmo dúbio:

Toda a vida consciente [...]: isso trabalha a serviço de quê? No aperfeiçoamento maior possível dos meios (de nutrição, de incremento) das funções animais fundamentais: antes de tudo, no *incremento da vida*. [...] Mas, então, olhe-se como [a totalidade da vida consciente] conjura-se formalmente para *inverter* essa tarefa principal: como se [ela] fosse a meta... A degeneração da vida é essencialmente condicionada pela extraordinária capacidade deturpadora da consciência... (KSA-XIII:11[83] 1887-8).

---

14 Os aforismos §11 e §354 de *A gaia ciência* nos sugerem uma interessante distinção entre: “estar consciente” [*Bewusstsein*], “consciência” [*Bewusstheit*] e o “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sich-benutzt-werdens der Vernunft*] que talvez justifiquem uma compreensão mais aprofundada acerca do direcionamento dado por Nietzsche com sua crítica. Todos estes conceitos, por outro lado, apesar de também distintos da chamada “consciência moral” [*Gewissen*] apresentam, ao que parece, a mesma raiz etimológica.

Daí ser necessário, diz Nietzsche em *Ecce homo*, “manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície [*Bewusstsein ist Oberfläche*] – limpa de qualquer dos grandes imperativos” (EH-II §9, 48-9). Sob esse enfoque, a crítica nietzscheana nos indicaria antes uma reavaliação de tais processos, como “consciência da aparência [*Bewusstsein vom Scheine*]” (FW/GC §54, 92) ou ainda, diríamos, como *consciência de artista*.

Produzindo “resumos” de configurações atuais de impulsos e afetos, o *estar consciente* é o “palco” ou a “crista de onda” de excitações nervosas que nos chegam como *memória* (KSA-IX:2[80], 1880), a partir da qual antecipamos e simulamos a ação futura a partir do passado. Por isso sua atividade seria antes uma *re-atividade*, que se de um lado nos permite a *atenção* aos instintos e acasos, de outro nos subtrai a espontaneidade do ato. Não por acaso, o *interpretar consciente*, o “tornar-se consciente” é para Nietzsche “sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, [...] um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente” – motivo pelo qual nega “que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente” (AC§ 14, 20). Também em um fragmento tardio ele nos diz: “todo agir perfeito é justamente inconsciente e não mais querido”; “a consciência exprime um estado pessoal imperfeito e [...] doentio” que “torna mesmo *impossível* a perfeição”, sendo essa a “forma do *jogo de cena*” (KSA-XIII:14[128] 1888).

Tangenciamos aqui o problema nietzscheano da relação entre *memória* e *esquecimento* – pelo que voltamos à segunda dissertação de *Genealogia da moral*. É pela *dor* – e aqui devemos entendê-la em um sentido amplo, envolvendo também aquela causada pela fadiga da repetição – que se imprime uma memória, uma “crista”: “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (GM-II §3, 50). Reside aí o *valor do castigo*, naquilo que provoca de

“intensificação da prudência” e “alargamento da memória” (GM-II §14, 69-71) – mas também, diríamos, pelo que intensifica de dissimulação, malícia e astúcia. Não por acaso, *mentiri*, em latim, carrega consigo as acepções de: “mentir”, “inventar”, “imaginar” e ainda, “pensar”<sup>15</sup>.

Mas para que cesse a reatividade diante da *dor* e se evite com isso o *ressentimento* [*Gewissensbisse*], é preciso que a consciência seja agora o “pano de fundo” para o *esquecimento*, ou seja: para o processo *digestivo* e também *seletivo*, pelo qual se chega finalmente a uma boa consciência [*gutes Gewissen*], estado de *inocência* [*Unschuld*] e *certeza de si* no qual se diz: “*Sim a si mesmo*” (GM-II §3, 50) – seja como *rebanho*, seja como *indivíduo*. Trata-se, como já o vimos, da passagem de uma má [*schlechtes*] a uma boa consciência [*gutes Gewissen*] – ou, na moral cristã, de seu recrudescimento na forma da *culpa* [*Schuld*] (GM-III§20,129-130).

Aqui podemos lançar luz à difícil questão relativa ao que nos parece ser um papel ambíguo da consciência: instrumento do rebanho e da criação de si. Afinal, se a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano e está a serviço daquilo que nele é gregário, como poderia vir a ser um catalisador para a tarefa de *tornar-se o que se é*, ou seja, do *cultivo de si* [*Selbstzucht*] como singularidade? Seguindo o pensamento de Nietzsche acerca da condição de *má consciência* [*Schlechtes Gewissen*] não seria de todo absurdo compreender os processos conscientes [*Bewusstsein*] como um rearranjo de instintos em desuso que teria por fim restaurar ou recriar uma *boa consciência* [*Gutes Gewissen*], ou ainda, uma *segunda natureza* [*zweite Natur*] (M/A §455, 234; et.al.).

---

15 Cf. a nota do tradutor Paulo C. de Souza ao aforismo 157 de *A gaia ciência*, em que aponta para a relação entre “mentir” e “pensar”. *Mentiri*, em latim clássico, significa: “mentir”, “imaginar”, “inventar”, derivando do substantivo *mens* [mente] (NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*, nota 53, p.324).

Como dirá em *Ecce homo*: “Uma contranatureza *provoca* formalmente uma segunda” (EH-HH §3, 75) – embora não se trate de um *retorno* à natureza, “pois nunca houve uma humanidade natural”, mas um *chegar* à natureza, uma naturalização “depois de uma longa luta” (KSA, XII:10[53], 1887). A nosso ver, seria essa a “tarefa inteiramente nova” atribuída por Nietzsche à consciência [*Bewusstheit*] – em si, uma atividade supérflua e imperfeita. “Último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, caberia a ela “*incorporar o saber* [*das Wissen sich einzuverleiben*] e torná-lo instintivo” – “uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (FW/GC §11, 62-3). A nosso ver, por meio da *atenção* e *incorporação* de acasos e instintos, e ainda que por trilhas erradas, o *tornar-se consciente* nos permitiria trasladar entre estados de boa consciência ou de *inocência* – não mais de rebanho, mas do *indivíduo* frente ao rebanho.

Todo “tornar-se consciente” *cria* o objeto – e também o autor – como *obra* (KSA-XII:7[2] 1886-7), simplificando os impulsos e configurações de forças que se apresentam, sendo o “apresentar” mesmo uma forma de assimilação, interpretação e *assenhoramento*. É pela consciência que a *imaginação*, fruto da “força reprimida da dissimulação e do mentir”, recorre a situações e estados vividos anteriormente e transfigura pulsões de má consciência em “demônios aos quais se dá combate” (KSA-XII:8[4] 1887). É por isso que se a *consciência* é de certo modo uma forma de *má consciência*, ela o é “tal como a gravidez é uma doença” (GM, II §19, 76)<sup>16</sup>.

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência [...] que aqui [...] cria a má cons-

16 Uma vez mais, o encontro com Derrida, para quem Nietzsche “é o pensador da gravidez”. Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.* p. 45.

ciência e constrói ideais negativos. [...] Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, [...] em se impor a fogo e ferro uma vontade, [...] essa má consciência ativa também fez afinal [...] vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não tivesse dito a si mesma “eu sou feia”? (GM, II §18, 75-6).

Com efeito, se por um lado a consciência moral [*Gewissen*] confunde-se com a *inocência* e a *espontaneidade* dos instintos, por outro, o “*tornar-se consciente [das Bewußtwerden]*” é um sinal de que a moralidade propriamente dita, isto é, a certeza de instinto do agir, foi para o diabo...” (KSA-XIII:14[142] 1888):

Em todo tornar consciente exprime-se um mal-estar do organismo: algo novo deve ser tentado, não se está suficientemente pronto para tal, há esforço, tensão, superexcitação – tudo isso é justamente tornar consciente... O gênio assenta-se no instinto; a bondade, do mesmo modo. Só se age perfeitamente enquanto se age por instinto. [...] [I]odo pensamento que transcorre conscientemente é mera tentativa, na maioria das vezes o contraponto [*Widerspiel*] da moral. [...] [I]odo pensamento que transcorre conscientemente apresentará também um grau de moralidade muito mais baixo do que pensamento conduzido pelos *instintos*. (KSA-XIII:15[25] 1888).

Embora uma ferramenta do rebanho, portanto, a consciência poderia vir a se pôr contra esse mesmo rebanho, reconstituindo, assim, a *boa consciência da singularidade*. Para Nietzsche, são precisamente esses grandes homens, os espíritos livres, os *caracteres de exceção*, os responsáveis – por sua *exemplaridade* e *excepcionalidade* – pela condução de si e do próprio rebanho. Daí ser um “profundo mal-entendido” não compreender o *rebanho* como “meio” e atribuir-lhe “uma posição mais elevada que a do indivíduo isolado” (KSA-XII:5[108] 1886-7).

Há decadência onde há fraqueza e desagregação; há ascensão onde há força e coordenação sob um impulso de comando (KSA-XIII:14[219] 1888). Por isso a importância atribuída à *auto-disciplina* [*Selbstdisziplin*] e ao *assenhoramento de si* [*Selbst-Beherrschung*] enquanto meios para a *criação* ou *cultivo de si* [*Selbstzucht*]. É certo que coordenação também implica, em contraposição ao *laissez aller*<sup>17</sup>, a *coerção* ou mesmo tirania dos instintos – que pode vir a ter como consequência o adocimento e enfraquecimento de determinados impulsos, ou seja, a *má consciência* no rebanho como no indivíduo. Porém, foi graças a essa “tirania de leis arbitrárias” que se desenvolveu “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra [...] tanto nas artes como nos costumes. [...] O essencial [...] ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção” (GB/BM§188,76-8). “Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve ‘*deixar-se ir*’” (GD/CI-IX §47, 96-7) – é preciso, então, dominar “o caos que se é” (KSA-XIII:14[61]1888). Poderíamos então apontar para uma analogia entre tais processos de assenhoramento e incorpo-

17 Como diz Nehamas, “Nietzsche não é (como se tem pensado amiúde) um inimigo dos fins e dos propósitos claros, únicos e distintos”. O que não aceita “é a direção particular escolhida pelo cristianismo”, sua pretensão de verdade única (NEHAMAS, A. *La Vida como literatura*, p. 69).

ração que ocorrem no organismo e os que ocorrem em uma coletividade; e que propiciam o desenvolvimento ou decadência de um indivíduo, casta, povo ou cultura<sup>18</sup>. O indivíduo, nesse sentido, não é considerado senão em relação ao todo, seja esse todo: ele mesmo, a humanidade ou, em última instância, a vida – e não seria o caso de se universalizar essa excepcionalidade como norma, caso em que, evidentemente, não seria mais exceção. Por isso mesmo, a ética nietzscheana, como ele amiúde salienta: “dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista” (KSA-XII:7[6] 1886-7). Não uma hierarquia de indivíduos, classes ou pátrias, portanto, mas de *tipos: ascendente e decadente*, que bem podem, aliás, coexistir em uma mesma pessoa, de acordo com um maior ou menor estado de plenificação de instintos. E é também por isso, concluindo, que a criação e coexistência do indivíduo em meio ao rebanho não deve ser pressupor não uma, mas várias morais:

O sentido do rebanho deve imperar no rebanho, — mas não deve ultrapassá-lo; os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os “animais de rapina” etc. (KSA-XII:7[6] 1886-7).

---

18 Tal analogia justifica-se porque vida, humanidade, cultura etc. são perpassados pelo *quantum* de força comum da *vontade de poder*. No indivíduo, há que se pensar uma humanidade (KSA-XI:26[231], 1885; CI-IX§33, 81-2; GM-II§10,61;§11,65). Cf. também: FREZZATTI Jr., W. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche, pp. 115-135. A tese do autor é a de que há em Nietzsche uma forte analogia entre os processos culturais e biológicos, tendo como ponto em comum os “impulsos ou forças: igualmente ao organismo humano, a cultura é expressão de forças que lutam entre si por mais potência” (p.120). Tal analogia teria suas raízes na correlação entre ontologia e filogenia proposta pelo biólogo Ernst Haeckel, com a tese de que “a ontologia repete a filogenia”, ou seja, “em seu desenvolvimento individual, um ser vivo repete o desenvolvimento evolutivo de sua própria espécie” – lei que em Nietzsche (GB/BM§264) é transportada para o campo cultural (Cf. HAECKEL, E.H. *Les merveilles de la vie – Etudes de philosophie biologique*, p.299-312, *apud* FREZZATTI Jr., W. *Op.cit.*, p.121).

Em *Ecce homo* (“Por que escrevo livros tão bons”), e antes disso, em alguns fragmentos de 1885 e 1886, Nietzsche associa a necessidade de ser mal entendido a certa fidelidade a si mesmo, isto é, à própria individualidade. Toda compreensão seria uma forma velada de imposição de uma igualdade, e ser compreendido corresponderia a ser ofendido. Em certo sentido, essa compreensão viria a implicar que indivíduos não podem *compreender-se* enquanto indivíduos – embora possam *interpretar-se* –, senão enquanto seres de linguagem; ou seja: enquanto seres sociais, de rebanho, por assim dizer, mansos, que já não pastam soltos, nos campos. Se assim for, o indivíduo deve sempre permanecer um *incompreendido*: “Parece-me que é melhor ser mal-entendido do que não ser entendido: há algo que ofende nisso, a saber, ser entendido. Ser entendido? Vocês não sabem o que isso significa? – *Comprendre c’est égaler*” (KSA-XI:35[76] 1885)<sup>19</sup>.

## REFERÊNCIAS

COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.). *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal* (GB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O anticristo - Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo:

<sup>19</sup> A tradução desta passagem é de André Luís M. Garcia, com revisão de O. Giacóia Jr. Cf. STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, p. 138.

Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Gaia ciência* (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral* (GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano* (MA/HH). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças* (MA-MS/HH-OS) / *O Andarilho e sua sombra* (MA-WS/HH-AS). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. In: *O Livro do filósofo* (LF). Trad. Rubens E. F. Farias. 6ª ed. São Paulo: Centauro, 2005. p. 65-78.

## **OUTRAS REFERÊNCIAS**

DERRIDA, Jacques. *Esposas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo; Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.

FREZZATI Jr., Wilson A. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. In: *Tempo da Ciência*, v.11, n. 22, 2004. pp.115-135.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche – La vida como literatura*. Trad. esp. Ramón J. García. Madrid: Turner, 2002.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. André Luis M. Garcia; Oswaldo Giacóia Jr. et. al. Petrópolis: Vozes, 2013.