

**UNIVERSIDADE DO OESTE DO PARANÁ / *CAMPUS* DE TOLEDO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCHS**  
**PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU SENSU* EM FILOSOFIA – NÍVEL**  
**MESTRADO**

**FERNANDO DE SÁ MOREIRA**

***ETHOS* E *PATHOS* EM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE**  
**VIDA, VONTADE E ASCETISMO**

**TOLEDO**  
**2011**

**FERNANDO DE SÁ MOREIRA**

***ETHOS E PATHOS* EM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE  
VIDA, VONTADE E ASCETISMO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* Toledo, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

**TOLEDO, 2011**

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária  
UNIOESTE/Campus de Toledo.  
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

M838e      Moreira, Fernando de Sá  
              Ethos e Pathos em Schopenhauer e Nietzsche : vida,  
              vontade e ascetismo / Fernando de Sá Moreira. -- Toledo, PR :  
              [s. n.], 2011.  
              169 f.

              Orientador: Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.  
              Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade  
              Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de  
              Ciências Humanas e Sociais.

              1. Filosofia alemã 2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 3.  
              Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 4. Ethos 5. Pathos  
              (Retórica) 6. Ascetismo 7. Ética 8. Cosmologia I.Frezzatti Jr.,  
              Wilson Antonio, Or. II. T.

CDD 20. ed. 193

**FERNANDO DE SÁ MOREIRA**

***ETHOS E PATHOS EM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE***  
**VIDA, VONTADE E ASCETISMO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* Toledo, como requisito para obtenção do título de Mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. – Unioeste (Orientador)

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate – Unioeste

Prof. Dr<sup>a</sup>. Vânia Dutra de Azeredo – PUC-Campinas

**TOLEDO, 1º DE AGOSTO DE 2011**

*a Mariele*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço especialmente às seguintes pessoas e instituições: à Capes, pelo apoio financeiro durante o primeiro ano de execução desta pesquisa; ao programa de Mestrado em Filosofia da Unioeste; a Wilson Frezzatti, pela dedicada orientação; a minha mãe, Luiza, meu irmão José Daniel e minha cunhada Gisele, pelo constante apoio e incentivo; a minha sobrinha Anna Luiza, que ainda está por vir; a Rodrigo Gonzatto e Gustavo Coelho, pela amizade incomparável; a Wanderleia Bressan e família, pelos momentos de descontração; à secretária e à ex-secretária do Mestrado em Filosofia da Unioeste, Natália e Maria, pelos sorrisos e disposição; a Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, que participou da banca de qualificação deste trabalho, pelas contribuições que forneceu naquela ocasião; também agradeço a Vânia Dutra de Azeredo e Alberto Marcos Onate por participarem da banca de defesa deste trabalho e pelas inúmeras contribuições. Enfim, a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para que essa pesquisa pudesse chegar a seu termo, meus mais sinceros agradecimentos.

*ríamos*

*fazendo das lágrimas*

*rimas*

**Rodrigo Gonzatto**

## RESUMO

Esta dissertação investiga a concepção de ascetismo nos filósofos alemães, Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche. Considerando que não há uma linguagem precisa para mediar estas duas filosofias, aplicamos os conceitos de *pathos* e *ethos* para criar o diálogo entre os dois filósofos alemães, o que nos permite investigar como esses conceitos aparecem nas partes cosmológicas e éticas das suas teorias. Na filosofia nietzschiana, concentramos nossas pesquisas no seu terceiro período, principalmente os livros *Genealogia da moral, Além de bem e mal* e *O anticristo*. Em relação às obras schopenhauerianas, utilizamos principalmente os dois volumes de *O mundo como vontade e representação*. Nossa conclusão é que, na doutrina schopenhaueriana, a efetividade cosmológica (*Wirklichkeit*) é *pathos*, mas a realidade metafísica (*Realität*) é *ethos*. Assim, o ascetismo é um *pathos sui generis* em Schopenhauer: quando a vontade extraordinariamente faz uma viragem, ou seja, faz a negação da vontade, ela não se torna um nada absoluto, mas se torna um nada relativo, um *pathos* negativo. O mesmo não acontece em Nietzsche. Para o filósofo da vontade de potência, a vontade jamais nega a si mesma. Toda efetividade é sempre *pathos* e não há *ethos* algum: o mundo é sempre *pathos*, em todos os seus aspectos. O ascetismo é um caso ordinário da vontade de potência (*Wille zur Macht*) e o *pathos* ascético é apenas uma estratégia de uma forma de vida para conservar-se na existência.

Palavras-chave: Schopenhauer, Nietzsche, *pathos*, *ethos*, ética, ascetismo, cosmologia.



## ABSTRACT

This dissertation investigates the conception of asceticism on two German philosophers, Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. Whereas there isn't a precise language to mediate this two philosophies, we apply the concepts of *pathos* and *ethos* to make a dialog between the German philosophers, which allow us to investigate how these concepts appear in the cosmological and ethical parts of their theories. Especially in the Nietzsche's philosophy, we concentrate the researches on his third period. We use mainly the books *Genealogy of Moral, Beyond Good and Evil* and *The Antichrist*. About Schopenhauer's books, we use mainly the two volumes of *The World as Will and Representation*. Our conclusion is that, on Schopenhauer's doctrine, the cosmological effectiveness (*Wirklichkeit*) is *pathos*, but the metaphysical reality (*Realität*) is *ethos*. Therefore the asceticism is a *sui generis pathos* on Schopenhauer: when the will extraordinarily makes a turn, it makes the negation of the will, it does not become an absolute nothing. It become a relative nothing, a negative *pathos*. The same does not occur to Nietzsche. According to the philosopher of the will to power, the will never negates itself. All the effectiveness is always *pathos* and there is no *ethos*: the world is always *pathos*, in all aspects. The asceticism is an ordinary case of the will to power (*Wille zur Macht*) and the ascetic *pathos* is merely a strategy of a form of life to conserve itself in existence.

Keywords: Schopenhauer, Nietzsche, *pathos*, *ethos*, ethics, asceticism, cosmology.

## CONVENÇÃO PARA REFERÊNCIAS ÀS OBRAS DE SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

- *Para os textos de Schopenhauer:*

Adotamos a convenção estabelecida pela *Revista Voluntas* para as referências às obras de Schopenhauer, acrescida de sigla atribuída por nós à *Sobre a visão e as cores*.

**SG/PR** – *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente) – 1813/47;

**SF/VC** – *Über das sehen und die Farben* (Sobre a visão e as cores) – 1816/54;

**WWV/MVR** – *Die Welt als Wille und Vorstellung* (O mundo como vontade e representação) – 1819/44/59;

**KK/CK** – *Kritik der kantischen Philosophie* (Crítica da filosofia kantiana);

**N/N** – *Über den Willen in der Natur* (Sobre a vontade na natureza) – 1839/54;

**E/E** – *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Os dois problemas fundamentais da ética) – 1841/59;

**F/L** – *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (Sobre a liberdade da vontade humana) – 1839;

**M/M** – *Über die Grundlage der Moral* (Sobre o fundamento da moral) – 1840;

**P/P** – *Parerga und Paralipomena* (Parerga e Paralipomena) – 1851;

**HN/MP** – *Der Handschriftliche Nachlass* (Manuscritos Póstumos);

**SW** – *Schopenhauers Sämtliche Werke*.

Nas citações o número arábico indicará o aforismo, parágrafo ou seção, conforme numeração apresentada pelo próprio autor; no caso de WWV/MVR, o número romano indicará o tomo (I ou II); no caso de P/P, segue-se à sigla o nome do opúsculo; no caso de N/N, segue-se à sigla o nome do capítulo.

- *Para os textos de Nietzsche:*

Adotamos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras e cartas completas do filósofo. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, conforme convenção já estabelecida na revista *Cadernos Nietzsche*, para facilitar a leitura das referências.

**GT/NT** – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia) – 1872;

**CV/CP** – *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios para cinco livros não escritos) – 1872;

**PHG/FT** – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na época trágica dos gregos) – 1873;

**WL/VM** – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral) – 1873;

**SE/Co. Ext. III** – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador) – 1874;

**MAI/HHI** – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 1)* (Humano, demasiado humano – vol.1) – 1878;

**M/A** – *Morgenröte* (Aurora) – 1880/81;

**FW/GC** – *Die fröhliche Wissenschaft* (Gaia ciência) – 1881/82 e 86;

**Za/ZA** – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra) – 1883/85;

**JGB/BM** – *Jenseits von Gut und Böse* (Além de bem e mal) – 1885/86;

**GM/GM** – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral) – 1887;

**WA/CW** – *Der Fall Wagner* (O caso Wagner) – 1888;

**GD/CI** – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos) – 1888;

**NW/NW** – *Nietzsche contra Wagner* (Nietzsche contra Wagner) – 1888;

**AC/AC** – *Der Antichrist* (O Anticristo) – 1888;

**EH/EH** – *Ecce Homo* – 1888;

**KSB** – *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe – Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (Edição das cartas completas de Nietzsche).

Nas citações, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de Za/ZA, o nome indicará o título do discurso; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à qual dissertação refere-se; em GD/CI e EH/EH, seguem-se à sigla o nome do capítulo; no caso de GT/NT, a sigla TA indicará quando se tratar da “Tentativa de autocrítica”. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indica a parte do texto. Em todos os casos, quando a referência for ao prólogo de alguma obra, que

geralmente possui numerações de aforismos independentes do restante das obras, a letra P antecederá o número do aforismo. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos indicam o número do caderno e o fragmento póstumo, seguido do período de elaboração, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA). As referências às cartas de Nietzsche são feitas por meio da sigla KSB, seguido do número do volume em algarismos arábicos e o número da página.

Tanto nas obras de Schopenhauer quanto nas obras de Nietzsche eventualmente adicionamos o número da página da citação para facilitar a localização das passagens. A paginação corresponde às das traduções brasileiras ou portuguesas que julgamos mais adequada em cada caso. Nossas traduções preferenciais estão indicadas em nossas referências bibliográficas pela sigla da obra original em negrito depois da referência do texto escolhido. Procuramos sempre que possível comparar as traduções com o original ou outras línguas. Quando, eventualmente, não concordamos com alguma opção da tradução consultada, alteramos o texto e indicamos na referência da citação que ele foi modificado. A tradução dos demais textos estrangeiros é de nossa responsabilidade.

## SUMÁRIO

Convenção para referências às obras de Schopenhauer e Nietzsche.....	7
<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>1 As figuras schopenhauerianas na <i>Genealogia da moral</i>.....</b>	<b>22</b>
1.1 O artista e o gênio.....	23
1.2 O filósofo e a verdadeira filosofia.....	40
1.3 O sacerdote religioso e o sacerdote ascético.....	51
<b>2 Vontade de vida e vontade de potência.....</b>	<b>62</b>
2.1 A crítica de Nietzsche aos conceitos de razão e de vontade.....	65
2.2 A metafísica imanente de Schopenhauer.....	72
2.3 Vida e vontade em Schopenhauer.....	79
2.4 A cosmologia da vontade de potência.....	93
<b>3 <i>Ethos, pathos</i> e ascetismo.....</b>	<b>114</b>
3.1 <i>Ethos</i> como caráter em Schopenhauer: a compaixão enquanto afirmação de si.....	116
3.2 A genealogia da moral: Nietzsche contra a moral da compaixão.....	126
3.3 O <i>pathos</i> e o <i>ethos</i> no asceta.....	141
<b>Conclusão.....</b>	<b>156</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>164</b>

## INTRODUÇÃO

Depois da publicação de *Parerga e Paralipomena*, em 1851, Arthur Schopenhauer tornou-se um filósofo muito conhecido e influente na Alemanha da segunda metade do século XIX. Entre seus admiradores estava um jovem estudante de filologia chamado Friedrich Wilhelm Nietzsche. Nietzsche encontrou e adquiriu os dois tomos de *O mundo como vontade e representação* em um antiquário da cidade de Leipzig em outubro de 1865. A partir de então, entre meados das décadas de 1860 e 1870, Nietzsche foi um ávido e entusiasmado leitor da filosofia schopenhaueriana. Neste mesmo período, firmou amizade com o músico Richard Wagner, outro admirador de Schopenhauer. Os dois encontravam-se frequentemente para discutir questões relativas ao filósofo da vontade de vida<sup>1</sup>. É difícil precisar a importância de Schopenhauer para o desenvolvimento do pensamento do jovem Nietzsche, mas o encontro com *O mundo como vontade e representação* parece ter marcado sensivelmente o início da sua produção intelectual. A descoberta do pensamento schopenhaueriano coincide, justamente, com as primeiras notas e apontamentos propriamente filosóficos do jovem filósofo.

Para além da relação puramente teórica, Nietzsche aparentemente tentou levar ao extremo uma *vivência* da filosofia schopenhaueriana. O biógrafo Rüdiger Safranski chega a relatar experiências “ascéticas” às quais Nietzsche teria se submetido nesse período: “Nietzsche obriga-se a ir para cama sempre às duas da madrugada por catorze dias

---

<sup>1</sup> O músico Richard Wagner entrou em contato com a filosofia schopenhaueriana em 1854, por intermédio do poeta Jörg Herwegh. Todavia, mesmo que tenha tido contato com *O mundo como vontade e representação* quando Schopenhauer ainda estava vivo, Wagner nunca chegou a encontrar pessoalmente o filósofo. A relação entre ambos limitou-se a apenas algumas correspondências: Wagner enviou ao filósofo uma cópia com dedicatória do texto de *O anel dos nibelungos* em dezembro de 1854, pelo que recebeu os agradecimentos apenas indiretamente em 1855, por meio de um conhecido em comum; em 1858, Wagner enviou ao filósofo uma cópia de *Tristão e Isolda*, porém nunca foi respondido. Ao que tudo indica, Schopenhauer não apreciou o material que lhe fora enviado, tendo registrado comentários sarcásticos em sua cópia de *O anel dos nibelungos*. Wagner, no entanto, permaneceu admirador e divulgador da filosofia schopenhaueriana até sua morte (cf. CARTWRIGHT, 2005, p. 179-180). Segundo Barboza (1997, p. 28), Wagner também teria participado de um projeto para a criação de uma cátedra de filosofia schopenhaueriana na Universidade de Zurique, em 1856. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche faz referência ao encontro de Wagner com a filosofia schopenhaueriana por meio de Herwegh (cf. GM/GM III, §5).

consecutivos, e levantar-se às seis da manhã. Impõe-se uma dieta severa, cria seu próprio mosteiro e nele vive como asceta” (2005, p. 38).

É comum interpretar a obra *O nascimento da tragédia* a partir dessa aparente adesão ao pensamento schopenhaueriano. Uma aparente influência do filósofo da vontade de vida seria marcante em todo o primeiro período de Nietzsche<sup>2</sup>. De fato, a presença de citações e termos caros à filosofia schopenhaueriana em obras como *A filosofia na época trágica dos gregos* indicam uma aproximação teórica razoável. No entanto, seria um erro considerar que Nietzsche teria apenas absorvido as considerações de Schopenhauer, sem modificá-las. Desde esse primeiro momento, Nietzsche delineia uma concepção filosófica original. Mesmo em obras como *O nascimento da tragédia* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o filósofo da vontade de potência desenvolve um pensamento próprio sobre os temas que aborda. Em outras palavras, apesar da proximidade temporal e espacial dos dois filósofos, apesar também de aproximações teóricas entre ambos, eles possuem entre si profundas rupturas. Tais rupturas aparecem já no primeiro período e tornam-se mais flagrantes no terceiro período, quando Schopenhauer será caracterizado por Nietzsche como o “filósofo da *décadence*” (cf. WA/CW §4).

Encontramos, certamente, diversos paralelos entre os pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche. Ambos, por exemplo, valorizam as vivências e delegam à razão um papel meramente instrumental; mas, em relação a outros aspectos, encontramos diversas dissonâncias; por exemplo, enquanto Schopenhauer estabelece uma moral da compaixão, Nietzsche critica profundamente as concepções morais – principalmente, a moral da compaixão. Enquanto Schopenhauer trabalha fundamentalmente com conceitos de essência una, multiplicidade como ilusão e imutabilidade, Nietzsche, por sua vez, trabalha com a infinita multiplicidade, unidade como convenção e eterna mudança. Porém, se, no primeiro período de Nietzsche, a sua relação com Schopenhauer possui, de maneira geral, um tom aprovativo, o filósofo da vontade de potência parece gradativamente mais distante do filósofo de Frankfurt nos períodos posteriores. E, mesmo no interior das primeiras obras nietzschianas, é possível encontrar divergências com relação ao pensamento schopenhaueriano, como, por exemplo, o caráter próprio da arte e a cognoscibilidade da coisa-em-si.

<sup>2</sup> Seguimos neste ponto alguns comentadores, como MARTON (1990, p. 23-27) e PASCHOAL (2003, p. 29-39), que dividem a obra de Nietzsche em três períodos. O primeiro período, usualmente chamado de *pessimismo romântico*, tem início em 1870 e estende-se até 1876; destacamos deste período as obras *O nascimento da tragédia* e *Schopenhauer como educador*. O segundo período, chamado de *positivismo cético*, inicia-se em 1876, com *Humano, demasiado humano I e II*, até 1882, com as quatro primeiras partes de *Gaia ciência*. O terceiro período, chamado de *reconstrução da obra*, inicia com a publicação de *Assim falou Zaratustra* (1882) e encerra com a crise mental que determina o fim da produção intelectual de Nietzsche, no início de 1889.

Iniciar uma investigação sobre a relação entre Nietzsche e Schopenhauer é, portanto, um empreendimento complexo. A proximidade existente entre os pensadores, somada ao estilo nietzschiano, em certos momentos extremamente ácido contra Schopenhauer, em outros muito vago quanto aos alvos de suas críticas, tornam complicada uma pesquisa desse tipo. Por outro lado, não é difícil enxergar muitas proximidades entre ambos os filósofos, assim como o fato de Nietzsche colocar Schopenhauer frequentemente como seu interlocutor privilegiado. Encontramos, por exemplo, em *Schopenhauer como educador* muitos elogios ao pensador de Frankfurt. Por outro lado, textos como *Humano, demasiado humano* e *Genealogia da moral* possuem um tom “antisschopenhaueriano” (cf. MAI/HHI P §1 e GM/GM P §5). Como outro fator decisivo, deve-se considerar também a complexidade da filosofia de Schopenhauer. Não só as múltiplas interpretações possíveis da filosofia nietzschiana, mas também as múltiplas possibilidades de interpretação de Schopenhauer tornam árduo o trabalho de relacionar ambas as doutrinas<sup>3</sup>.

Encontramos muitas referências ao filósofo da vontade de vida em artigos ou livros sobre Nietzsche. A maior parte delas está direcionada a comparações ou apontamentos com o primeiro período de produção intelectual de Nietzsche, principalmente à obra *O nascimento da tragédia*. As obras do último Nietzsche, por seu turno, são ricas em referências a outros pensadores além de Schopenhauer, como Kant, Spinoza e La Rochefoucauld. Os comentadores de sua filosofia naturalmente acompanham essa tendência, aumentando o número de referências a esses outros filósofos em artigos e livros sobre o último Nietzsche. No entanto, não encontramos muitos trabalhos de comentadores que promovam uma análise pormenorizada da relação entre Schopenhauer e o último Nietzsche. Mas, quando analisamos a obra nietzschiana, podemos constatar que a quantidade de apontamentos a termos relacionados a Schopenhauer tem poucas oscilações em seus diversos períodos. Ou seja, embora Nietzsche amplie e diversifique os filósofos que passam por seu crivo, o filósofo da vontade de vida permanece como uma referência forte em seu trabalho.

<sup>3</sup> Neste ponto discordamos de Simmel, quando afirma: “Schopenhauer é um escritor completamente claro. Sua maneira de pensar e seu estilo tornam impossível que surja uma ‘interpretação original’ de sua doutrina para modificar a tida por válida até agora” (2005, p. 9). Esse comentário parece basear-se no fato de Schopenhauer ter exposto suas teorias com uma escrita de estilo claro e nas advertências do próprio autor de que sua obra seria fruto de um “pensamento único” e de que o núcleo de seu sistema permaneceu inalterado durante toda a sua vida. No entanto, acreditamos que essa interpretação é limítrofe, pois tende a cercear o estudo mais pormenorizado do conjunto das obras do filósofo, assim como ignora a possibilidade de novas interpretações de seu pensamento. Nesse sentido, alinhamo-nos a Brandão e Cacciola, que afirmam a necessidade de maior cuidado na interpretação de Schopenhauer. Como afirma Brandão (2002, p. 256): “Entender as contradições de seus textos no conjunto (onde à claridade local opõe-se uma enorme obscuridade global, [...] nem sempre escrever claramente, como afirmou o próprio Schopenhauer, implica clareza de ideias) requer a paciência de ruminar seus escritos”. No mesmo sentido, pode ser compreendido parte do esforço interpretativo de Cacciola, pois dedica o livro *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* a rebater a interpretação consagrada da metafísica schopenhaueriana como um retorno a um dogmatismo pré-kantiano.



Diante desse cenário, propomo-nos a investigar um ponto que acreditamos ser fundamental para ambos os filósofos alemães: a relação entre os conceitos de *ethos* e *pathos* nos campos moral e ascético. Trata-se de investigar como o conceito de afirmação e, principalmente, o conceito de negação da vontade aparecem em Schopenhauer, como aparecem em Nietzsche e a relação entre ambos a partir da crítica de Nietzsche a Schopenhauer. Pretendemos expor como cada filósofo constrói e justifica a relação entre os conceitos propostos, clarificando seus mecanismos e expondo seus critérios de interpretação.<sup>4</sup>

Tomamos os termos gregos *pathos* e *ethos* de empréstimo de um aforismo de Nietzsche, que optamos por reproduzir aqui para melhor clarificação:

*Olhando para trás.* – Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós, um *ethos*, não um *pathos* – falando e distinguindo como os gregos. Algumas notas de música me trouxeram hoje à lembrança um inverno, uma casa e uma vida bastante retirada, e também o sentimento que então me habitava: eu acreditava poder viver assim para sempre. Mas agora vejo que tudo era *pathos* e paixão, algo semelhante a essa música dolorosamente animada e segura do consolo – algo que não se pode ter durante anos ou eternidades: assim nos tornaríamos demasiado “etéreos” para este planeta. (FW/GC §317)

Tal como atribuímos neste trabalho, o significado de *pathos* equivale a paixão, afeto, sentimento, impulso. Ou seja, um *pathos* é um elemento impermanente, ao mesmo tempo passivo e ativo, que faz parte do agir humano<sup>5</sup>. *Ethos* indica um elemento que, de algum modo, está envolvido com a ação do homem, mas, diferente do *pathos*, é fixo e universal. A fixidez e universalidade do *ethos* é o que normalmente, na história da filosofia, permite a fundamentação de uma ética<sup>6</sup>. Quanto ao *pathos*, é muitas vezes considerado como um

<sup>4</sup> O início desta pesquisa teve como primeira motivação uma hipótese levantada pelo professor Dr. Oswaldo Giacoia Junior, durante uma aula ministrada no curso de mestrado em Filosofia da Unioeste no dia 24 de abril de 2008. Na ocasião, Giacoia conjecturou a possibilidade da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, de Nietzsche, objetivar a polêmica direta com a teoria da negação da vontade de Schopenhauer. A hipótese soou-nos bastante plausível, pois, de fato, o texto em questão desenvolve-se a partir de figuras aparentemente coincidentes com as principais figuras da filosofia schopenhaueriana.

<sup>5</sup> É interessante notar que o termo *pathos* é largamente empregado por Nietzsche durante toda a sua produção intelectual, sobretudo nos fragmentos póstumos. Com muita frequência, o filósofo fala de *pathe* específicos, utilizando adjetivos ou expressões genitivas, tais como: *pathos* wagneriano (*Wagnerische Pathos*), *pathos* niilista (*Niilisten-Pathos*), *pathos* reativo (*reaktive Pathos*), *pathos* da verdade (*Pathos der Wahrheit*), *pathos* da música (*Pathos der Musik*), *pathos* filosófico (*philosophische Pathos*), *pathos* da distância (*Pathos der Distanz*), *pathos* trágico (*tragische Pathos*) etc. Embora existam todas diversas manifestações específicas de *pathos* em Nietzsche, cada qual servindo para um propósito teórico específico, não existem entre elas diferenças essenciais, todas podem ser compreendidas a partir do conceito de vontade de potência, o elemento mais profundo com o qual Nietzsche pretende interpretar a efetividade (cf. fragmento póstumo 14[79] da primavera de 1888).

<sup>6</sup> Com efeito, o termo ética vem do grego *ethike* (ἠθικη) que por sua vez deriva do termo *ethos*, cuja inscrição no grego antigo se dá de duas formas diferentes, com *eta* (ἠθος, por vezes transcrito como *êthos*) e com *epsilon* (εθος, por vezes transcrito como *éthos*). O *ethos* (εθος) com epsilon é usado para designar os hábitos de um indivíduo, ou melhor, a constância do comportamento de um indivíduo. O *ethos* com *eta* (ἠθος) significa a morada, covil ou abrigo dos homens ou dos animais na linguagem cotidiana dos gregos, mas passa a significar também metaforicamente o conjunto dos costumes de um grupo social ou a “morada” da ação do

elemento a ser controlado no agir propriamente ético pelo *ethos*. Todo o agir humano, a princípio, poderia ser interpretado a partir destes conceitos. O mesmo valeria para o agir ascético, mesmo que, à primeira vista, o asceta possuía características únicas frente à maioria dos homens. É justamente esta dificuldade interpretativa que nos interessa, pois, para ambos os filósofos, é uma tarefa fundamental compreender como é possível a existência de um indivíduo que promova uma negação da vontade ou da vida. Os conceitos fundamentais do pensamento de cada um dos pensadores, vontade de vida (*Wille zum Leben*) e vontade de potência (*Wille zur Macht*)<sup>7</sup>, apontam para explicações de mundo que *parecem* propor a impossibilidade da existência de um asceta. No entanto, conscientes desse aparente paradoxo, ambos pretendem demonstrar como suas teorias são adequadas também para a explicação dessa figura. No caso específico de Nietzsche, acrescenta-se, à tentativa de interpretação do ascetismo, uma tentativa de refutação da teoria soteriológica de Schopenhauer.

Segundo nossa hipótese, a teoria schopenhaueriana da negação da vontade não pode ser entendida como uma *anulação* da vontade de vida, mas como uma *inversão*. Todavia, Nietzsche teria pensado na negação da vontade em Schopenhauer como uma *anulação*. Esse modo de interpretação da filosofia schopenhaueriana o teria conduzido a criticar duramente o seu antecessor como um *décadent*, um negador da vida. O modo que Nietzsche opta por

---

homem em seu meio ou, ainda, a natureza própria de um indivíduo ou grupo social (cf. LIMA VAZ, 2009, p. 12-13). É precisamente o *ethos* com o qual privilegiamos em nossas considerações sobre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, i.e., o *ethos* enquanto natureza própria e essência do ser e agir humanos. É importante ressaltar desde já que não há interpretação única do que consiste propriamente essa natureza interior do homem e quais as suas possibilidades e característica, nem nos dias atuais nem mesmo na Grécia antiga (a esse respeito, é bastante elucidativo o debate levantado por Spinelli sobre os diversos usos de εθος e ηθος na antiguidade, cf. SPINELLI, 2009). Como se vê, nesta dissertação, optamos por interpretar o *ethos* como um elemento imutável, apesar de essa interpretação não ser absolutamente exigida pelo termo em questão, ou seja, é possível pensar a construção ou desenvolvimento de um *ethos*. Nós, no entretanto, para que possamos cumprir com os objetivos desses trabalhos, atribuímos fixidez à noção de *ethos*, pois, segundo defendemos, essa é a postura de Schopenhauer (como mostramos no capítulo três) e também a de Nietzsche com relação a esse termo (como sugere a passagem citada de *Gaia ciência*). Com isso, queremos ressaltar que outras significações podem ser atribuídas ao termo *ethos*, cujo sentido na história da filosofia nunca foi unívoco. Não requeremos, pois, qualquer superioridade a nossa opção teórica para o termo *ethos*, mas, isto sim, queremos usá-lo como uma ferramenta que auxilie na compreensão e confronto dos dois filósofos em questão.

<sup>7</sup> Optamos por traduzir a expressão schopenhaueriana *Wille zum Leben* por “vontade de vida”, evitando, portanto, verter a expressão para “vontade de viver”, como foi a opção de M. F. Sá Correia. Em alemão, a palavra *Leben* (vida) é a substantivação do verbo *leben* (viver), portanto, acreditamos ser mais fiéis ao texto do filósofo ao manter a expressão com o substantivo “vida”. Evitamos também, como optou o tradutor Barboza, assinalar a diferença entre a vontade empírica e a vontade metafísica por meio da grafia da letra inicial maiúscula ou minúscula (“vontade” e “Vontade”). Contudo, observe-se, se optamos por grafar “vontade” sempre com a inicial minúscula, não significa que acreditamos que ela possua sempre o mesmo significado no texto de Schopenhauer. Concordamos com Barboza quando este afirma que o termo *Wille* é empregado por Schopenhauer com, ao menos, os dois sentidos designados. No entanto, acreditamos que a forma de indicação escolhida por Barboza obscurece as alternativas de interpretação do texto do filósofo. Preferimos indicar a distinção entre os diferentes sentidos de *Wille* qualificando o termo como “empírica” ou “metafísica”, sempre que julgarmos necessário. Por sua vez, optamos por traduzir a expressão nietzschiana *Wille zur Macht* por “vontade de potência”. Pretendemos evitar o deslocamento da expressão demasiadamente para o campo da política, o que poderia ficar sugerido pela tradução “vontade de poder”.

interpretar o ascetismo, segundo sustentamos, exclui a possibilidade de se pensar uma verdadeira e absoluta negação da vontade em seus componentes mais elementares, tal como acontece em Schopenhauer. O asceta não é composto por uma vontade que se anula ou que se inverte, mas por uma estrutura de impulsos que, como uma estratégia de luta por mais potência, busca o próprio enfraquecimento, o aquietamento. Em todo caso, a crítica nietzschiana pressupõe uma mudança fundamental no eixo articulador da interpretação em relação à interpretação schopenhaueriana. Ainda segundo nossas hipóteses, existem diferenças fundamentais entre os conceitos de vontade de vida e vontade de potência que ficam, muitas vezes, obscurecidas pela proximidade terminológica das expressões. Indispensável, portanto, para conduzir nossas pesquisas a bom termo, é compreender os meandros da crítica nietzschiana a Schopenhauer, sobretudo a partir das mudanças na conceitualização da vontade.

Pretendemos utilizar os conceitos de *ethos* e *pathos* para gerar uma terminologia comum que nos permita analisar e comparar as doutrinas dos dois pensadores. Como é sabido, a obra do último Nietzsche não é compatível terminologicamente com a filosofia schopenhaueriana. A maior parte dos termos e conceitos empregados não tem paralelo claro nos textos de Schopenhauer, tal como acontece com as produções do jovem Nietzsche. Por isso, sentimos a necessidade de estabelecer esses dois termos, *ethos* e *pathos*, como elementos de mediação, sem os quais, a tarefa que nos propomos talvez não pudesse ser concluída satisfatoriamente.

Para conduzir uma pesquisa como a que pretendemos, poder-se-ia fundamentar-se na relação “pessoal” entre ambos os filósofos. Mesmo que Schopenhauer e Nietzsche nunca tenham se encontrado pessoalmente, nem se comunicado por qualquer outro meio, o modo como Nietzsche encara a filosofia schopenhaueriana entre as décadas de 1860 e 1870 indica que as biografias de ambos os filósofos são campos férteis de pesquisa. Copleston, por exemplo, parece privilegiar esse tipo de abordagem quando desenvolve o confronto entre os dois filósofos. O comentador chega a afirmar que, se Nietzsche tivesse conhecido Schopenhauer pessoalmente, ficaria desapontado com o filósofo da vontade de vida; também acusa Nietzsche de não ter compreendido a personalidade e as incoerências entre a vida e o pensamento de Schopenhauer (cf. COPLESTON, 1979, p. 201-226)<sup>8</sup>. O próprio Nietzsche

---

<sup>8</sup> Críticas como a de Copleston, de que haveria fortes contradições entre a vida e a doutrina de Schopenhauer, são comuns desde o surgimento das primeiras biografias do filósofo, ainda na segunda metade do século XIX, até hoje (cf. WEISSMANN, 1980, p. 121-136, 159-166). No entanto, o próprio Nietzsche recusa-se a esse tipo de interpretação. Para o filósofo da vontade de potência, é impossível uma verdadeira contradição entre a vida e o pensamento de um grande filósofo: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda

parece indicar esse como um caminho possível, pois parece não encontrar contradições essenciais entre as obras e a vida de Schopenhauer; pelo contrário, parece indicar a própria doutrina do filósofo como expressão de seu caráter (cf. SE/Co. Ext III §2, GM/GM III §6-8).

Uma abordagem da relação entre Schopenhauer e Nietzsche que se pretenda absolutamente radical, biográfica e teoricamente, deveria, todavia, ser ainda mais abrangente. Brandão (2002, p. 254) chega a afirmar: “Uma comparação levada a termo entre os dois filósofos [Schopenhauer e Nietzsche] exigiria, a meu ver, a intermediação do pensamento de Wagner”. Entendemos que a ressalva de Brandão é justa: uma comparação radical entre os dois filósofos não pode ser realizada sem o embate teórico e biográfico intermediado por Wagner, pois o músico parece ter sido de vital importância na construção da interpretação que Nietzsche promove da filosofia schopenhaueriana. Entretanto, em virtude da necessidade de desenvolver uma linha argumentativa consistente e concisa, não é nossa pretensão fazer tal análise radical, pois transporia os limites de nosso objeto de trabalho. Limitamo-nos a promover o embate teórico de ambas as doutrinas dentro de campos teóricos determinados, levantando elementos biográficos apenas quando e na medida em que forem indispensáveis ou ilustrativos.

Pelo mesmo motivo, evitaremos cair em questões tais como “Nietzsche era schopenhaueriano?”. Entendemos que esse tipo de questionamento é extremamente problemático, pois antes de tudo seria necessário responder a uma questão mais fundamental: “o que significa ser schopenhaueriano?”. E, para responder tal questão, seria necessário estabelecer um critério de referência justo. Nem Nietzsche nem Schopenhauer possuem um conceito claro do que poderia ser “schopenhaueriano”, de modo que qualquer delimitação desse tipo seria um corte arbitrário em ambas as doutrinas. Ao promover uma delimitação arbitrária, poder-se-ia defender em igual medida a tese de que “Nietzsche era schopenhaueriano” e a tese de que “Nietzsche não era schopenhaueriano”.

Portanto, estabelecemos como metodologia de pesquisa a análise das obras de Nietzsche e de Schopenhauer, mapeamento e análise dos conceitos envolvidos e comparação entre os pensadores. Não obstante, entendemos que promover uma abordagem muito ampla seria uma tarefa imodesta para a presente dissertação. Ainda que se possa reconhecer a temática desta pesquisa em textos como *O nascimento da tragédia*<sup>9</sup>, a maneira como ela se

---

grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas [...]. No filósofo, [...], absolutamente nada é impessoal” (JGB/BM §6)

<sup>9</sup> Veja-se como sintomático o fato de já em *O nascimento da tragédia* Nietzsche falar de uma justificação estética da existência, assim como a interpretação da tragédia como um instrumento de intensificação da vida. Ambas as considerações já delinham um distanciamento das concepções estéticas e éticas de Schopenhauer.

transforma em textos de períodos posteriores de Nietzsche nos obriga a diminuir o foco de trabalho. Certamente, não poderíamos abordar todas as transformações conceituais em ambos os autores e na totalidade de suas obras. Tendo essas limitações em vista, elegemos como textos principais no início de nossa pesquisa as obras *Genealogia da moral*, de Nietzsche, e *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, posteriormente ampliando esse horizonte para outras obras como *Além de bem e mal*, *O anticristo* e *Sobre a vontade na natureza*.

Com essa delimitação pretendemos, num primeiro momento, respeitar a impossibilidade de uma pesquisa plenamente abrangente do tema no presente caso e, num segundo momento, contribuir para preencher a lacuna existente nas abordagens da relação Schopenhauer-Nietzsche, pois focamos o pensamento nietzschiano de maturidade. Acreditamos enriquecer a discussão na medida em que podemos tomar como terreno de nossa pesquisa aqueles que são considerados “conceitos propriamente nietzschianos”, sobretudo o conceito de vontade de potência<sup>10</sup>. Não obstante, também pretendemos desenvolver nossa pesquisa buscando sempre uma interpretação mais completa da obra de Schopenhauer, ultrapassando quando possível a pesquisa restrita ao primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*. Entendemos que renunciar ao restante da produção filosófica de Schopenhauer implicaria em deixar de lado diversos pontos de vista enriquecedores que são expostos apenas nos demais textos de sua autoria.

A escolha preferencial do texto *O mundo como vontade e representação* em Schopenhauer segue a indicação de seu autor. Ele considerava aquela como sua obra principal, pois todos os seus grandes temas teriam sua fundamentação sistematizada presente nela. Obras anteriores ao *O mundo como vontade e representação*, mais especificamente *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* e *Sobre a visão e as cores*, são consideradas *lato sensu* como “textos introdutórios” à obra principal<sup>11</sup>. É imprescindível para o completo desenvolvimento da pesquisa que tomemos a filosofia schopenhaueriana como um sistema orgânico, que interliga de forma inseparável teoria do conhecimento, ética, estética e metafísica; é preciso analisar o desenvolvimento de seu pensamento como uma totalidade. Em

<sup>10</sup> Os “conceitos propriamente nietzschianos” estão no fundamento da separação dos dois últimos períodos da produção filosófica de Nietzsche. Trata-se mais especificamente do desenvolvimento de uma linguagem própria. No texto *Tentativa de autocrítica*, publicado como prefácio à segunda edição de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aponta a ausência de uma linguagem própria como principal fator que atrelava seu pensamento a Wagner e Schopenhauer (cf. GT/NT TA §6); e, mesmo o segundo período de seu produção seria marcado pela ruptura com Schopenhauer e Wagner, careceria de uma linguagem apropriada para a expressão de seus pensamentos.

<sup>11</sup> Cf. SG/PR P, p. 25-27; E/E, Prólogo da primeira edição, p. 3; e WWV I/MVR I, prefácios às primeira e segunda edições, p. 19-38.

outras palavras, não podemos renunciar à leitura de *O mundo como vontade e representação*, ou ignorar sua importância no contexto das obras do filósofo. No entanto, não podemos também renunciar ao restante da obra de Schopenhauer. Se, por um lado, a fundamentação sistematizada está presente em uma obra, por outro lado, isso não determina que o completo desenvolvimento de todos os temas e pontos de vista possíveis estejam naquele texto. Desta forma, evitaremos negligenciar as demais obras, utilizando-as sempre que possível como complemento necessário.

A escolha da obra *Genealogia da moral* como texto privilegiado para iniciar o tratamento da questão desta dissertação parece-nos de justificação mais difícil e sutil. Para além do fato de pretendermos alicerçar a abordagem da pesquisa no terceiro período de Nietzsche, é preciso justificar por que, dentre tantas obras importantes do último período do pensador, destacamos a *Genealogia da moral*. Neste caso, optamos por seguir a orientação de Paschoal (cf. 2003, p. 53-55): segundo o pesquisador, ainda que a *Genealogia da moral* (1887) seja apontado pelo próprio autor como continuação e apêndice de *Além de bem e mal* (1885), e este último como continuação e explicação de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), a *Genealogia da moral* não deve ser considerada um “texto menor” de Nietzsche. Ela ocupa, juntamente com *Além de bem e mal* e outros textos do terceiro período, um lugar decisivo no pensamento nietzschiano: ela desenvolve uma “declaração de guerra contra a moral” (cf. GD/CI P). As três dissertações do texto de 1887 são consideradas em *Ecce homo* como “[trabalhos] preliminares a uma transvaloração de todos os valores” (EH/EH, *Genealogia da moral*, tradução modificada). E, ainda que não se considere como originais o pensamento e conceitos apresentados na *Genealogia da moral*, ela não perde o seu sentido e mérito. Segundo Paschoal (2003, p. 55): “seu mérito encontra-se muito mais no seu caráter prático (trata-se de um 'escrito polêmico') do que por alguma 'teoria' que estaria exaustivamente explicitada nela (como se espera em uma dissertação)”.

Especificamente no tocante à relação entre Nietzsche e Schopenhauer, a *Genealogia da moral* permite uma abordagem apropriada dos temas caros às noções de negação ou afirmação da vontade. Na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, ao discorrer sobre o significado dos ideais ascéticos para várias figuras, Nietzsche abre um intenso debate com Schopenhauer. Esse debate é proporcionado não apenas por meio dos argumentos e conclusões da dissertação, mas também pela própria escolha das figuras em análise. Quando Nietzsche desenvolve a argumentação a partir das figuras do artista, do filósofo e erudito, das mulheres, dos fisiologicamente degenerados, do sacerdote e do santo (asceta), ele está aparentemente debatendo diretamente com Schopenhauer. Essa hipótese baseia-se em três

fatos principais: (1) são três as figuras que estão em destaque na dissertação (o artista, o filósofo, o sacerdote); e, as figuras em destaque podem ser encontradas também em Schopenhauer<sup>12</sup>; (2) no decorrer da primeira metade da dissertação Nietzsche usa “Schopenhauer” para caracterizar Wagner (a figura do artista), posteriormente, Schopenhauer é o próprio “caso típico” da figura do filósofo; e (3) A conclusão da terceira dissertação da *Genealogia da moral* apresenta uma tese fortemente discordante da proposta schopenhaueriana de uma negação da vontade de vida; ela afirma: “o homem preferirá ainda querer o nada, ao nada querer” (GM/GM III §1 e 28).

A análise das figuras da terceira dissertação da *Genealogia da moral* pode nos mostrar como o diálogo entre os dois autores nesse texto e período é plausível e possível. Esse procedimento também abre caminhos e indicações para o desenvolvimento posterior do nossa proposta de trabalho. Portanto, no primeiro capítulo optamos por promover a análise das figuras do artista, do filósofo e do sacerdote, comparando a argumentação desenvolvida por Nietzsche com a proposta de significado das figuras coincidentes em Schopenhauer. Além disso, pretendemos rastrear o lugar do ascetismo na filosofia de cada um dos pensadores, sem desenvolver plenamente ainda o problema do ascetismo.

No segundo capítulo, pretendemos desenvolver a relação entre os conceitos articuladores de vontade de vida e vontade de potência. Para alcançar nosso objetivo e promover a interpretação do conceito de vontade de potência, entendemos que não poderíamos mais restringir a pesquisa à *Genealogia da moral*, de modo que passamos a considerar as demais obras do período, principalmente fragmentos póstumos<sup>13</sup>. No tocante à crítica de Nietzsche a Schopenhauer, entendemos que seria necessário fazer uma retomada mais abrangente, de modo a mapear os diversos pontos de contato entre as duas doutrinas. Assim, optamos por iniciar a pesquisa a partir da análise do livro *Crepúsculo dos ídolos* e outros textos da mesma época. A partir da crítica exposta por Nietzsche ao conceito de vontade, pretendemos apresentar o conceito de vontade de vida em Schopenhauer, tentando

---

<sup>12</sup> O próprio Nietzsche parece favorecer esse tipo de interpretação da filosofia schopenhaueriana para as figuras do artista, do filósofo e do santo. Consta em seu texto *Schopenhauer como Educador*, quando comenta a filosofia schopenhaueriana: “Os *homens* verdadeiros, *aqueles que não são mais animais, os filósofos, os artistas e os santos*; logo que eles aparecem – e com este aparecimento – a natureza que jamais dá saltos dá o seu único salto, e este é um salto de alegria, pois, pela primeira vez, ela percebe que chegou à sua finalidade, lá onde compreende que deve desaprender a procurar fins e onde foi colocada num posto muito alto no jogo da vida e do devir” (SE/Co. Ext III §5).

<sup>13</sup> Entendemos que a *Genealogia da moral* não desenvolve satisfatoriamente o conceito de vontade de potência, essencial para sua compreensão. Ele é trabalhado apenas superficialmente em diversas seções da obra, como por exemplo: GM/GM I §15, GM/GM II §5, 12, 18, GM/GM III §11, §14-15, §18 e *passim*. A compreensão mais completa do significado do conceito de vontade de potência exige a referência aos fragmentos póstumos do terceiro período de Nietzsche.

entender como ele se articula diante das críticas apresentadas. Depois, apresentamos a teoria da vontade de potência. Uma de nossas principais preocupações é fornecer uma explicação mais profunda dos conceitos de vontade e de vida em cada um dos pensadores. Segundo nossas hipóteses, já nestes conceitos fundamentais e aparentemente paralelos, existem importantes e graves diferenças entre os pensamentos de Schopenhauer e de Nietzsche. Pretendemos, assim, apresentar os principais elementos das cosmologias dos filósofos alemães, fornecendo a base de interpretação para compreensão do âmbito moral das doutrinas da vontade.

Finalmente, no terceiro capítulo, abordaremos diretamente o ascetismo. Pretendemos defender a interpretação de que existe diferenças fundamentais entre a moral e a soteriologia em Schopenhauer. Segundo nosso ponto de vista, não se pode confundir a moral da compaixão como um pequeno grau de negação da vontade. Ainda que a compaixão possa constituir um caminho que conduza ao momento em que a vontade escolhe livremente a negação, a compaixão ainda seria um modo de afirmação da vontade. Correlatamente, a negação da vontade também, segundo defendemos, não é um ato propriamente moral, mas um ato extraordinário da vontade que suprime a si mesma. Não nos contrapomos – esteja claro – à ideia de que moral e soteriologia estão relacionadas em Schopenhauer, mas à ideia de que elas sejam apenas graus diferentes de uma mesma coisa. Abordamos também as críticas de Nietzsche à moral em geral e à proposta schopenhaueriana de uma moral da compaixão. Por fim, procuramos mostrar como Nietzsche interpreta a soteriologia como um grau extremo da moralidade da compaixão em Schopenhauer, justamente a postura à qual nos contrapomos. Procuramos também mostrar as razões que levam Nietzsche a julgar impossível uma negação da vontade nos termos defendidos por Schopenhauer. Diferentemente do que propunha Schopenhauer, para Nietzsche, a negação praticada pelo asceta deve ser interpretada à luz do conceito de vontade de potência e sem qualquer recurso a mudanças extraordinárias na tendência fundamental das vontades que constituem o indivíduo.



## 1 AS FIGURAS SCHOPENHAUERIANAS NA *GENEALOGIA DA MORAL*

“Ufa, Sal, temos que ir e não  
parar de ir até chegarmos lá”.  
“Chegarmos onde, homem?”.  
“Não sei, mas temos que ir”.  
(Diálogo entre as personagens  
Dean Moriarty e Sal Paradise em  
On the road, de Jack Kerouac)

Em Schopenhauer, a temática do ascetismo apresenta-se plena de relações com todos os demais momentos de sua obra. Ela é permeada pelas demais considerações, sejam elas relacionadas à teoria do conhecimento, metafísica, estética ou ética. Em Nietzsche encontramos uma relação análoga. Ela não é isolada dos outros grandes temas de sua filosofia, como por exemplo o problema da cultura, a crítica à metafísica e à vontade de verdade, a interpretação da arte, etc. Em razão da complexidade da questão, acreditamos que, para entender as posições de cada filósofo sobre a relação entre *ethos*, *pathos* e ascetismo, é preciso atravessar os diversos horizontes de significação que cercam cada uma das interpretações. Como estratégia de abordagem da questão, decidimos, portanto, investigar o lugar do ascetismo nos dois pensadores alemães. Nesse contexto, o texto da *Genealogia da moral* parece fornecer o material ideal para condução desse debate, tendo em vista que a terceira dissertação do texto nietzschiano levanta intensamente uma polêmica contra os ideais ascéticos e, simultaneamente, possibilita um forte debate com Schopenhauer. No texto, Nietzsche apresenta a relação entre ideal ascético e, principalmente, três figuras fundamentais, todas elas ligadas também à filosofia schopenhaueriana: o artista, o filósofo e o sacerdote.

Mantemos três pretensões principais com o desenvolvimento deste capítulo. Em primeiro lugar, determinar a relação entre Schopenhauer e Nietzsche na *Genealogia da moral*. Tendo em vista que a polêmica da *Genealogia da moral* envolve intimamente a filosofia

schopenhaueriana, interessa-nos determinar as principais consequências desse envolvimento<sup>14</sup>. Em segundo lugar, esperamos obter a delimitação do lugar do ascetismo em ambas as filosofias. Para tanto, utilizaremos primeiramente um tratamento indireto da questão: abordamos, à semelhança do procedimento nietzschiano no texto de 1887, não o ascetismo mesmo, mas, indiretamente, as consequências e relações do ascetismo com as três figuras mencionadas. Esperamos, assim, mapear o lugar do ascetismo a partir de suas relações e consequências, para, posteriormente, no terceiro capítulo, iniciar uma abordagem direta do tema. Sustentamos, por fim, o objetivo de encontrar elementos que possam servir de direcionamento para a interpretação dos conceitos de vontade de vida e vontade de potência, tema do segundo capítulo.

## 1.1 O artista e o gênio

O artista é a primeira figura analisada na terceira dissertação de *Genealogia da moral*. A argumentação sobre essa figura está bem compartimentada nas primeiras seções do texto, mais especificamente nas seções GM/GM III §2-6 e §8. Há também nessas seções uma divisão interna clara: as seções GM/GM III §2-4 têm como ponto focal o significado do ideal ascético para a figura do artista; as seções seguintes (GM/GM III §4-6 e §8) apresentam a relação e transição entre a figura do artista e a do filósofo. Há, para além da clara partição da discussão, pontos de contato importantes que conduzem à alternância das figuras abordadas na terceira dissertação, do artista ao filósofo. A primeira divisão de seções apresenta a figura do artista por meio de um “caso particular”, Richard Wagner. Na segunda divisão, Nietzsche interpreta Richard Wagner a partir de uma periodização de sua obra – um “primeiro” e um “segundo” Wagner –, pela qual Nietzsche alcança os elementos apropriados para aprofundar a problemática da figura do artista. Ali, Wagner deixa de ser encarado simplesmente como um “caso particular” e torna-se um “caso típico” (cf. GM/GM III §4).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Evitamos levantar a seguinte questão: “a terceira dissertação da *Genealogia da moral* é um texto exclusivamente contra Schopenhauer?”. Acreditamos que essa pergunta não poderia ser facilmente respondida, senão por uma indicação explícita de Nietzsche. Certamente, a obra como um todo não pode assim ser julgada, pois explicitamente direciona sua argumentação contra outros alvos, no prólogo, na primeira e na segunda dissertações (como os genealogistas ingleses, Paul Rée e Eugen Düring). Especificamente quanto à terceira dissertação, é certo que Schopenhauer é um interlocutor privilegiado no texto, mas parece um exagero julgar que Nietzsche tenha escrito o texto exclusivamente para debater com ele. Portanto, julgamos que promover o encontro dos dois pensadores no texto em questão, como é nosso intento, é muito produtivo, mas não acreditamos que este debate esgote a dissertação de Nietzsche.

<sup>15</sup> Na *Genealogia da moral*, a periodização de Wagner é apenas sugerida pela argumentação nietzschiana, sem que possa ser afirmada categoricamente. No entanto, chamamos atenção para o aforismo 256 de *Além de bem e mal*, o qual indica a existência de um “último Wagner”. A mesma periodização pode ser encontrada também em passagens como WA/CW §4.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche não apresenta uma definição clara do que significa ser um “caso típico”; não obstante, a noção de “caso típico” é importante para compreender a dinâmica da argumentação. A expressão mesma – “caso típico” (*typisch Fall*) – não é frequente em Nietzsche, ele a usa poucas vezes em sua produção filosófica<sup>16</sup>. Todavia, considerando-se que ele desenvolve uma tipologia fisiológica da moral (cf. JGB/BM §186), ser encarado como um “caso típico” representa mais do que constituir um exemplo de um determinado acontecimento. Ser um “caso típico” representa portar *distintamente* a determinação de um “tipo”, que também está presente em outros homens, mas de forma mais difusa. Por conta dessa característica peculiar, Wagner e Schopenhauer são tratados como os “casos típicos” das figuras do artista e do filósofo, respectivamente.

As duas observações seguintes trazem elementos importantes para entender a maneira como Nietzsche se dirige e utiliza de seus “antípodas” (*Antipoden*)<sup>17</sup>, assim como de seus “casos típicos”. A primeira observação está presente em *Ecce homo*:

Minha prática de guerra pode-se resumir em quatro princípios. Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse – este é o *meu* critério do justo obrar. Terceiro: **nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável.** [...] Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes. Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, **atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão.** (EH/EH, Por que sou tão sábio, §7, grifos nossos)

A outra observação, complementar à primeira, compõe o texto de *O caso Wagner*:

Se neste escrito faço guerra a Wagner – e incidentalmente, a um “gosto” alemão –, se tenho palavras duras para o cretinismo bayreuthiano, a última coisa que desejo é celebrar *qualquer outro* músico. *Outros* músicos não contam diante de Wagner. A situação está feia. O declínio é geral. A doença vai fundo. Se Wagner continua sendo o nome para a *ruína da música*, como Bernini o é para a ruína da escultura, **ele não é a causa disso, porém. Ele apenas lhe acelerou o tempo** – de maneira tal, sem dúvida, que ficamos horrorizados ante esse súbito precipitar-se abismo abaixo. (WA/CW, Segundo Pós-escrito, grifo nosso)

O entrecruzamento das notas de Nietzsche nos permitem compreender que a “guerra incidental contra um 'gosto' alemão” não é propriamente “incidental”, mas um forte propósito

<sup>16</sup> A expressão “*typisch Fall*” só aparece com essa formulação três vezes na produção intelectual de Nietzsche (cf. GM/GM III §4 e os fragmentos póstumos 11[148] e 11[301] de novembro de 1887-março de 1888).

<sup>17</sup> Sobre a noção de “antípoda” confira, por exemplo: NW/NW, “Nós antípodas”, aforismo originalmente publicado com o título de “O que é romantismo?” em FW/GC §370, cujo desenvolvimento coloca Wagner e Schopenhauer como antípodas de Nietzsche; EH/EH, O nascimento da tragédia, §3, no qual Nietzsche se define como o primeiro filósofo trágico, antípoda de um filósofo pessimista; e GM/GM I §16, cuja temática contrapõe Roma e Judeia, moral de senhores e moral de escravos.

colocado sub-repticiamente em *O caso Wagner*. Embora seja uma obra originada de um “breve descanso”, com “várias brincadeiras”, é uma obra que se permite sobretudo “*ridendo dicere severum*” [rindo, dizer coisas sérias] (cf. WA/CW P e KSB 8, p. 388-390)<sup>18</sup>.

Da mesma forma, a *Genealogia da moral* trata Wagner e Schopenhauer como “casos típicos” e almeja um alvo maior por meio deles, denunciar um problema maior: ao trabalhar com Schopenhauer e Wagner como “alvos” principais de suas críticas, Nietzsche propõe-se a denunciar a “miséria geral dissimulada” nas artes e na filosofia. Tanto Wagner, quanto Schopenhauer se encontram no *ápice* de uma tradição de artistas e filósofos fortemente ligados ao ideal ascético. Neles, o ideal ascético foi encarado de forma mais radical, o que permite que Nietzsche os utilize como “lentes de aumento” de um problema generalizado e instrumentos de avaliação das fortes e frequentes associações dos filósofos e artistas com o ideal ascético.

Na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, a argumentação acerca da figura do artista tem como objetivo defender que os ideais ascéticos significam para o artista “nada ou coisas demais” (GM/GM III §1), ou ainda, como o autor complementa mais à frente, “no caso de um artista, já compreendemos: [os ideais ascéticos significam] *nada absolutamente!*... Ou tantas coisas, que resultam em nada!...” (GM/GM III §5). Para desenvolver sua afirmação, Nietzsche interpreta o significado de um ideal específico – a *castidade*<sup>19</sup> – para um artista específico – Wagner.

O filósofo aborda Wagner e a problemática da castidade a partir de uma dicotomização da obra wagneriana. Para Nietzsche, o ideal da castidade teve diferentes significados em diferentes momentos da produção do músico. Embora essa dicotomia apareça mais fortemente apenas na GM/GM III §4, já no início da dissertação tem sua apresentação provisória. Segundo o filósofo, Wagner sempre rendeu homenagem ao ideal da castidade, mas *apenas no final de sua vida* atribuiu ao ideal da castidade “um sentido ascético”. Ao alterar o sentido

<sup>18</sup> A citação em latim foi usada como epígrafe de *O caso Wagner* e, segundo o tradutor P. C. de Souza, trata-se de uma paródia de Horácio. A carta referenciada foi traduzida e publicada em português no mesmo volume de *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner* (Companhia das Letras, 1999, p. 101).

<sup>19</sup> Os ideais ascéticos assumem diversas representações no decorrer da crítica nietzschiana. Além de diversos significados para diferentes figuras, o ideal ascético possui várias apresentações. Deste modo, não se pode interpretar, como veremos, a *castidade* como o ideal ascético por excelência. Na figura do filósofo, e.g., os ideais ascéticos são representados pelos ideais de *castidade*, *pobreza* e *humildade* (cf. GM/GM III §8). É interessante chamar atenção para a inconstância com a qual Nietzsche utiliza a expressão “ideal ascético” (no singular) ou “ideais ascéticos” (no plural), alternando-as sem regra pré-estabelecida. Paschoal (2003, p. 143-144) apontou nessa alternância uma indicação de “que há uma pluralidade de sentidos, ligados a diversas interpretações, que podem ser associados ao termo 'ideal ascético' e que essa pluralidade remete sempre ao dado fundamental da vontade humana: 'sein horror vacui'”, também considerou que “progressivamente ele [Nietzsche] vai identificando com a expressão 'ideal ascético' o modelo moral que se consolidou no ocidente, a moral socrático-platônico-cristã, que opera basicamente com um 'além' como ideal”.

proposto pelo ideal da castidade no fim da vida, Wagner “virou o seu oposto” (cf. GM/GM III §2). Para Nietzsche, o primeiro tratamento de Wagner da castidade não o ligaria ao ideal ascético, porque não constituiria oposição entre “castidade” e “sensualidade”. Segundo o pensador alemão, Wagner portava uma constituição mais bem lograda quando não encontrava oposição entre castidade e sensualidade. Por conta da melhor constituição fisiológica de Wagner nesse primeiro momento, o elogio à castidade não teria constituído até então um movimento contra a existência.

A característica definidora do sentido ascético da castidade seria, em última análise, a relação da castidade com a existência e a sensualidade. Se a castidade é utilizada como um instrumento contra a existência, então ela possuiria um “sentido ascético”. Não opor sensualidade e castidade é um indício de que o sentido proposto à prática da castidade não é ascético, ainda que a existência da oposição por si só não constitua prova cabal da vinculação da castidade com o ideal ascético. Em constituições bem logradas, mesmo a oposição entre castidade e sensualidade poderia ser um estímulo a mais para viver, ou seja, não representaria oposição entre existência e castidade, como mostrariam os exemplos de Goethe e Hafiz (cf. GM/GM III §2).

Nietzsche argumenta que no primeiro Wagner o sentido da relação entre castidade e sensualidade seguia a noção de “sensualidade sadia” de Feuerbach (cf. GM/GM III §3). Mas, a partir do contato de Wagner com Schopenhauer, o músico teria sido “seduzido”, promovendo uma viragem em suas concepções e sentidos de suas obras. No caso do sentido da castidade em Wagner, Schopenhauer é o marco de manobra. Quando se tornou “schopenhaueriano”, Wagner tornou-se também “ascético”<sup>20</sup>. A obra que mais fortemente representa o modo como Wagner se relacionou tardiamente com a castidade é *Parsifal*. Para Nietzsche, ali a castidade representaria o ódio à sensualidade, ao passo que teria um sentido muito diferente em *O casamento de Lutero*<sup>21</sup>, pois representaria um elogio à sensualidade. No mesmo sentido, após o contato com a filosofia de Schopenhauer, Wagner teria introduzido alterações relevantes na ópera *O anel dos nibelungos*, tornando-a mais “ascética” (cf. WA/CW §4).

Nietzsche conclui a investigação do significado dos ideais ascéticos para o artista

<sup>20</sup> “Mas enfim, à parte essa veleidade, quem não desejaria, em consideração ao próprio Wagner, que ele houvesse se despedido de nós e de sua arte *de outro modo*, não com um Parsifal, e sim mais vitorioso, mais seguro de si, mais wagneriano – menos enganador, menos schopenhaueriano, menos niilista?...” (GM/GM III §4).

<sup>21</sup> Segundo nota do tradutor P. C. de Souza: “O casamento de Lutero é o tema de um drama que Wagner não chegou a compor” (cf. SOUZA In: NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 158).

justamente pela análise da relação entre Schopenhauer e Wagner. O filósofo da vontade de potência considera que os ideais ascéticos não significam nada para um artista, pois o artista não está necessariamente ligado ao ideal ascético, ele não está necessariamente ligado a nenhum ideal específico. Segundo Nietzsche: “o melhor é certamente separar o artista da obra, a ponto de não tomá-lo tão seriamente como a obra. Afinal, ele é apenas a precondição para a obra, o útero, o chão, o esterco e adubo no qual e do qual ela cresce” (GM/GM III §4 e cf. MAI/HHI §221). O próprio surgimento da obra de arte é, para o filósofo alemão, análogo à gravidez. “O artista” – afirma Nietzsche – “está sempre divorciado do 'real' [*Realen*], do efetivo [*Wirklichen*]” (GM/GM III §4). Wagner teria sido na juventude tributário de Feuerbach, mas na velhice teria iniciado a viragem de sentidos, quando passou a ser tributário de Schopenhauer. Da mesma forma, Wagner teria se aproximado do cristianismo, como um parasita de sentido<sup>22</sup>.

O caso Wagner se torna um “caso típico” quando expressa a “típica veleidade do artista”. Segundo Nietzsche, frequentemente um artista torna-se cansado da “irrealidade” de sua arte, é quando procura irromper no “real” e faz isso com o ideal ascético, produzindo de acordo com este ideal. Mas essa tentativa de irromper no “real” é justamente a tentativa de alcançar a um além do mundo, um “mundo verdadeiro” („*wahre Welt*“), pretensamente oposto a um mundo “aparente” („*scheinbare*“ *Welt*)<sup>23</sup>. Wagner encontrou em Schopenhauer justamente a ocasião para expressão dessa veleidade, por isso pôde ser “seduzido” pelo filósofo da vontade de vida. Todavia, a primeira aproximação de Wagner com Schopenhauer não teria sido em função da opinião do último sobre a castidade, mas pelo *status* privilegiado da música na estética e metafísica schopenhauerianas. Para Nietzsche, Wagner encontrou em Schopenhauer uma maneira de ser um “oráculo”, um “porta-voz do 'em si' das coisas”. Segundo Nietzsche, essa tentativa de valorização do “real” significaria a valorização da metafísica por Wagner<sup>24</sup>. Inevitavelmente, em consequência da valorização da metafísica, o compositor teria passado a valorizar também os ideais ascéticos (cf. GM/GM III §5). Em todo caso, a despeito dessa ocasional veleidade do artista, a figura do artista não está necessariamente ligada aos ideais ascéticos. Os ideais ascéticos não constituiriam o “artista

<sup>22</sup> Nietzsche apresenta vários desencaminhamentos de Wagner, em FW/GC §99 por exemplo, ao invés de Feuerbach, Nietzsche apresenta Hegel como a influência de Wagner anterior a Schopenhauer.

<sup>23</sup> Retornaremos ao tema do mundo “aparente” e do “mundo verdadeiro” no segundo capítulo. Por ora, basta assinalar a seguinte afirmação de Nietzsche: “O mundo 'aparente' é o único: o 'mundo verdadeiro' é apenas *acrescentado mendazmente...*” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §2). A veleidade do artista corresponde à fabulação de um mundo inexistente. Esse mundo inexistente é chamado então de “mundo verdadeiro” e é oposto ao vir-a-ser, como a esfera do ser, da fixidez. A veleidade de artista consiste na tentativa de acessar esse “mundo verdadeiro” inexistente por meio do desprezo do mundo “aparente” (o mundo efetivo).

<sup>24</sup> Metafísica e ascetismo tem em Nietzsche uma íntima relação. O assunto é mais bem desenvolvido no segundo e no terceiro capítulos desta dissertação.

em si mesmo”: um artista não o é necessariamente pelo ideal ascético, ainda que frequentemente isso aconteça.

A estética de Schopenhauer está fundamentada principalmente no conceito de *Ideia* (*Idee*)<sup>25</sup> e na oposição entre *vontade* (*Wille*) e *intelecto* (*Intellekt*). Ambas as noções são derivações do pensamento metafísico de Schopenhauer; atribuem, portanto, à estética de Schopenhauer caráter metafísico. Esse certamente já constitui o primeiro “campo de batalha” importante entre as concepções estéticas de Nietzsche e Schopenhauer. A arte em Nietzsche é considerada fisiologicamente, ou se preferirmos fisiopsicologicamente<sup>26</sup>, portanto, em um terreno não metafísico. Para o filósofo de Sils-Maria, não só a arte deve ser considerada fisiologicamente, mas a valorização da metafísica por ela já constitui, como vimos, um sinal de *décadence* fisiológica. Daí deriva a naturalidade com que Nietzsche afirma não manifestar surpresa pela valorização ascética da castidade por Wagner depois do envolvimento com a filosofia schopenhaueriana (cf. GM/GM III §5). O caráter metafísico da estética de Schopenhauer “conduz” Wagner à valorização da metafísica e, por meio do agravamento da *décadence* do artista, à valorização de ideais ascéticos.

Mas, embora toda a argumentação até o momento apresente uma íntima relação entre Wagner e Schopenhauer, as considerações sobre a veleidade do artista não entram em relação, a não ser secundariamente, com a rejeição de Nietzsche à estética schopenhaueriana. Nietzsche, ao tomar a problemática da relação do artista com o ideal ascético através de Wagner e Schopenhauer, não ataca diretamente a estética schopenhaueriana. A pedra de toque dessa rejeição só aparece fortemente na GM/GM III §6. A refutação da estética schopenhaueriana presente na *Genealogia da moral* gravita em torno da noção de *quietivo* (*Quietiv*) e do pretense antagonismo entre *vontade* e *intelecto*. Para melhor compreender o sentido da rejeição à teoria estética de Schopenhauer por Nietzsche é preciso que antes apresentemos resumidamente a teoria schopenhaueriana da arte. Pretendemos com esse procedimento encontrar os elementos necessários para interpretar os limites da influência de

---

<sup>25</sup> Optamos por transcrever o conceito schopenhaueriano de “*Idee*” com a inicial maiúscula. Em alemão, por tratar-se de um substantivo, é sempre grafado com a primeira letra maiúscula. Embora a mesma regra não seja válida para o português, nossa opção visa a destacar o conceito e evitar confusões com a noção comum de “ideia”, tal como empregado na linguagem corrente – como sinônimo de pensamento, conceito, etc. Também objetivamos evitar confusões com outro termo recorrente em nosso estudo de grafia semelhante: “ideal”. A exposição seguinte sobre os conceitos de *Ideia* e *vontade* terá caráter apenas provisório. Retomaremos e complementaremos esses conceitos no próximo capítulo, no qual trabalhamos mais detalhadamente a concepção de *vontade* de vida e demais articulações metafísicas do pensamento schopenhaueriano.

<sup>26</sup> A respeito da relação entre estética e fisiologia pode-se apontar o artigo de Müller-Lauter intitulado “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 11-30).

Schopenhauer na figura do artista e as consequências dessa influência para o restante das considerações da terceira dissertação de *Genealogia da moral*. Uma análise pormenorizada da questão pode nos fornecer elementos importantes para nossas considerações posteriores.

A metafísica schopenhaueriana parte da distinção kantiana entre fenômeno (*Erscheinung*) e coisa-em-si (*Ding an sich*)<sup>27</sup>. Nela, a vontade (*Wille*), enquanto coisa-em-si, opõe-se à representação (*Vorstellung*), ao fenômeno. Segundo Schopenhauer, a coisa-em-si não é representação, ou seja, não é objeto para um sujeito, embora possa ser conhecida, dentro de certos limites. Sua caracterização é formada principalmente pela inversão das qualidades da representação. Assim, se o que caracteriza a representação empírica é o *principium individuationis* (tempo, espaço e causalidade), a coisa-em-si deve ser absolutamente alheia às formas do *principium individuationis*; se a principal condição da representação é a relação necessária entre sujeito e objeto, então a coisa-em-si também não pode ser objeto para um sujeito. Mesmo o sujeito não pode ser considerado como a coisa-em-si, pois também o sujeito pressupõe um objeto. Para o filósofo de Frankfurt, não é possível um objeto sem sujeito ou um sujeito sem objeto, como também não é correto considerar um como o fundamento do outro; segundo Schopenhauer, ambas as concepções seriam dogmáticas<sup>28</sup>. Entretanto, a concepção de metafísica imanente, com a qual Schopenhauer pretende superar o ceticismo kantiano em relação à possibilidade de conhecimento da coisa-em-si, exige que o filósofo descreva a maneira como a coisa-em-si engendra o fenômeno. A forte oposição entre fenômeno e coisa-em-si na concepção schopenhaueriana implica a necessidade de um termo mediador entre os dois polos do mundo, o físico (referente ao fenômeno) e metafísico (referente à coisa-em-si). Esse é justamente o lugar da teoria das Ideias em Schopenhauer.

Schopenhauer atribui às Ideias o que chama de “sentido platônico do termo”. Ou seja, as Ideias são os arquétipos (*Musterbilder*) que engendram os objetos da representação empírica – no tempo, no espaço e através da matéria. O que lhes confere o caráter metafísico é o fato de estarem além do *principium individuationis* – o tempo, o espaço e a matéria. Todavia, ainda que possuam caráter metafísico, as Ideias podem ser objeto da representação, elas não são propriamente a coisa-em-si (cf. WWV II/MVR II, cap. 29, p. 394). Portanto, na medida em que possuem elementos metafísicos, mas, ao mesmo tempo, são objetos, as Ideias

<sup>27</sup> Ainda que Schopenhauer não concorde com alguns detalhes da teoria kantiana, como o processo de dedução da existência da coisa-em-si, ele entende que o grande mérito de Kant foi propriamente estabelecer a distinção entre fenômeno e coisa-em-si (cf. KK/CK, p. 526 ss.).

<sup>28</sup> Podemos citar como exemplar essa afirmação do autor sobre o “dogmatismo realista”: “O dogmatismo realista, ao considerar a representação como efeito do objeto, quer separar representação e objeto, que no fundo são uma coisa só, e assumir uma causa completamente diferente da representação, um objeto em si independente do sujeito: algo no todo impensável” (WWV I/MVR I §5). A mesma opinião expressa quanto ao dogmatismo idealista (cf. WWV I/MVR I §2, §5 e §7).



constituem o ponto intermediário entre a coisa-em-si e os objetos da representação empírica ordinária. Nas palavras de Schopenhauer:

Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou arquétipos [*Musterbilder*]. (WWV I/MVR I §25, p. 191, tradução modificada)

Diferentemente da coisa-em-si (a vontade metafísica), as Ideias são também representações. Contudo, por outro lado, diferentemente das representações empíricas, as Ideias não estão no tempo, no espaço ou submetidas à lei de causalidade, portanto são metafísicas. Essas peculiaridades estabelecem algumas outras qualidades próprias das Ideias: (1) elas são eternas, já que estão fora do tempo; (2) elas são imateriais, já que não estão submetidas à causalidade; (3) não carregam qualidades sensíveis específicas, como cor e tamanho, mas fundamentam essas qualidades nos objetos sensíveis; e (4) são universais, visto que engendram os objetos da representação.

Não obstante, a universalidade das Ideias não deve ser confundida com a universalidade dos conceitos (representações abstratas). Para clarificação dessas noções, Schopenhauer chega a utilizar expressões tomadas de empréstimo da escolástica: “Neste sentido precisamente, excluindo todo outro, é como, usando a linguagem escolástica, se poderia designar as Ideias como *universalia ante rem* [universais antes da coisa], e os conceitos como *universalia post rem* [universais depois da coisa]” (WWV II/MVR II, cap. 29, p. 395). Uma vez que as Ideias estão fora do tempo, não podem ser consideradas antecedentes aos objetos da representação empírica no tempo – pela mesma razão a coisa-em-si não é, em Schopenhauer, anterior (temporalmente) à representação, embora a fundamente. As Ideias, tomadas como *universalia ante rem*, são anteriores à representação empírica apenas do ponto de vista *metafísico*, enquanto fundamento (*Grund*) do empírico. Os conceitos, pelo contrário, são posteriores lógica e temporalmente à representação empírica, pois são considerados por Schopenhauer como o resultado do processo de abstração da representação empírica. O conceito é resultado da experiência empírica do sujeito. O sujeito abstrai intelectualmente as qualidades específicas dos objetos da representação formando representações intelectuais dos objetos empíricos. As Ideias, por sua vez, fundamentam a efetividade do mundo empírico.

Como afirmamos, a teoria estética de Schopenhauer tem como um de seus princípios a oposição entre vontade empírica e intelecto. Para o filósofo, existe a possibilidade de divergência entre o conhecimento e o querer. Em princípio, o conhecimento é orientado à e pela vontade: conhece-se em função daquilo que se quer. Nos animais, a relação entre

intelecto e vontade seria bastante evidente. Todo conhecimento adquirido por um animal visa a atender *imediatamente* os seus desejos. Segundo Schopenhauer, mesmo nos homens, o conhecimento é, na maior parte dos casos, escravo da vontade. A diferença entre a manifestação da vontade nos homens e nos animais é a capacidade do homem de mediatizar a satisfação dos desejos. Ou seja, enquanto na maior parte dos animais o intelecto se direciona imediatamente para a satisfação do desejo, no homem, o intelecto pode fazer cálculos mais complexos, tornando a relação entre ação e desejo *mediata*. Dessa forma, os homens direcionam-se para a obtenção de determinados conhecimentos que não parecem fornecê-los de satisfação dos desejos imediatamente. Ao contrário da maior parte dos animais, o homem aprovisiona-se de conhecimentos intermediários – instrumentos – para obtenção de fins mais complexos; contudo, ainda assim, o conhecimento está acorrentado aos desejos. Na maior parte dos casos, o conhecimento é um interesse e um instrumento da vontade para obtenção de seus fins. Mas, segundo Schopenhauer, em estados de exceção, o intelecto pode se desvencilhar da vontade. O homem, pela sua constituição, é o único ser capaz de tal estado de exceção<sup>29</sup>.

Em determinados e curtos momentos, o homem tem a capacidade de emancipar a sua capacidade intuitiva a tal ponto que ela suprime a expressão da vontade empírica. Com o intelecto livre da jugo da vontade, ocorre uma modificação na modalidade de contemplação dos objetos. Como consequência, a estrutura da representação é alterada: ao invés de um sujeito empírico (dotado de vontade) e um objeto material (localizado no tempo e no espaço), a representação passa a ser constituída de um puro sujeito do conhecimento (*reine Subjekt der Erkenntniß*) relacionando-se com um puro objeto (Ideia). No puro sujeito do conhecimento, toda a consciência é preenchida por um único objeto, cuja representação está fora do tempo e do espaço, portanto, de qualquer relação com os demais objetos. É precisamente neste momento em que se estabelece o antagonismo entre vontade e intelecto; nos demais, o conhecimento está sempre a serviço da vontade.

Qualquer objeto da natureza pode ser alvo de uma contemplação estética, mas, como argumenta Schopenhauer, a maioria dos homens tem dificuldades para se tornarem puros sujeitos do conhecimento. Para o filósofo, essa dificuldade é fruto da própria constituição dos

<sup>29</sup> O intelecto (*Intellekt*) em Schopenhauer não é sinônimo de razão (*Vernunft*). Há três oposições próximas, mas que não se confundem: (1) intelecto (*Intellekt*) e vontade empírica (*Wille*); (2) razão (*Vernunft*) e intuição (*Anschauung*); e (3) vontade metafísica (*Wille*) e representação (*Vorstellung*). A razão (capacidade de criar relações conceituais) é apenas uma das atividades intelectuais, às quais também devemos adicionar o entendimento (*Verstand*, capacidade de criar relações causais). Em última instância, por distinguir razão e intelecto, Schopenhauer pode afirmar que os animais não possuem razão, sem que isso implique em dizer que não possuem intelecto. Pela mesma razão, a arte depende da capacidade intelectual do gênio, mas isso não significa dizer que a arte está fundada na razão.

homens comuns. Dentre os indivíduos existiriam diversas gradações da relação entre vontade e intelecto, de modo que alguns homens estariam mais próximos dos demais animais que outros, uma vez que sua vontade sobrepuja com folga sua capacidade de conhecimento. A constituição destes homens é menos adequada para gerar o antagonismo entre a vontade e o intelecto e, portanto, entrar no modo de contemplação estético. Outros homens possuiriam a capacidade para o conhecimento mais aprimorada, de forma que poderiam sobrepujar a vontade mais facilmente. No topo da escala dos seres estaria o indivíduo genial. O gênio é o homem que possui a mais aprimorada capacidade de passar para o modo de contemplação estético (a relação entre o puro sujeito e o puro objeto) e permanecer nele por um longo período de tempo, contemplando de modo vivaz as Ideias. A maioria dos homens não consegue contemplar esteticamente a natureza, pois dela não consegue mais do que procurar interesses individuais; e alguns outros homens não conseguem fazer isso por mais do que alguns poucos instantes. O gênio, ou contrário, pode ficar muito tempo contemplando desinteressadamente. Segundo uma analogia aproximativa, Schopenhauer afirma que o homem comum seria composto de  $\frac{1}{3}$  de intelecto e  $\frac{2}{3}$  de vontade, enquanto o gênio seria composto de  $\frac{2}{3}$  de intelecto e  $\frac{1}{3}$  de vontade (cf. WWV II/MVR II, cap. 31, p. 409).<sup>30</sup>

Para o filósofo da vontade de vida, a arte é a atividade própria do gênio, pois, dotado de sua capacidade intelectual extraordinária, o gênio é capaz de permanecer por longos períodos contemplando as Ideias e, como consequência, reproduzi-las em obras de arte. A essência de uma obra de arte está sempre ligada à essência dos objetos retratados, ou seja, às Ideias. Só pode verdadeiramente criar uma obra de arte aquele que é capaz de contemplar prolongadamente as Ideias. Sendo assim constituída, podemos dizer que, em Schopenhauer, a essência da arte é a *imitação* dos arquétipos da representação. Todavia, diferentemente de Platão, Schopenhauer enxerga na imitação da arte um gênero nobre de *reprodução*. A arte não constitui uma imitação da representação empírica ordinária e, portanto, uma representação de uma representação empírica. As obras de arte não constituem um terceiro grau de representações – ou seja, as obras de arte não são representações dos objetos empíricos, que são emanações das Ideias, que são objetividades adequadas da vontade de vida –; elas são representações diretas das Ideias, uma imitação da *realidade* (*Realität*) e não da *efetividade* (*Wirklichkeit*)<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Existe uma certa divergência entre os dois tomos de *O mundo como vontade e representação* no que diz respeito à possibilidade de contemplação estética no homem. Em WWV I/MVR I §37, Schopenhauer afirma categoricamente que todos os homens possuem capacidade para a contemplação estética, mas em WWV II/MVR II, cap. 30, p. 403, diz que alguns não possuem essa capacidade. Não desenvolveremos a questão neste trabalho, pois ultrapassa os limites de nosso tema.

<sup>31</sup> Aqui fazemos alusão às palavras alemãs normalmente transliteradas para “realidade” em português:

Por meio de sua atividade própria, o gênio facilita o caminho para que os demais homens contemplem as Ideias. Isso acontece porque na obra de arte as Ideias são representadas livres de relações com outros objetos, assim como também não estimulariam a vontade do espectador, por se tratarem de figurações destituídas de utilidades práticas (cf. WWV I/MVR I §37). Sob esse ponto de vista, a arte não teria finalidade alguma, assim como também nenhuma utilidade que constituísse sua essência. Toda finalidade e toda a utilidade seriam, para Schopenhauer, estímulos para a vontade e, portanto, antiestéticos. A contemplação efetivamente estética só é possível quando há a suspensão da vontade. Pelo mesmo motivo, a arte não é meio para qualquer fim. Para o filósofo, o desinteresse é a principal característica daquele que contempla as Ideias, seja através da obra de arte, ou na natureza. Por princípio, o efeito estético não está ligado apenas à atividade produtiva do artista, mas essencialmente à contemplação de objetos em geral, mais especificamente, a um modo específico de contemplação. O único efeito que Schopenhauer considera como verdadeiramente estético é a suspensão da vontade pela emancipação do intelecto. A arte não fornece motivos para a vontade, ao contrário, ela é um *quietivo* da vontade (cf. WWV I/MVR I §48, p. 309).

Segundo Schopenhauer, todas as formas de expressão artística definem-se a partir da relação entre um puro sujeito do conhecimento e as Ideias, exceto a música. O filósofo entende que a música não pode ser considerada como a reprodução de uma Ideia, como caberia aos demais gêneros artísticos. Enquanto as demais artes foram colocadas dentro de uma hierarquia, de acordo com que Ideias cada gênero artístico se relacionaria, a música foi considerada separadamente. Para Schopenhauer:

Esta [a música] se encontra por inteiro separada de todas as demais artes. Conhecemos nela não a cópia, a repetição no mundo de alguma Ideia dos seres; no entanto é uma arte tão elevada e majestosa, faz efeito tão poderosamente sobre o mais íntimo do homem, é aí tão inteira e profundamente compreendida por ele, como se fora uma linguagem universal, cuja distinção ultrapassa até mesmo a do mundo intuitivo [...] Do nosso ponto de vista, ao considerarmos o efeito estético da música, temos de reconhecer-lhe uma significação muito mais séria e profunda, referida à essência íntima do mundo e de nós mesmos. (WWV I/MVR I §52, p. 336-337)

---

“*Wirklichkeit*” e “*Realität*”. A primeira é uma substantivação de *wirklich* (efetivo), que por sua vez é uma variação do verbo “*wirken*” (“ação” ou “fazer-efeito”). Deste modo, *Wirklichkeit* também pode ser traduzida por “atividade” ou “efetividade”. *Realität* é uma derivação da palavra de origem latina “*res*”, normalmente traduzida por “substância” ou “coisa”. Em Schopenhauer, *Wirklichkeit* (efetividade) referencia ao mundo como representação, aquilo que é material, enquanto *Realität* (realidade) corresponde àquilo que está para além da matéria e, portanto, é universal e não figurativo (cf. WWV I/MVR I §4). Ao transpor a relação realidade-efetividade para a estética, Schopenhauer se aproxima de Winckelmann, posicionando-se em meio à discussão estética da Alemanha nos séculos XVIII e XIX. Mesmo Nietzsche preserva o cuidado no emprego de ambos os termos (e.g. no prólogo da *Genealogia da moral*).

E, um pouco mais à frente:

Ora, como o nosso mundo nada é senão o fenômeno das Ideias na pluralidade, por meio de sua entrada no *principium individuationis* (a forma de conhecimento possível ao indivíduo enquanto tal), segue-se que a música, visto que ultrapassa as Ideias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo – algo que não pode ser dito acerca das demais artes. De fato, a música é uma tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE [*Abbild des WILLENS*], como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias [*Abbild der Ideen*], mas CÓPIA DA VONTADE MESMA [*ABBILD DES WILLENS SELBST*], cuja objetividade também são as Ideias. (WWV I/MVR I §52, p. 338)

Ora, segundo Nietzsche, Wagner teria sido seduzido justamente por esse caráter superior da música frente às demais artes. Segundo a teoria de Schopenhauer, as artes são reproduções das essências das coisas particulares – das Ideias –, mas a música seria a reprodução da essência de todas as coisas, inclusive das próprias Ideias – da própria vontade metafísica. Em outras palavras, a divisão entre o âmbito da efetividade (*Wirklichkeit*) e o âmbito da realidade (*Realität*) é transposta para a esfera da arte. Quando Wagner passou a incorporar a teoria de Schopenhauer – segundo Nietzsche – estaria incorporando essa divisão, que, no limite, representa a divisão entre um “mundo verdadeiro” (*Realität*) e um mundo “aparente” (*Wirklichkeit*).

A rejeição da teoria estética de Schopenhauer tem diversos “campos de combate” nas obras de Nietzsche. Desde *O nascimento da tragédia* já é possível perceber divergências fundamentais entre ambas as concepções sobre a arte. Na sua primeira obra, Nietzsche afirma: “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (GT/NT §5). E, um pouco mais adiante:

É nesse coro [o coro satírico] que se reconforta o heleno com o seu profundo sentido das coisas, tão singularmente apto ao mais terno e ao mais pesado sofrimento, ele que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destrutiva da assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que **corre o perigo de ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte**, através da arte salva-se nele – a vida. [...] Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se qual feiticeira da salvação e da cura, **a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver** (GT/NT §7, grifos nossos)

Em ambas as citações o papel próprio da arte já difere da teoria schopenhaueriana. Nietzsche parece negar e desvalorizar a possibilidade de uma justificação ética da existência, em favor de uma justificação estética; enquanto em Schopenhauer é a ética que permite uma justificação da existência, apesar da arte possuir um lugar privilegiado em sua metafísica. Não

obstante, no terceiro período da produção intelectual de Nietzsche, as posições estéticas também são distintas das schopenhauerianas. Especificamente na *Genealogia da moral*, Nietzsche concentra suas críticas à estética do filósofo da vontade de vida em duas proposições fundamentais interligadas: (1) que o efeito quietivo não é o único efeito estético possível; e (2) que não há verdadeiramente desinteresse na contemplação estética.

Para o julgamento e caracterização do pensamento estético schopenhaueriano, Nietzsche estabelece oposição entre as concepções artísticas de Kant e Stendhal, baseando-se nas seguintes proposições centrais de cada autor: para Kant, o conceito de belo é definido como “o que agrada *sem interesse*”; para Stendhal o belo é “uma promessa de felicidade”<sup>32</sup>. Por meio desse artifício, Nietzsche desloca a discussão para um âmbito no qual operam duas interpretações antagônicas: a “kantiana” (arte relacionada ao desinteresse) e a “stendhaliana” (arte ligada à felicidade, enquanto excitação da vontade). Com esse procedimento, Nietzsche não pretende provar a veracidade de alguma das concepções artísticas em detrimento da outra, mas utiliza as proposições centrais das concepções de Kant e Stendhal para denunciar um antagonismo fundamental entre ambas. Nietzsche encara as duas teses como tendências interpretativas úteis para caracterizar a crítica à estética schopenhaueriana.

Segundo Nietzsche (GM/GM III §6), Kant não teria encarado o “problema estético a partir da experiência do artista (do criador, refletiu sobre a arte apenas do ponto de vista do 'espectador'”; contrariamente, Stendhal é considerado “um verdadeiro 'espectador' e artista”. Mesmo a partir dessa desqualificação da proposta kantiana, não se trata de dar *razão* a Stendhal. A partir desse cenário, Nietzsche desloca a argumentação e o “esquema Kant/Stendhal” para Schopenhauer. O filósofo da vontade de vida teria tido uma experiência estética mais completa do que Kant<sup>33</sup> – o que o aproxima de Stendhal –, mas, mesmo assim, teria permanecido no âmbito “kantiano”, pois aponta como requisito *sine qua non* do efeito estético justamente o desinteresse. Podemos novamente destacar aqui como Nietzsche utiliza Kant e Stendhal como “chaves de interpretação”. Schopenhauer não teria sido estritamente “kantiano”, pois, embora partisse da terminologia de Kant, teria deslocado a problemática

<sup>32</sup> Segundo o tradutor Souza, a referência para a citação de Kant é a seção 2 da *Crítica do Juízo*; e de Stendhal é a obra *Roma, Nápoles e Florença* (cf. SOUZA In: NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 159). Dias (2009, p. 123), no entanto, aponta que a citação de Stendhal foi retirada do capítulo XVII do livro *Do amor*.

<sup>33</sup> Sobre o contato de Schopenhauer com a arte podemos observar que ele tocava flauta todos os dias, fato conhecido por Nietzsche; sua mãe, Johanna Schopenhauer, foi uma romancista famosa – ainda que o jovem Arthur Schopenhauer não reconhecesse nela talento algum; também é notório o contato e admiração de Schopenhauer por Goethe, que em Weimar frequentava os salões literários de sua mãe, Johanna (cf. WEISSMANN, 1980, p. 15-42). É interessante apontar que Nietzsche nutriu grande admiração por Goethe e a expressou em diversas obras (e.g. JGB/BM §186 e GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §49).

para seu próprio campo conceitual<sup>34</sup>.

O posicionamento de Schopenhauer em um ponto intermediário entre Stendhal e Kant eleva a complexidade da questão. Schopenhauer é posto como um caso paradoxal<sup>35</sup>: ele afirma a figura do gênio na arte, pensa no papel do artista, e ao mesmo tempo atribui à arte o caráter de quietivo da vontade. Trata-se, portanto, de desvendar como uma avaliação paradoxal como essa é possível e o que isso revelaria sobre o seu autor.

Nietzsche direciona a análise para a experiência pessoal de Schopenhauer. O filósofo da vontade de vida propõe que a verdadeira contemplação estética é aquela que não excita a vontade e o espectador observa a obra de arte desinteressadamente. No entanto, segundo Nietzsche, Schopenhauer estaria supervalorizando “uma experiência que para ele devia ser das mais regulares”, pois “sobre poucas coisas Schopenhauer fala de modo tão seguro como sobre o efeito da contemplação estética: para ele, ela age precisamente contra o interesse *sexual*” (GM/GM III §6). O filósofo da vontade de potência toma como chave de interpretação a impulsividade sexual de Schopenhauer. Segundo Nietzsche, a “natureza sensual” de Schopenhauer o teria conduzido a valorizar como “vantagem e utilidade do estado estético” justamente o fato de permitir que, nos instantes de contemplação da arte, ele – Schopenhauer – livre-se do sofrimento advindo do excesso de impulsividade sexual. Justamente nesse ponto, a oposição entre Kant e Stendhal é substituída por uma nova comparação ainda mais fértil: entre Schopenhauer e Stendhal. Ambos teriam uma natureza extremamente sensual, entretanto, a diferença fundamental entre ambos está pautada na “constituição mais feliz” de Stendhal frente a Schopenhauer, de modo que o primeiro não precisou encontrar na arte um refúgio da sua sexualidade.

Note-se que essa observação não é contraditória com o pensamento schopenhaueriano, pois, para Schopenhauer, o efeito quietivo da contemplação estética propicia a suspensão das manifestações da vontade, entre elas o interesse sexual. Nietzsche chega ao ponto de afirmar, ainda que em caráter hipotético, que toda a concepção de uma negação da vontade teria origem no *interesse* de Schopenhauer em uma suspensão da sexualidade. E, para reforçar sua tese, lembra que as concepções fundamentais da teoria schopenhaueriana surgem quando

---

<sup>34</sup> O próprio conceito de desinteresse de Schopenhauer é bastante próprio, pois articula sua concepção de metafísica com os conceitos de Ideia, vontade empírica, intelecto e mesmo proposições da fisiologia, como a frenologia (cf. WWV II/MVR II, cap. 31, p. 428; uma nota do autor em WWV I/MVR I §12, p. 107; e P/P Fragmentos para a história da filosofia §4, p. 37). O conceito schopenhaueriano de desinteresse conduz sua figura do artista (gênio) – o que o coloca longe do âmbito estritamente kantiano (cf. CACCIOLA, 1999, p. 5-15).

<sup>35</sup> Estamos em plena transição entre as figuras do artista e do filósofo. Ao refutar a estética schopenhaueriana, Nietzsche já se ocupa da problemática do filósofo; ocupa-se do problema teórico da interpretação da arte, não somente do artista.

Schopenhauer possuía apenas 26 anos de idade (1814), justamente no período de vida no qual o interesse sexual se manifestaria mais fortemente no homem.

O debate foi deslocado para duas frentes principais de problematização da teoria de Schopenhauer: (1) O efeito estético quietivo proposto pelo filósofo da vontade de vida não é um desinteresse; e (2) A suspensão da sexualidade em Schopenhauer não é uma contradição com sua natureza sensual. A tese de Nietzsche determina, por sua vez, que a suspensão do estímulo sexual nesse caso não representa uma suspensão da vontade pelo intelecto, como acreditava Schopenhauer, mas um redirecionamento da sensualidade. Segundo o autor de *Genealogia da moral*:

evidentemente a visão do belo atuava nele [Schopenhauer] como estímulo liberador da *força principal* de sua natureza (a força da reflexão e do olhar aprofundado); de modo que esta explodia e de imediato tomava conta da consciência. Com isso não se deve em absoluto excluir a possibilidade de que a peculiar doçura e plenitude própria do estado estético tenha origem precisamente no ingrediente “sensualidade” (assim como da mesma fonte vem o “idealismo” das moças núbéis)<sup>36</sup> – de que, assim, a sensualidade não seja suspensa quando surge o estado estético como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure e já não entre na consciência como estímulo sexual. (Voltarei uma outra vez a este ponto, com relação a problemas ainda mais delicados da até agora intocada, inexplorada *fisiologia da estética*.) (GM/GM III §8)

Ao perscrutar a concepção de que o quietivo é o efeito estético por excelência, Nietzsche encontra na peculiaridade da concepção schopenhaueriana a limitação desta mesma concepção e a possibilidade de outros efeitos estéticos. Ora, se não há oposição entre vontade e intelecto para produção do efeito quietivo, então também não há diferença essencial entre os efeitos quietivos e excitativos da vontade (como pretendia Schopenhauer), não há desinteresse. O efeito “quietivo” de Schopenhauer seria, na verdade, um excitativo da vontade, que nesse caso não encontraria sua manifestação no estímulo e interesse sexual. Apesar da concepção schopenhaueriana, a vontade continuaria se manifestando em qualquer efeito estético, mesmo no pretense “quietivo”. Apesar também da concepção schopenhaueriana, não haveria mais necessidade de uma teoria metafísica da arte, uma *metafísica do belo*; esta seria substituída por uma *fisiologia da estética*. Não obstante, a argumentação nietzschiana consiste em uma modificação de perspectivas: substituindo a concepção metafísica da vontade de vida pela concepção fisiológica da vontade de potência.

Deve-se notar que, sem a transposição do paradigma básico de interpretação da figura do artista da metafísica para a fisiologia, as concepções de Schopenhauer não seriam refutadas pelas críticas nietzschianas. Em outras palavras, as críticas de Nietzsche não partem de uma tentativa de “refutação interna” da teoria de Schopenhauer, como pode parecer. Embora

<sup>36</sup> Cf. M/A §25.



considere a suspensão da vontade pelo intelecto como o único efeito estético verdadeiro, Schopenhauer entende que outros efeitos também podem ser conseguidos com “reproduções artísticas”. Um pintor pode se dedicar a produzir retratos de pessoas abastadas em troca de dinheiro e, assim, atribuir à sua atividade uma utilidade prática ligada a sua subsistência; uma poesia pode contar a história de um feito particular com o objetivo de preservar a recordação da existência de tal feito. Em suma, pode-se usar reproduções para muitos fins e utilidades, mesmo para a excitação da vontade (como em relatos pornográficos ou desenhos obscenos)<sup>37</sup>. Entretanto, Schopenhauer entende que o único efeito verdadeiramente estético é o de quietivo da vontade. Qualquer forma de excitação da vontade não passaria de uma atividade ordinária, incapaz de provocar uma modificação fundamental na estrutura da representação, como é próprio da arte. Estabelece-se, portanto, uma diferença essencial entre um homem de talento reprodutivo e um gênio artístico. O homem com talento (*Talent*) é aquele que domina diversas técnicas também aplicadas na arte pelo gênio, mas é incapaz de aplicá-las para um fim propriamente estético. A técnica envolve conhecimento conceitual e destreza, mas prescinde daquilo que é mais importante para o gênio, a capacidade de intuição das Ideias, a partir de uma intuição alheia ao princípio de razão (cf. WWV I/MVR I §49 e WWV II/MVR II, cap. 31, p. 408).

A crítica de Nietzsche se apresenta por meio de duas denúncias: da existência de um componente sensual no efeito quietivo; e do interesse de Schopenhauer na eliminação da dor por meio da arte (cf. GM/GM III §6-7). Não obstante, durante toda a crítica nietzschiana, está presente a rejeição da teoria do antagonismo entre intelecto e vontade, como pressuposto necessário. Ora, se o efeito estético realmente não está fundado em uma relação antagônica entre a vontade e o intelecto, então não há motivos para julgar o quietivo como único efeito propriamente estético. Na verdade, Nietzsche está baseando sua teoria em uma diferente concepção de conhecimento. Schopenhauer entende o conhecimento como uma atividade pura de contemplação, normalmente guiada pela vontade, mas passível de emancipação. Nietzsche, por sua vez, entende o conhecimento como um impulso que, como tal, nunca pode ser desinteressado.

---

<sup>37</sup> A esse respeito, Schopenhauer contrapõe o quietivo ao excitante (*Reizende*): “o excitante, ao contrário, faz descer o espectador da pura contemplação exigida para apreensão do belo ao excitar necessariamente sua vontade por meio de objetos empíricos que lhe são diretamente favoráveis; com isso, o puro contemplador não permanece mais puro sujeito do conhecer, mas se torna o necessitado e dependente sujeito do querer. [...] Há também um excitante negativo, ainda mais repreensível que o recém explanado excitante positivo. Trata-se do repugnante [*Ekelhafte*]” (WWV I/MVR I §40). Dado que o excitante positivo e o excitante negativo fazem cessar a pura contemplação, por meio da incitação do desejo ou da repulsa, Schopenhauer não os reconhece como efeitos propriamente estéticos. No mesmo sentido pode-se ler a seção WWV I/MVR I §48, cuja temática versa sobre pintura histórica.

Ao rejeitar a proposta da metafísica do belo schopenhaueriana, Nietzsche substitui a perspectiva de um gênio reprodutor da realidade metafísica (*Realität*) pela possibilidade de um artista criador de novas perspectivas e valores. Ou seja, a estética nietzschiana aponta para existência de artistas vinculados a uma infinidade de ideais distintos. Ao introduzir a possibilidade de efeitos estéticos diversos, introduz a possibilidade de um artista vinculado a um ideal mais nobre do que o ideal ascético. A concepção estética de Nietzsche abre-se à pluralidade de sentidos da arte e do artista. Ainda que Nietzsche afirme em *Gaia ciência*: “os poetas, por exemplo, foram sempre os camareiros de alguma moral” (FW/GC §1), a simples associação do artista com “alguma moral” não significaria que a associação com a maneira ascética de valorar é a única possível ao artista; abre-se a possibilidade de que o artista associe-se à moral de senhores; abre-se a possibilidade de criação de uma arte nobre e afirmadora da vida<sup>38</sup>.

Visto que a figura do artista não tem ligações com o ideal ascético mais fortes do que a mera circunstancialidade, Nietzsche dirige sua investigação sobre o valor do ideal ascético para outro alvo – a figura do filósofo. A mudança de figuras investigadas se justifica porque frequentemente os artistas obtêm, embora não necessariamente, seu culto ao ideal ascético da filosofia. Esse teria sido o exemplo do caso típico do artista Richard Wagner e sua relação com Schopenhauer.

A simples abordagem do caso Wagner não conduz a uma interpretação completa do caso Schopenhauer. Wagner, embora “schopenhaueriano”, não teria sido fiel ao filósofo da vontade de vida. Nietzsche chega a interpretá-lo como um “ator” e expor a íntima relação dele com o público (cf. WA/CW §11), o que conduzia Wagner a um “terreno” cada vez mais distante das próprias associações de Schopenhauer com o ascetismo. Enquanto Schopenhauer teria se associado ao ascetismo como uma forma de estar só, Wagner teria encontrado no ascetismo uma forma de seduzir o público. Wagner teria encontrado na teoria schopenhaueriana uma forma de valorizar o músico, a si mesmo; a música para Wagner consistiria em um mero meio para “sedução” (cf. WA/CW §8). A associação do ideal ascético com o artista pouco diz sobre a associação do filósofo com o ideal ascético. A associação de Wagner com o ideal ascético pouco diz sobre a associação de Schopenhauer com o ideal ascético. Ou seja, a *décadence* artística de Wagner não é idêntica a *décadence* filosófica de Schopenhauer. Olhemos com mais atenção a figura do filósofo.

---

<sup>38</sup> Nietzsche parece interpretar como artistas associados a uma moral nobre, entre outros, Goethe e Homero.

## 1.2 O filósofo e a verdadeira filosofia

A crítica da associação do filósofo com o ideal ascético aparece com uma estrutura semelhante à da crítica do artista. Nietzsche aborda a questão a partir de um “caso particular” que se desenvolve em um “caso típico”. Novamente, as principais considerações sobre a figura estão bem compartimentadas. As seções que lhes correspondem são GM/GM III §5-10 e §12. Como na figura do artista, as considerações das seções finais articulam e confundem-se com as considerações da figura seguinte – o sacerdote. Sugerimos aqui uma quadripartição temática da interpretação nietzschiana do filósofo na *Genealogia da moral*. As primeiras seções (GM/GM III §5-6) promovem a crítica da teoria estética de Schopenhauer, como vimos anteriormente, mas elas também oferecem uma primeira indicação do significado dos ideais ascéticos para a figura do filósofo: “ele quer *livrar-se de uma tortura*”. As seções seguintes (GM/GM III §7-8) desenvolvem a tese nietzschiana do significado dos ideais ascéticos para o filósofo: um *optimum* de condições favoráveis para uma “elevada espiritualidade”. As seções GM/GM III §9-10 desenvolvem a tese histórica da vinculação entre o sacerdote e o filósofo. Por fim, a seção GM/GM III §12 analisa as consequências da vinculação do ideal ascético com a filosofia.

Tal como a escolha de Wagner como o representante da figura do artista, a escolha de Schopenhauer como representante da figura do filósofo não é ocasional. Há diversas explicações possíveis para essa escolha. Pode-se considerar que conduzir a crítica com Schopenhauer era um caminho natural, uma vez que a crítica da figura do artista, conduzida pela apreciação de Wagner, acarretaria a análise posterior de Schopenhauer, como fundamento da associação Wagner-ideal ascético. Diversamente, pode-se considerar que promover a crítica de Schopenhauer era uma necessidade para Nietzsche, para que pudesse demarcar e salientar a diferença de sua filosofia com o pensamento schopenhaueriano. Não obstante, o motivo mais forte para a colocação de Schopenhauer como o caso típico da figura do filósofo é semelhante ao de Wagner como figura do artista: trata-se novamente de colocar em evidência o mais alto representante de uma tendência. O “filósofo da *décadence*” deve ser o caso típico da figura do filósofo, assim como o “artista da *décadence*” deve ser o caso típico da figura do artista. Novamente, não se trata de um rebaixamento e um desprezo pela figura de Schopenhauer, mas uma forma de honrar um antípoda (cf. FW/GC §279 e §370).

Curiosamente, tão logo orienta a “polêmica” para a figura do filósofo, Nietzsche denuncia caracteres nobres em Schopenhauer:

E com isso chegamos à questão mais séria: o que significa um verdadeiro *filósofo*

render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer, um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto? (GM/GM III §5)

Essa passagem paradoxal – ao mesmo tempo elogiosa e problematizante – intercrusa o pensamento maduro de Nietzsche com suas obras de juventude. A imagem de Schopenhauer como um “cavaleiro de olhar de bronze”, já havia sido utilizada por Nietzsche. Podemos usar como exemplo a seguinte passagem:

Aqui, um solitário desconsolado não poderia escolher melhor símbolo do que o Cavaleiro com a Morte e o Diabo, como Dürer o desenhou, o cavaleiro arnesado, com o olhar duro, brônzeo, que sabe tomar o seu caminho assustador, imperturbado, sozinho com o seu corcel e o seu cão. Um tal cavaleiro düreriano foi o nosso Schopenhauer: faltava-lhe qualquer esperança, mas queria a verdade. Não há quem se lhe iguale. (GT/NT §20)

Também em *Schopenhauer como educador*, a imagem do filósofo da vontade de vida como um nobre solitário é constante, sua principal virtude (cf. SE/Co. Ext III §3). Essa relação entre as obras do primeiro e do terceiro período de Nietzsche define o caráter paradoxal da passagem citada. O filósofo da vontade de potência estabeleceu que sua obra *Humano, demasiado humano* marca o momento em que se libertou daquilo que “não pertencia a sua natureza” (cf. EH/EH, Humano, demasiado humano, §1); em *Genealogia da moral* afirma que, ao encarar o problema da compaixão, estabelecia sua oposição a Schopenhauer (cf. GM/GM P §5); afirma também que a *Terceira Consideração Extemporânea*, deveria ser lida como “Nietzsche como educador” ao invés de “Schopenhauer como educador” (cf. EH/EH, As Extemporâneas, §1 e §3). Não obstante, a seção GM/GM III §5 retoma uma definição de Schopenhauer com caracteres nobres. O filósofo Schopenhauer não é abordado por sua insignificância, mas justamente por sua paradoxalidade. Apesar de seus caracteres nobres, Schopenhauer rendeu homenagem ao ideal ascético. Justamente por essa oposição que ele pôde ser usado como um caso típico e uma lupa para o problema da *décadence* na figura do filósofo.

Tendo isso em vista, nos interessa abordar a concepção da figura do filósofo desenvolvida por Schopenhauer, a fim de posteriormente promover a análise das críticas nietzschianas na terceira dissertação de *Genealogia da moral*. Para Schopenhauer, a filosofia, a ciência e a arte possuem muitas características em comum. As três manifestações humanas visam o universal: a arte alcança o universal por meio da intuição das Ideias (*universalia ante rem*) pelo puro sujeito do conhecimento; a ciência estabelece sua relação com o mundo utilizando a intuição empírica e a razão, para atingir o universal por meio dos conceitos

(*universalia post rem*), ela é eminentemente física; a filosofia, por sua vez, atinge o universal por meio da busca do conhecimento metafísico<sup>39</sup>. Nos três casos, a oposição entre vontade empírica e intelecto se consagra. Diferentemente da vida prática ordinária, na ciência, na arte e na filosofia, o conhecimento do universal é superior ao conhecimento do particular. Assim como na arte, a possibilidade do conhecimento do universal está interligado com a emancipação do intelecto frente à vontade. De acordo com o autor: “Aquela tendência do espírito ao universal é a condição indispensável das obras originais em filosofia, poesia e, em geral, nas artes e ciências” (P/P, Sobre a filosofia e seu método, §2). O conhecimento guiado pela vontade não buscaria a *verdade*, mas meramente a *utilidade*. A diferença entre filosofia, ciência e arte é metodológica, refere-se ao modo de busca da verdade e ao objeto de investigação, no entanto, a “disposição de espírito”, em todos os três casos, é a mesma. A real busca pela verdade, marca da verdadeira filosofia, acontece apenas quando o intelecto se opõe à vontade empírica. Um verdadeiro filósofo é semelhante ao gênio das artes, ou seja, um caso raro, uma contradição da natureza com a natureza.<sup>40</sup>

Schopenhauer define que o que distingue o homem dos demais animais é o fato de possuir razão. Entretanto, isso não quer dizer que a razão governe os atos humanos. A razão é, para Schopenhauer, normalmente um instrumento da vontade. De posse de uma maior capacidade de conhecimento proporcionada pela razão, o homem continua sendo governado pela vontade, tal como qualquer outro animal. Neste sentido, Schopenhauer afirma:

o homem só pode ser chamado de ser pensante num sentido muito amplo [...] o horizonte intelectual do homem normal pode até ultrapassar o do animal – cuja existência, sem nenhuma consciência do futuro e do passado, é inteiramente presente –, mas não está tão distante deste quanto se supõe. (P/P, Pensar por si mesmo, §15)

Mas, entre os homens, existem também alguns extraordinários. Neles a vontade e o intelecto vivem uma relação antagônica; possuindo uma capacidade intelectual altamente desenvolvida, visam a verdade como um *fim* e não buscam no conhecimento apenas um *meio* para satisfação dos desejos da vontade. Ou seja, para Schopenhauer, o filósofo, como o artista, procura o conhecimento *sem interesse*, assim como também não encontra em sua atividade uma *utilidade*. Todavia, diferentemente do artista, que expressa o seu conhecimento intuitivo por meio de obras de arte, o filósofo se expressa por meio de um sistema de pensamentos. Em

<sup>39</sup> As noções de física e metafísica em Schopenhauer têm um sentido bem marcado. Metafísico é tudo aquilo que se refere ou está para além do *principium individuationis* (tempo e espaço), físico é tudo aquilo que está submetido a esse princípio.

<sup>40</sup> A própria noção de gênio (*Genie*) é aplicada, em alguns casos, indistintamente para o filósofo e para o artista: “A característica essencial do gênio está no predomínio da faculdade de conhecimento [...] origem das verdadeiras criações artísticas, da poesia e até da filosofia” (WWV II/MVR II, cap. 31, p. 408). Sobre o intelecto antinatural do gênio, cf. WWV II/MVR II, cap. 31, p. 420.

qualquer dos casos, ainda que o intelecto tenha função primordial, a razão tem papel apenas secundário. Embora a filosofia se expresse fazendo uso de conceitos, sua essência está na capacidade intuitiva do filósofo; os conceitos são apenas traduções imperfeitas e meios de expressão de algo que não é racional (conceitual).

A possibilidade de um antagonismo entre vontade empírica e intelecto, no caso do filósofo, opera ao menos duas outras grandes oposições: (1) entre o *verdadeiro filósofo* e o *professor de filosofia*; e (2) entre o *verdadeiro filósofo* e o *sacerdote religioso*.

A primeira oposição está presente em diversos textos de Schopenhauer, mas é longamente desenvolvida principalmente no opúsculo *Sobre a filosofia universitária*, publicado em *Parerga e Paralipomena*. Nesse opúsculo, Schopenhauer defende a tese de que um verdadeiro filósofo raramente é um professor de filosofia (um filósofo *profissional*), embora frequentemente as pessoas tenham a imagem contrária. Segundo Schopenhauer, apenas quem não tenha que fazer uso da filosofia como instrumento de conservação da própria existência poderia desenvolver um pensamento filosófico verdadeiro. O professor de filosofia, por ser um funcionário do Estado e necessitar de sua profissão como meio de sustento, não teria a liberdade para investigação da verdade. O Estado, por sua vez, como patrão do professor de filosofia, não permitiria, exceto em casos raros e excepcionais, que seu empregado desenvolvesse um sistema de pensamento livremente, pois o resultado poderia ser contrário aos interesses do Estado<sup>41</sup>. O professor de filosofia, interessado na proteção do Estado, não seria capaz de desenvolver uma reflexão que contrariasse seus próprios interesses individuais, ou seja, não seria capaz de uma reflexão desinteressada.

A oposição entre verdadeiro filósofo e sacerdote está presente principalmente no capítulo 17 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, intitulado de *Sobre a necessidade metafísica do homem*. Nele, Schopenhauer define o homem como “animal *metaphysicum*”, pois considera que o homem é o único animal que possui uma “necessidade metafísica” (*metaphysische Bedürfnis*). Segundo o filósofo: “Está fora de dúvida que o conhecimento da morte, conjuntamente com o espetáculo das dores e misérias da vida, é o que dá maior impulso às considerações filosóficas e às explicações metafísicas do mundo” (WWV II/MVR II, cap. 17, p. 177). O homem, munido de uma ampla capacidade de conhecimento, assombra-se com a morte, as dores, as misérias da vida; assombro esse que o estimula a conhecer. Os demais animais, visto que o intelecto está fortemente ligado à vontade e só é

<sup>41</sup> Schopenhauer aponta Kant como uma rara exceção a essa regra. Tal exceção só teria sido possível em função de um conjunto de fatores políticos excepcionais de rara ocorrência. Curiosamente, o filósofo da vontade de vida atribui a responsabilidade pelas mudanças significativas da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* ao fim dessa conjuntura política específica, pela qual Kant teria podido escrever livremente a primeira edição de sua obra (cf. P/P, Sobre a filosofia universitária, p. 7 e WWV II/MVR II, cap. 17, p. 180 ss.).

capaz de conhecer aquilo que lhes forneceria a subsistência imediata, não podem desenvolver uma necessidade metafísica. Todas as necessidades dos animais são puramente físicas, ou seja, eles usam o intelecto somente para encontrar seus meios de subsistência, somente para continuarem existindo como indivíduos materiais. Todavia, ainda que essa necessidade metafísica se expresse em praticamente todos os homens, esse anseio por uma explicação mais aprofundada dos problemas da existência não acompanha a capacidade de adquirir um conhecimento metafísico consistente: “a capacidade metafísica não caminha em conjunto com a necessidade metafísica” (WWV II/MVR II, cap. 17, p. 178). Como decorrência desse sentimento intrínseco ao ser humano, teriam surgido dois tipos de sistemas metafísicos, um *sensu proprio* e outro apenas *alegórico*. Ambos teriam como principal característica a procura por uma explicação e um preenchimento para a necessidade metafísica do homem. O primeiro, de acesso mais restrito, seria atividade própria da filosofia, enquanto o segundo, de explicação mais simples, papel da religião. Segundo o filósofo da vontade de vida:

Templos e igrejas, pagodes e mesquitas, dão testemunho em todos os países e em todos os tempos, com seu esplendor e sua grandeza, da necessidade metafísica do homem, tão viva e indestrutível como a física. Se quisermos satirizá-la, diríamos que essa necessidade é muito modesta e fácil de remediar. As fábulas mais grosseiras e os contos mais insípidos bastam muitas vezes para satisfazê-la, e se são inculcados nos homens muito jovens, os aceitam de bom grado como explicações de sua existência e como fundamento de sua moralidade. (WWV II/MVR II, cap. 17, p. 178)

O imaginário popular que preencheria as mitologias presentes em todas as civilizações seria, sob esse ponto de vista, uma decorrência dessa necessidade metafísica. De maneira geral, as mitologias são sintomas do que Schopenhauer chama de “dupla necessidade humana”: (1) ajuda e amparo; (2) ocupação e passatempo (cf. WWV I/MVR I §58, p. 416). Como uma forma de saciar a necessidade metafísica do homem, criaram-se as religiões. E, uma vez que os homens mais singelos se satisfazem facilmente com alguma explicação que forneça sentido para a morte, as misérias e as dores da vida, as explicações religiosas não precisam necessariamente coincidir com a realidade. As religiões caracterizam aquilo que Schopenhauer nomeou de “metafísica do povo”. Não obstante, segundo o autor:

nunca faltaram pessoas dedicadas a converter esse anseio metafísico do homem em **meio** lucrativo de existência, explorando-o o melhor possível. Efetivamente, em todos os países existe uma classe especial dedicada a monopolizar e administrar esse sentimento: os **sacerdotes**. (WWV II/MVR II, cap. 17, p. 179, grifos nossos)

O sacerdote religioso aproveitaria essa carência humana convertendo-a em um instrumento para satisfação de sua vontade. O filósofo, entretanto, diferentemente do sacerdote, não encontraria na necessidade metafísica do homem um “meio lucrativo de

existência”. O filósofo agiria apenas no intuito de desvendar as estruturas metafísicas do mundo, consistindo, portanto, no oposto do sacerdote. Mas, em virtude da maior complexidade de seus sistemas metafísicos e da incapacidade de compreensão da maioria dos homens, a metafísica do filósofo não encontra facilmente lugar entre o povo.

A nobreza do filósofo estaria, para Schopenhauer, no emprego de sua alta capacidade de conhecimento. O filósofo está naturalmente afastado da fama, em razão do seu maior desenvolvimento intelectual e antagonismo entre a vontade e o intelecto, por meio da suspensão da relação convencional entre vontade-intelecto. Ou seja, dois motivos principais o tornam alheio à fama: em primeiro lugar, porque a fama não é para ele um interesse (como o é para o professor de filosofia); em segundo lugar, porque, ao expor os resultados de seus pensamentos, dificilmente consegue reconhecimento dos homens que lhe são contemporâneos, já que muitas vezes contraria os interesses imediatos dos homens mais sagazes ou a capacidade de raciocínio da maioria. Segundo esse ponto de vista, o verdadeiro filósofo normalmente só é reconhecido tardiamente, senão postumamente. O professor de filosofia e o sacerdote, contrariamente, encontram fama mais facilmente, uma vez que dirigem seus sistemas de pensamento justamente para esse fim, adequando-o a este fim. Mesmo o verdadeiro artista pode encontrar fama mais facilmente do que o filósofo, uma vez que obras de arte que expressem conhecimentos contraditórios, normalmente, podem ser suportados conjuntamente pelos homens. Por outro lado, dois sistemas filosóficos sérios não permitem uma coexistência contraditória e pacífica.

O verdadeiro filósofo é naturalmente um solitário. Ele precisa dedicar seu tempo e sua vida para o exercício do pensamento. Imposições da vontade sobre o intelecto enturvam seu pensamento. Essa relação delicada entre a atividade própria do filósofo e a necessidade da tranquilidade do intelecto em relação à vontade justifica a posição de Schopenhauer com relação ao barulho, as mulheres e a própria fama (cf. P/P Sobre as mulheres e P/P Sobre o ruído e o barulho). A solidão é, para o pensador da vontade de vida, uma condição para o desenvolvimento de uma verdadeira filosofia.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Segundo nossa interpretação, mesmo que a necessidade metafísica presente ao homem um primeiro impulso ao conhecimento metafísico, não significa que o resultado da atividade do verdadeiro filósofo é, em Schopenhauer, resultado de um querer (um impulso). A verdadeira filosofia é resultado de um puro conhecimento. A religião, por outro lado, é resultado de um interesse. Como consequência do exposto, a religião serviria como um sistema de consolo para a maioria dos homens, pois seria criada para tal fim; mas a verdadeira filosofia não poderia ser jamais uma “filosofia do consolo”, pois, caso fosse criada *para* consolar, teria bloqueado seu caminho para a verdade, o desinteresse. Nossa interpretação discorda, portanto, da interpretação de Barboza, na medida em que o pesquisador afirma: “a proposta da filosofia schopenhaueriana como um todo, o apresentar-se como filosofia do consolo, é parecida com a proposta freudiana para o sucesso das sessões terapêuticas, ou seja, tocar na dor do paciente, falar sobre ela mesmo à custa de sua resistência, para que assim, feita a delimitação do tamanho da ferida, a consciência dos males provoque a cura. É, portanto, uma modalidade de consolo diante da existência” (BARBOZA, 1997, p. 91). Entendemos



Quando Nietzsche toma Schopenhauer para ilustrar a figura do filósofo, novamente faz a passagem do que nele constitui um “caso particular”, para o que nele é um “caso típico”. Nietzsche considera que a necessidade de inimigos, como Hegel, é um traço particular de Schopenhauer e um distintivo de nobreza (cf. JGB/BM §260), mas, por outro lado, seu rancor com relação à sensualidade constitui um traço típico dos filósofos. Segundo Nietzsche: “Schopenhauer é apenas a sua mais eloquente e, tendo-se ouvidos para isso, a sua mais cativante e arrebatadora erupção [do rancor dos filósofos com a sensualidade]” (GM/GM III §7). Para o filósofo da vontade de potência, essa característica faz com que Schopenhauer e os filósofos em geral sejam maus juízes do ideal ascético. Para Nietzsche, existe uma grande parcialidade do julgamento dos filósofos em relação ao ideal ascético, pois os filósofos encontram instintivamente no ideal ascético um favorecimento de seus interesses dominantes. Aqui, de modo semelhante ao caso do artista, o objetivo de Nietzsche é mostrar a existência de interesses onde Schopenhauer sustenta a presença do caso inverso, o desinteresse.

Na figura do filósofo, Nietzsche apresenta os ideais ascéticos como humildade, pobreza e castidade. Segundo o pensador, esses seriam os ideais referenciados em maior ou menor grau pelos filósofos de todos os tempos. O significado desses ideais é apresentado por duas linhas de argumentação relacionadas: uma circunstancial, em que Nietzsche pretende mostrar que o ascetismo para os filósofos não é fim em si mesmo, mas é visto pelo filósofo como uma condição para “elevada de espiritualidade” (cf. GM/GM III §8-9), e uma *histórica*, cuja linha de raciocínio apresenta uma espécie de “necessidade histórica” do atrelamento da filosofia aos ideais ascéticos a partir de seu surgimento (cf. GM/GM III §9-10).

Segundo a tese circunstancial, o ideal ascético representa para o filósofo “algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade” (GM/GM III §1 e §7). Neste caso, o filósofo encontra no ideal ascético um meio de satisfazer sua “vontade de deserto”, uma “ponte para a sua independência”. A pobreza, humildade e castidade instintivamente não representariam um ideal em si para filósofo algum, mas meios para que pudesse dar vazão aos seus instintos dominantes, neste caso, àqueles ligados à reflexão e à contemplação, ligados a sua “espiritualidade”. Embora os ideais ascéticos defendidos pelo filósofo pareçam uma negação da vida em geral, seriam, na realidade, uma busca do filósofo de condições favoráveis para satisfação de *sua* vida. Ideais como pobreza, humildade e castidade não são para o filósofo ideais em si mesmo, mas apenas a indicação de um caminho

---

que a proposta filosófica de Schopenhauer é descaracterizada se o consolo for colocado como sua meta. Se, em alguma medida, a filosofia puder ser vista como um consolo, este deve ser visto como uma consequência do esforço filosófico, jamais como sua “proposta” ou motivação. Como procuramos expor, para Schopenhauer, seria justamente essa a razão pela qual a verdadeira filosofia comumente não alcança a fama, enquanto falsos sistemas filosóficos e a religião seriam facilmente acolhidos pelos homens.

mais direto para a satisfação do instinto básico do filósofo – segundo Nietzsche: “um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de potência [*Machtgefühl*]” (GM/GM III §7, tradução modificada).

Esse teria sido o caso de Schopenhauer e sua ligação com o ideal ascético. Teria sido a necessidade de “desertos” que teria conduzido Schopenhauer à valorização do efeito quietivo da arte, como uma forma de favorecer sua “espiritualidade dominante” frente ao estímulo sexual. O filósofo encontraria no ideal ascético um terreno propício no qual pudesse dar vazão aos produtos de sua elevada espiritualidade.

A tese circunstancial expõe a parcialidade dos filósofos em relação ao ideal ascético. Para Nietzsche, os filósofos nunca puderam ser imparciais com o julgamento do ideal ascético. Dessa forma, se de maneira geral os filósofos de todos os tempos renderam homenagens ao ideal ascético, isso não deve ser considerado uma evidência da validade do ideal ascético. O consenso dos sábios quanto ao ideal ascético não representa a verdade, pois eles apenas estão atribuindo um pretenso valor *em si* a algo que não é mais do que um valor para eles, às condições de existência “do sábio”. Tal como Schopenhauer, em Nietzsche a gênese do tipo filósofo está ligado a um problema de conhecimento. Todavia, no caso de Nietzsche, não é uma *necessidade metafísica* que justifica o filósofo e sua pretensa busca pela verdade, mas a vontade de potência, cuja manifestação no filósofo o impele a procurar um “*optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força”. O deserto proporcionado pelo ascetismo é, para o filósofo, um meio de evitar os obstáculos para expressão de seu sentimento de potência; uma forma de fortalecimento sobretudo.

Para Nietzsche, o homem é uma configuração de impulsos que tendem para o aumento de potência. A configuração típica da qual a figura do filósofo é representante é chamada por Nietzsche de “homem contemplativo”. O que define um tipo é o modo como a configuração está organizada, ou mais especificamente, qual o impulso dominante da configuração. Cada impulso é ele mesmo uma configuração de impulsos que tendem a mais potência. A própria estrutura humana é necessariamente uma luta de cada uma das partes (impulsos) com todos os demais por dominação. O tipo é resultado da luta constante das partes que o compõem, uma luta que não cessa jamais, pois neste caso o resultado seria a própria morte, anarquia dos impulsos (cf. FREZZATTI, 2001, p. 61-91). O impulso dominante determina o tipo, mas isso não quer dizer que os demais impulsos cessem sua resistência. A luta e resistência entre as partes do organismo é a condição da existência do organismo, dessa estrutura de “muitas almas” (cf. JGB/BM §244). No caso do homem contemplativo, o ideal ascético se apresenta como uma arma para manter “paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados à

corrente [...]; vísceras modestas e submissas” (GM/GM III §8). O “deserto” encontrado no ideal ascético pelo filósofo representa uma arma do instinto dominante para exercer seu domínio sobre os demais instintos “subterrâneos” que compõem o filósofo, mas que jamais cessam completamente de impor resistência. Dessa forma, quando um filósofo promove o que parece uma *negação da vida* em geral (os ideais ascéticos), na verdade, ele está expressando a afirmação de *sua* vida específica, de seu impulso dominante. O seu instinto procura por um *optimum* de condições para seu máximo sentimento de potência, um fortalecimento de sua configuração.<sup>43</sup>

Mas, diferentemente do artista, que possui com o ideal ascético apenas uma ligação circunstancial, o filósofo possui um atrelamento mais profundo com esse ideal. A relação circunstancial do filósofo com o ideal ascético traz consigo, como consequência, uma ligação histórica com esse ideal. Conforme as seções GM/GM III §9-10, o filósofo teve que imitar os tipos estabelecidos do homem contemplativo, para poder justificar sua própria existência. E, dentre os tipos de homens contemplativos existentes, destaca-se o sacerdote ascético. De acordo com Nietzsche: “a um exame histórico sério, o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido. Pode-se dizer que apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra” (GM/GM III §9). A necessidade mimética do filósofo em relação ao sacerdote deve-se ao desprezo naturalmente direcionado aos homens contemplativos pelo homem ativo no período “pré-histórico” do homem<sup>44</sup>.

O homem contemplativo é naturalmente desprezado na pré-história da humanidade porque seus instintos dominantes são justamente aqueles considerados mais fracos, menos precisos, menos “virtuosos” pelos homens da vida ativa. Os impulsos próprios do homem contemplativo, como os impulsos de duvidar, negar, aguardar, pesquisar, buscar, ousar, comparar, compensar foram, durante muito tempo, imorais (cf. GM/GM III §9). Na pré-história da humanidade, os instintos mais louváveis eram justamente os instintos mais guerreiros. O homem contemplativo despertava o desprezo dos homens ativos, assim como também o desprezo contra si mesmo. O homem contemplativo tinha o juízo de seus próprios

<sup>43</sup> Retornamos mais detidamente ao tema da fisiologia no segundo capítulo.

<sup>44</sup> A expressão “pré-história”, e seus derivados, possuem um significado apenas aproximado em Nietzsche, embora tenha um emprego bastante preciso. O autor se refere aos milênios desconhecidos que constituiriam a formação e fixação do tipo homem, anteriores aos primeiros registros e sistemas de escrita. Embora não registrados, Nietzsche considera esses períodos importantes para compreensão da formação da configuração fisiopsicológica do homem, conseqüentemente das diversas configurações morais. Segundo a hipótese nietzschiana, nossa constituição atual deve muito e contém muitos resquícios dos tempos pré-históricos; não obstante, essa parte importante da formação do tipo homem não teria sido considerada corretamente pelos “genealogistas” ou pelos filósofos até então.

instintos mais “subterrâneos” contra si mesmo, pois, embora os instintos dominantes fossem justamente aqueles não guerreiros, ele também era composto por instintos mais ativos, que constantemente o atormentariam (os cães que precisam ser amarrados são justamente estes instintos ativos presentes no homem contemplativo). No entanto, os homens contemplativos teriam encontrado formas de transformar o desprezo que lhes era dedicado em temor e, por meio desse artifício, estabelecerem-se entre os homens.

Tal como os demais homens contemplativos, o filósofo precisou despertar o temor dos demais homens para que pudesse adquirir seu direito à existência e, para tanto, teve que mimetizar as práticas dos homens contemplativos que já estivessem estabelecidos. Assim, o filósofo, nas épocas pré-históricas do homem, conquistou com ideal ascético, através das mais terríveis práticas de automortificação mimetizadas dos sacerdotes (cf. M/A §14), o temor dos demais homens. Também por meio destas práticas, o filósofo conseguiu livrar-se do autodesprezo que seus instintos mais ativos provocavam.

Seguindo esse raciocínio, o filósofo não é um bom juiz do ideal ascético, pois, desde os tempos mais primordiais, e ainda hoje – como sinaliza o juízo de Schopenhauer com relação à arte e ao estímulo sexual – encontra no ideal ascético um meio de “livrar-se de uma tortura” (um *optimum* de condições para uma elevada espiritualidade – afirmação da vida contemplativa). O filósofo encontra no ideal ascético uma *utilidade*, o filósofo teria sido *seduzido* por esse ideal, uma vez que historicamente se encontrou sempre lado-a-lado a esse ideal.

A necessidade histórica da ligação da filosofia com o ideal ascético indica um caminho interessante da argumentação nietzschiana. Se a figura do artista apresenta Wagner seduzido pela filosofia schopenhaueriana, na figura do filósofo, é o próprio filósofo que é seduzido pelo ideal ascético. A filosofia é corrompida pelo ascetismo, por meio do sacerdote ascético.

A primeira manifestação ascética do filósofo, relacionada principalmente ao seu isolamento, ou seja, o distanciamento de tudo aquilo que pareça ser um “estímulo à vontade” não é interpretado por Nietzsche como verdadeira manifestação do ideal ascético. O filósofo não se isola do mundo para negar esse mundo, mas para alcançar as condições ideais para manifestação de sua natureza própria. Ainda que, aparentemente, as várias manifestações de isolamento nos diversos homens tenham o mesmo sentido, Nietzsche identifica no isolamento do filósofo uma afirmação da vida filosófica, não sua negação da vida em geral, não propriamente ascetismo. Ou seja, existem diversos sentidos para um isolamento. Nietzsche ilustra os diferentes sentidos de um isolamento opondo o isolamento de uma freira e de um

pensador. Segundo o aforismo 440 de *Aurora*:

*Não abdicar!* – Renunciar ao mundo sem conhecê-lo, como uma *freira* – isso resulta numa estéril e talvez triste solidão. Isso nada tem em comum com a solidão da *vita contemplativa* do pensador: quando ele a escolhe, não está abdicando de nada; talvez significasse renúncia, tristeza, ruína de si mesmo, para ele, ter de perseverar na *vita practica*: a esta ele renuncia, por conhecê-la, por conhecer-se. Assim pula ele nas suas águas, assim adquire ele a sua serenidade.

Neste caso, apenas a renúncia da freira seria propriamente ascética. O pensador, por outro lado, encontra na solidão a sua fertilidade, não uma vida estéril. Para dar vazão aos seus impulsos e de certa forma “dar à luz” as suas obras, o filósofo precisa de recolhimento (cf. GM/GM III §8). O pensador encontra no isolamento as condições propícias para fortalecimento, para concentração de forças nos sentidos que lhe são próprios (contemplativos); a freira, encontraria no ideal ascético apenas esterilidade e enfraquecimento de suas forças.

Sob esse primeiro ponto de vista, a ligação do filósofo com o ideal ascético nada teria de ascética. Schopenhauer teria sido exemplo dessa manifestação do ideal ascético. Mesmo sua teoria, que coloca no filósofo a relação antagonica entre vontade e intelecto como visto na arte, não iguala o asceta ao filósofo. O filósofo schopenhaueriano não é o asceta schopenhaueriano (cf. WWV I/MVR I §68, p. 487). Nietzsche parece reconhecer esse traço fundamental da doutrina de Schopenhauer. Em Nietzsche, como em Schopenhauer, o isolamento do filósofo ocorre em função da alta capacidade intelectual do pensador. A relação entre o pensador e o “deserto” é consequência de uma elevada espiritualidade. Tal como em Schopenhauer, o filósofo prefere a solidão do que a fama e isso denota sua alta capacidade intelectual. No entanto, o impulso para conhecer no homem contemplativo não teria sua origem em uma necessidade metafísica como em Schopenhauer, mas em sua própria necessidade de vazão dos impulsos dominantes.

Em Schopenhauer, a proposição de uma necessidade metafísica do homem, frente ao antagonismo entre vontade e intelecto, estabelece a oposição entre filósofo e sacerdote. O filósofo como aquele que utiliza a necessidade metafísica como um estímulo na busca da verdade; o sacerdote como aquele que se aproveita da necessidade metafísica e da ignorância da maioria dos homens para usá-los como meios para atingir seu próprio bem-estar. Como vimos, para o filósofo da vontade de vida, as figuras do filósofo e do sacerdote engendram duas tradições de metafísica paralelas, a metafísica filosófica e a metafísica do povo<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Embora Schopenhauer considere que tenham desenvolvimentos independentes, ambas as tradições de metafísica travam contato em algumas situações no decorrer da história do pensamento. É o caso de uma série de mitos que traduziriam alegoricamente verdades metafísicas que não poderiam ser compreendidas pelo vulgo se fossem expressas filosoficamente, são portanto “veículos para o povo” (cf. WWV I/MVR I

Nietzsche, contrariamente, anuncia que essa oposição entre o filósofo e o sacerdote é muito mais frágil do que parece, talvez mesmo efetivamente inexistente. Para o filósofo da vontade de potência, a figura do filósofo, por ter que mimetizar as práticas do sacerdote ascético, não pôde efetivamente desenvolver uma filosofia criadora de valores, não pôde senão transcrever filosoficamente os valores do sacerdote ascético.

Em última instância, os filósofos, em geral, não foram mais do que “trabalhadores filosóficos”, construindo “edifícios morais” em plena concordância com o ideal ascético (cf. M/A P §3 e JGB/BM §211). Não obstante, deve-se observar que, embora forte, a relação entre a filosofia e os ideais ascéticos não é absoluta. Apesar da ligação circunstancial e histórica entre as figuras do filósofo e do sacerdote, a existência de uma filosofia não ascética é possível. Para que uma filosofia nobre e, portanto, criadora de novos valores surja é, todavia, necessário que se estabeleça um determinado *pathos* no filósofo. Trata-se daquele que Nietzsche nomeia de *pathos* da distância, de cuja instauração depende toda a verdadeira criação, inclusive na filosofia.

Percebemos aqui uma grande distinção entre o pensamento de Schopenhauer e Nietzsche quanto ao estatuto próprio da filosofia. Schopenhauer defende uma filosofia que seja capaz de reproduzir conceitualmente e adequadamente o mundo em suas duas grandes faces, a física e a metafísica. A tarefa do filósofo parece partir de uma tentativa de atingir um puro olhar, isento de *pathos*. Sob outra perspectiva, encontramos Nietzsche defendendo a impossibilidade da filosofia pensada por Schopenhauer e, em seu lugar, propondo uma filosofia que dê conta da nobre tarefa de criar valores. Esta última perspectiva institui como condição necessária para a filosofia mais potente justamente o elemento rejeitado pela anterior, o *pathos*.

### 1.3 O sacerdote religioso e o sacerdote ascético

Tal como as figuras anteriores, o sacerdote recebe grande destaque na terceira dissertação de *Genealogia da moral*. Assemelha-se também por possuir uma localização bem delimitada no interior da dissertação: as seções GM/GM III §10-22 são dedicadas a sua interpretação. De maneira geral, pode-se subdividir o conjunto dessas seções em quatro partes: (1) as seções GM/GM III §10-12 constituem a passagem da figura do filósofo para a figura do sacerdote; (2) as seções GM/GM III §11 e §13-16 apresentam o sacerdote ascético

---

§70). Mas, via de regra, o sacerdote e as religiões como um todo encontram na ignorância do povo um instrumento de satisfação de seus desejos egoísticos.

como um princípio conservador da vida e formador de rebanho, um médico que alivia a tensão do ressentimento acumulado nos fisiologicamente deformados; (3) as seções GM/GM III §17-20 dissertam sobre os métodos ascéticos utilizados pelo sacerdote; e por fim, (4) as seções GM/GM III §21 e §22 apresentam as conclusões da interpretação fisiológica da figura do sacerdote, de como o ideal ascético corrompeu a saúde e o gosto por onde tenha passado.<sup>46</sup>

Quando a discussão chega ao sacerdote, os esforços de Nietzsche parecem receber uma direção distinta do tratamento das figuras do artista e do filósofo. Em primeiro lugar, pode-se salientar que a crítica da figura do sacerdote não é realizada por meio de um caso típico. Em segundo lugar, a própria abordagem do ideal ascético é distinta das seções dedicadas às figuras anteriores. Na figura do artista, o ideal ascético é representado pela castidade e pelo caso típico Richard Wagner; na figura do filósofo é representado também pela humildade e pobreza e pelo caso típico Arthur Schopenhauer. Em nenhum dos casos anteriores, os ideais associados ao ideal ascético são considerados “ascéticos em si mesmo”. Ou seja, a castidade, humildade e pobreza não são necessariamente manifestações do ideal ascético; o que certamente não significa que o ideal ascético não possa se manifestar concretamente através de tais ações. Em ambas as figuras anteriores, a argumentação nietzschiana visa a indicar a circunstancialidade e pluralidade de sentidos da ligação das figuras mesmas com o ideal ascético. No caso específico do artista, a dissertação propõe que, embora o ideal de castidade tenha sido sempre defendido por Wagner, nem sempre foi defendido asceticamente. O mesmo procedimento ocorre com a figura do filósofo, na qual o certame estabelece a circunstancialidade da ligação do filósofo com o ideal ascético. Tanto o filósofo quanto o artista podem defender ideais aparentemente ascéticos em vista de fins não ascéticos. No entanto, a proximidade do filósofo e do artista com o ideal ascético culmina na corrupção de suas atividades: a verdadeira criação foi impedida pelo ideal ascético nos casos de Wagner e Schopenhauer. Entrementes, o caso do sacerdote é diferente, pois ele aparece como a encarnação do ideal ascético mesmo, suas práticas são sempre práticas ascéticas, negadoras da vida<sup>47</sup>.

Com a gravitação das questões apresentadas na dissertação em torno da figura do

<sup>46</sup> É importante destacar que a seção GM/GM III §14 é dedicada à interpretação do significado dos ideais ascéticos para as figuras dos fisiologicamente deformados e da mulher, assim como a seção GM/GM III §17 apresenta a interpretação do asceta. Não separamos a interpretação dessas figuras da do sacerdote por entender que todas elas estão inseridas e mescladas com a crítica à figura do sacerdote. A interpretação do sacerdote só faz sentido se relacionado a essas figuras.

<sup>47</sup> “O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade [*Willen*], sua potência [*Macht*], seu interesse. Seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM/GM III §11, tradução modificada).

sacerdote, redefinem-se as próprias questões. Nietzsche afirma o seguinte sobre a problemática que orienta a abordagem da figura do sacerdote:

O pensamento em torno do qual aqui se pelega, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir-a-ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (GM/GM III §11)

Embora o significado do ideal ascético seja o tema de toda a terceira dissertação de *Genealogia da moral*, ele, curiosamente, ganha uma definição mais completa apenas na seção GM/GM III §11, quase na metade da dissertação. Até então, ainda que a expressão “ideal ascético” tenha sido empregada diversas vezes, o ideal ascético não aparece em si mesmo no texto, apenas aparecem suas manifestações. A seção GM/GM III §11 demarca o momento de uma ressignificação do ideal ascético.<sup>48</sup>

Segundo Nietzsche, o ideal ascético, tal como é defendido pelo sacerdote, institui uma valoração negativa da vida em geral. Tal valoração é possível porque estabelece um outro mundo, ou ainda uma outra vida, que deveria ser afirmado(a). Ou seja, o ideal ascético reivindica a existência de dois “mundos” distintos hierarquicamente relacionados. Em um dos mundos estaria presente “toda a esfera do vir-a-ser e da transitoriedade”; por sua vez, o outro “mundo” seria definido apenas *em oposição* ao mundo da transitoriedade. Para o pensador alemão, o ideal ascético pretende estabelecer a existência de um “mundo” do ser e a superioridade deste em relação a todo o “mundo do vir-a-ser”. O ideal ascético não apenas impõe a superioridade da fixidez sobre a transitoriedade, mas também exige a adoção de uma atitude procedimental frente ao mundo do vir-a-ser: o mundo do vir-a-ser precisaria ser negado.<sup>49</sup>

No entanto, ainda que o sacerdote ascético encarne uma valoração negativa da vida, difunda-a e consiga relativo sucesso com essa proposta, Nietzsche não enxerga nessa atitude

<sup>48</sup> Paschoal observa as diferentes formas em que Nietzsche utiliza a expressão “ideal ascético” durante a terceira dissertação de *Genealogia da moral*. Segundo o comentador: “Particularmente nessa dissertação [GM/GM III], esse apontar da pluralidade [de sentidos que o ideal ascético pode assumir] pode ser acompanhado por meio da referência que Nietzsche faz ao ideal ascético primeiramente no plural, especialmente nos primeiros parágrafos e, em seguida, no singular” (2003, p. 144). Nós entendemos que o uso das expressões “ideal ascético” ou “ideais ascéticos” não têm emprego muito rígido na dissertação, de modo que a afirmação de Paschoal não pode ser tomada radicalmente. Todavia, entendemos que, em um aspecto geral, ela corresponde à intenção nietzschiana: o direcionamento e centralização da questão no sacerdote ascético e no sentido mais geral do ideal ascético, como uma valoração negativa da vida.

<sup>49</sup> É interessante notar a proximidade da definição da questão do ideal ascético, como uma teoria dos dois mundos, e a crítica à metafísica exposta pelo filósofo em textos como *Humano, demasiado humano*. Como pretendemos deixar claro na seção dedicada à figura do filósofo e o segundo capítulo da presente dissertação, a crítica do ideal ascético e a crítica à metafísica estão intimamente ligados.



contrariedade com a teoria de que toda vontade é uma vontade que luta por mais potência. O ascetismo se reveste no sacerdote como uma proposta de enfraquecimento, mas, diferente do que acontece com o filósofo, essa proposta de enfraquecimento não é apenas aparente, não é uma forma de fortalecimento de si, ela é, isto sim, uma estratégia de enfraquecimento do outro. É preciso entender como essa atitude paradoxal é possível. Em outras palavras, a questão-chave para a interpretação do sacerdote seria: como poderia uma vontade de potência deixar de tender à potência? A problemática é ainda mais grave quando se observa que em quase todos os agrupamentos humanos tenha florescido o sacerdote ascético<sup>50</sup>. O ideal ascético, encarnado no sacerdote ascético, parece ser um tipo inerente à humanidade. O sacerdote ascético não é um caso raríssimo e excepcional contrário à tendência geral da vontade de potência, mas uma manifestação bastante comum. Como é possível que exista tal manifestação?

Nietzsche não encara o ascetismo como uma exceção da vontade de potência. Ele entende o ideal ascético como uma manifestação dessa mesma vontade de potência. A argumentação de Nietzsche segue no sentido de mostrar que o ideal ascético é um “interesse da vida mesma”. Ou seja, ainda que o ideal ascético represente e efetue uma negação da vida, isso não significaria que ele constitui uma requalificação dos instintos de vida. Para o pensador alemão:

*o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os **instintos de vida** [*Instinkte des Lebens*] mais profundos, permanecidos **intactos**, incessantemente combatem com **novos meios e invenções**. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida. (GM/GM III §13, grifos nossos)*

A interpretação nietzschiana consiste em um deslocamento conceitual: a teoria do ideal ascético como negação da vida deve ser englobada pela teoria da vontade de potência. Se voltarmos nossa atenção para a doutrina schopenhaueriana, perceberemos que a existência do sacerdote religioso não chega a constituir ali um problema teórico, uma vez que ele pode ser explicado facilmente pela teoria da vontade de vida. O sacerdote, para o filósofo de Frankfurt, é apenas mais uma manifestação da vontade de vida, que busca preservação e bem-estar. O sacerdote religioso, como vimos anteriormente, é interpretado por Schopenhauer como um homem que se *aproveita* da necessidade metafísica do homem, para usar o povo

<sup>50</sup> “Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes. Não que ele cultive e propague seu modo de valoração através da herança: ocorre o contrário – em geral, um profundo instinto lhe proíbe a procriação.” (GM/GM III §11)

como um meio para seus fins. Portanto, existe, entre os dois autores, uma diferença conceitual que deve ser considerada: a figura do sacerdote religioso em Schopenhauer não corresponde completamente a do sacerdote ascético em Nietzsche.

Por outro lado, a problemática schopenhaueriana da existência do asceta é, sobre este aspecto, análoga à problemática nietzschiana da existência do sacerdote ascético. Schopenhauer precisou explicar a existência de homens que negam a vontade – os ascetas –, quando o movimento geral é de afirmação da mesma. O filósofo de Frankfurt apela à possibilidade mística de uma viragem da vontade de vida, um movimento essencialmente extraordinário da vontade para explicação da possibilidade do asceta (cf. WWV I/MVR I §68-71). Nietzsche, entretantes, busca a compreensão do sacerdote ascético e também do asceta a partir da própria teoria da vontade de potência, sem abrir espaço para distinções qualitativas das vontades que constituem o sacerdote ascético e demais figuras.

Para Nietzsche, o asceta é aquele que encontra no ideal ascético “um pretexto para a hibernação, sua *novissima gloriae cupido* [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada ('Deus'), sua forma de demência” (GM/GM III §1). Nietzsche considera que o ascetismo do santo<sup>51</sup> é um fato bastante corriqueiro na história universal. Semelhante ao sacerdote ascético, o santo aparece em “todos os tempos e quase todos os povos”. O que distingue, todavia, a figura do asceta e do sacerdote é o modo como se apropria e manifesta o ideal ascético. Enquanto o sacerdote usa o ideal ascético como um instrumento de poder (*Macht*), o asceta encontra nesse ideal uma forma de hibernação. Ou seja, enquanto o sacerdote procura enfraquecer outras configurações por meio do ideal ascético, o asceta enfraquece a si mesmo. O ideal ascético é para o santo uma espécie de narcótico pelo qual ele procura livrar-se do sentimento de obstrução fisiológica. O ideal ascético apresenta para o santo “meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital”, pois assim o enfraquecimento geral do santo o torna insensível à dor. Na prática do ideal ascético, o santo encontra uma anulação da vontade quase completa e, através dela, pode efetivamente encontrar solução para o problema de sua obstrução fisiológica. No entanto, Nietzsche considera que a prática da hibernação pelo santo não consegue resolver o problema do ressentimento, pois essa hibernação frequentemente “pode abrir caminho para toda sorte de perturbações espirituais, para 'luzes interiores' [...] para alucinações de som e de forma, para voluptuosos transbordamentos e êxtases da sensualidade”; a prática generalizada da “santificação” apenas agrava o quadro geral doentio da humanidade. (cf. GM/GM III §17).

---

<sup>51</sup> Consideramos que Nietzsche e Schopenhauer permutam os termos “asceta” e “santo” sem qualquer prejuízo conceitual.

A completa compreensão do modo como o sacerdote encarna o ideal ascético e do modo como pode representar um “interesse da vida mesma”, só é possível na medida em que se cruzam as figuras do sacerdote e dos fisiologicamente deformados. Nesse sentido, direcionamos a argumentação para o significado dos ideais ascéticos para os fisiologicamente deformados, a fim de descortinar as relações que esta estabelece com o sacerdote.

De acordo com a seção GM/GM III §1, os ideais ascéticos representam para a maioria dos homens (fisiologicamente deformados): “uma tentativa de ver-se como 'bons demais' para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua arma no combate à longa dor e ao tédio”. A maioria dos homens é, para Nietzsche, composta de animais doentes: homens fisiologicamente carcomidos, incapazes de uma verdadeira digestão, pois não encontram em sua constituição fisiológica força suficiente para assimilar e dominar. A condição doentia do homem advém de sua desestruturação fisiológica. Como condição inerente ao fraco, persiste uma incapacidade de digestão e de ação geradora de ressentimento. O ressentimento caracteriza-se pelo aumento da tensão entre as partes do organismo do fraco, que, por sua condição de fraqueza, tem a descarga de seus impulsos bloqueada. A condição doentia do homem do ressentimento facilmente o leva à desestruturação de todo o organismo. Em consequência, sem a interferência da figura do sacerdote, não seria possível sequer a formação de um rebanho. Sem o sacerdote, o ressentimento acumulado nos fracos, nos fisiologicamente deformados, acabaria descarregando no próprio rebanho, desagregando-o<sup>52</sup>.

Toda essa condição doentia resulta em uma espécie de epidemia de niilismo suicida, mas, ainda assim, converte-se na própria condição da preservação da vida para o homem:

Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais do que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?... O homem frequentemente está farto, há verdadeiras epidemias desse estar-farto (– como por volta de 1348, no tempo da dança da morte): mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver*... (GM/GM III §13)<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Não é à toa que Nietzsche chega a se referir a esse ressentimento acumulado como um grande explosivo (cf. GM/GM III §15)

<sup>53</sup> Há referências a diversas epidemias também em GM/GM III §21.

Mas, ainda que o ideal ascético represente de fato a “salvação” do fisiologicamente deformado, ele precisa ser conduzido nesse processo, pois, em sua condição geral de fraqueza e desestruturação não possui força suficiente para fornecer um sentido para a sua própria existência. Há, todavia, entre os tipos mais fortes que o próprio rebanho uma determinada figura que se encontra em uma posição intermediária e muito interessante. Ao mesmo tempo que pode ser considerado um animal doente, pois sofre do mesmo mal do fisiologicamente deformado, essa figura ainda possui um *quantum* de potência e hierarquia fisiológica suficiente para colocar-se como médico e guia do rebanho. Essa figura é o sacerdote ascético. A condição doentia do sacerdote permite que ele se “entenda” com os fracos e a maior potência que apresenta em relação ao fraco permite que ele conduza o fraco, que ele se comporte como um médico que salva o fraco da completa desestruturação. A ambiguidade do sacerdote também permite que ele se infiltre entre os homens nobres e mais fortes, envenenando-os logo em seguida para provocar o enfraquecimento destes (cf. GM/GM III §15). Essa condição oscilante e relativa que constitui o sacerdote aparece já na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, quando Nietzsche delinea a genealogia das valorações terminológicas da casta sacerdotal. Segundo o filósofo:

Dessa regra, de que o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual, não constitui ainda exceção (embora dê ensejo a exceções) o fato de a casta mais elevada ser simultaneamente a casta *sacerdotal*, e portanto preferir, para sua designação geral, um predicado que lembre sua função sacerdotal. É então, por exemplo, que “puro” (*rein*) e “impuro” (*unrein*) se contrapõem pela primeira vez como distinção de estamentos; aí também se desenvolvem depois “bom” (*gut*) e “ruim” (*schlecht*), num sentido não mais estamental. (GM/GM I §6)

No entanto, deve-se observar que, se o sacerdote é forte em relação ao povo, ante a aristocracia guerreira a condição se inverte. Neste último caso, o sacerdote não é mais o tipo forte da relação, mas o tipo fraco. Os juízos de cada uma das tipologias se opõem. Em razão das diferentes constituições fisiológicas, a aristocracia guerreira revela-se muito mais robusta e anseia por tudo o que desenvolve sua robustez (como guerras e torneios), enquanto o sacerdote reserva-se, mantém como ideal a pureza e abstenção (cf. GM/GM I §7). Mas, apesar de sua condição de fraqueza ante o guerreiro, o sacerdote ainda anseia por elevar seu *quantum* de potência. Neste caso, o ideal ascético apresenta-se como sua arma: “a característica fê sacerdotal, seu melhor instrumento de poder [*Macht*], e 'suprema' licença de poder” (GM/GM III §1). O sacerdote ascético transforma-se no princípio organizador do rebanho com o ideal ascético e dele retira sua potência. Se, por um lado, o rebanho precisa do sacerdote para aliviar a tensão gerada pelo ressentimento, e, assim, evitar seu desagregamento completo, por

outro lado, o sacerdote encontra no rebanho uma arma para combater (enfraquecer) a aristocracia guerreira.

O que Nietzsche nos apresenta é uma relação bastante complexa entre tipos fisiopsicológicos, estruturas de potência hierarquicamente determinadas em um jogo dinâmico de forças (cf. JGB/BM §23). No fragmento póstumo 6[26] do verão de 1886-primavera de 1887, o filósofo coloca três tipos em relação quando define que o rebanho é “uma forma de transição, um meio para a conservação do tipo *mais forte e mais variado*”; e quando opõe o “pastor” (*Hirt*) e o “senhor” (*Herrn*), definindo a função do pastor como “*meio* para a conservação do rebanho” e o senhor como “fim pelo qual o rebanho existe”.

O sacerdote ascético, tal como o filósofo, é um homem contemplativo, por isso tão suscetível ao sofrimento como qualquer outro homem contemplativo. Entretanto, ele se apresenta como um médico, pretende curar o mal humano, apresentar-lhe um sentido, um culpado para sua dor. Ou seja, na medida em que o ideal ascético é representado pelo sacerdote ascético, este último é um artifício da vida para conservação e preservação, a luta da vida contra a morte. O ideal ascético, portanto, é uma contradição, não é uma negação da vida, mas a sua afirmação. O sacerdote ascético apresenta-se como o “salvador”: um doente que se põe como médico para os doentes; e mesmo para os sãos, os quais ele precisa primeiramente envenenar para “tratá-los”.

São apresentados, por Nietzsche, fundamentalmente três métodos que podem ser empregados para solucionar o problema da dor e do ressentimento: (1) reduzir ao nível mais baixo o sentido vital, uma espécie de hipnotização, promovida pelos “*sportsmen* da santidade” (cf. GM/GM III §17); (2) atividade maquinal, a “benção” do trabalho, que no fim das contas é um preenchimento da consciência e uma reversão de significados; (3) pequena alegria, normalmente associada ao “causar alegria”, que é uma forma de excitar a vontade, a felicidade pela pequena superioridade (cf. GM/GM III §18). A associação dos métodos 2 e 3 geralmente resultam na formação de rebanho, por meio da criação e incentivo de uma espécie de aversão a si mesmo nos homens. É aqui que o sacerdote ascético entra em cena: ele é um princípio agregador do rebanho; além disso, o sacerdote é aquele que impede que o rebanho se volte contra si mesmo, uma vez que, por conta do enfraquecimento e desagregação generalizada, muito ressentimento fica acumulado no rebanho, pronto para reverter-se em crueldade contra o próprio rebanho.

Os métodos ascéticos do sacerdote constituem uma tentativa de descarregar o ressentimento acumulado, usando a técnica do “excesso de sentimento” como um meio de anestesia, no caso, geralmente revestido de má consciência e culpa. A culpa e a má

consciência, embora não fortaleçam o fraco, não curem o seu estado doente, são formas de direcionar a crueldade para dentro do próprio homem. Ainda que seja interiorizado, o ressentimento é, neste caso, descarregado. Ora, mas o rebanho não é preservado porque a doença tenha sido curada, mas porque a medicação sacerdotal aliviou os sintomas da doença. Com esse procedimento, o sacerdote promove a preservação do rebanho e, ocasionalmente, também promove o enfraquecimento do tipo mais bem logrado de homem. Contudo, deve-se notar que a medicação sacerdotal não promove o fim do problema do ressentimento, ou seja, não fortalece o homem. Tudo o que esta medicação pode fazer é amenizar os sintomas da doença do homem, enfraquecendo-o ainda mais.

As considerações sobre a figura do sacerdote nos permitem encontrar diversos pontos de contato e distanciamento entre Nietzsche e Schopenhauer. Ambos os filósofos pretendem traçar uma teoria do sacerdote e entendê-lo frente à maioria dos homens. No entanto, enquanto, em Schopenhauer, o sacerdote tem uma ligação meramente circunstancial com o ascetismo, em Nietzsche, o sacerdote é a própria encarnação do ideal ascético. Se, para Schopenhauer, o sacerdote é um caso convencional da vontade de vida, para Nietzsche, o sacerdote é um caso paradoxal da vontade de potência. Em Schopenhauer, o sacerdote religioso se apresenta como um solucionador do problema da necessidade metafísica frente ao povo, na medida em que cria sistemas religiosos (metafísica do povo). Mas, segundo o filósofo da vontade de vida, ainda que o sacerdote obtenha relativo sucesso, fornecendo um sistema de crenças que possa consolar, ele não possui a efetiva solução para os problemas da dor, das misérias e da morte. De modo análogo, o sacerdote em Nietzsche se apresenta como um solucionador do problema do ressentimento, como um médico capaz de curar a doença da maioria dos homens, mas sem que de fato o possa fazer. Para o filósofo de Sils-Maria, o poder do sacerdote ascético é apenas o de promover a preservação do rebanho, não o de curar o rebanho.

Como foi nossa pretensão sustentar, as figuras do artista, do filósofo e do sacerdote, quanto postas em relação com a noção de ascetismo, permitem uma fértil abordagem conjunta entre as filosofias de Nietzsche e de Schopenhauer. O movimento de Nietzsche com relação às figuras do artista e do filósofo permitem a abertura de novos horizontes de significação para essas figuras: uma arte e uma filosofia afirmadoras da vida, potentes e criadoras. Não obstante, esse movimento pressupõe necessariamente uma proposta de interpretação do papel da filosofia e da arte diferente da de Schopenhauer. A arte e a filosofia não são encaradas

como um espelho do mundo, como no filósofo de Frankfurt, mas como possíveis vetores de criação de valores. Ainda que Nietzsche tenha proposto uma maior aproximação entre arte e filosofia de modo análogo a Schopenhauer, a interpretação do que significaria essa aproximação é diferente nos dois pensadores. O filósofo da vontade de vida identifica na aproximação entre arte e filosofia uma forma de privilegiar a intuição na filosofia, mas, em função do antagonismo entre vontade e intelecto, encontra nessa aproximação um caminho para a reprodução do mundo e para a metafísica. Entretanto, Nietzsche denuncia, na interpretação de Schopenhauer, uma aproximação maior com a figura do sacerdote do que com a figura do artista. Para o filósofo de Sils-Maria, Schopenhauer teria interpretado mal a arte, na mesma medida em que interpretou mal a sua própria constituição (quando não percebeu o ingrediente sensualidade na suspensão da sexualidade decorrente da contemplação estética).

A interpretação da figura do sacerdote, no entanto, é muito diferente nos dois filósofos. Para Schopenhauer, as figuras do artista e do filósofo mantêm alguma proximidade ao ascetismo, mas a figura do sacerdote está apartada do ascetismo. Como vimos, o sacerdote religioso é, para o filósofo de Frankfurt, um caso ordinário da vontade de vida; sua proximidade do asceta é meramente circunstancial. Temos, em Schopenhauer, a figura de um sacerdote religioso; e na religião uma “metafísica do consolo”. Por outro lado, encontramos uma interpretação oposta em Nietzsche, pois ali a interpretação do sacerdote é completamente ligada ao ideal ascético. Temos, portanto, a figura de um *sacerdote ascético*. Essa alteração de perspectivas ocorre também na interpretação do estatuto da maioria dos homens, que, segundo Schopenhauer, não tem nada de ascético, mas, para Nietzsche, está envolta pelo ideal ascético como condição mesma de sua conservação. Todas essas alterações sugerem uma mudança na interpretação geral do que é o ascetismo. Nossa hipótese é que o ascetismo é uma requalificação da vontade em Schopenhauer, ao passo que, em Nietzsche, é uma estratégia de redirecionamento dos impulsos – que, no limite, representa para o filósofo da vontade de potência, um enfraquecimento.

Existem, portanto, algumas divergências importantes entre ambos os pensadores que fundamentam diferentes interpretações do significado e do sentido do ascetismo, da negação e da afirmação da vontade. O desenvolvimento deste primeiro capítulo nos forneceu alguns elementos para alçarmos ao entendimento da relação entre um *ethos* e um *pathos* em Schopenhauer e em Nietzsche. Todavia, se efetivamente fomos bem sucedidos em nosso intento, apenas demarcamos “externamente” o lugar e sentido geral do ascetismo na doutrina de ambos os filósofos, mas ainda não concluímos o desenvolvimento da temática que nos

propomos. Se, conforme concluímos, existe uma opção declarada de Nietzsche por desenvolver uma fisiologia em lugar de uma metafísica, distanciando-se de Schopenhauer, ainda precisamos determinar a interpretação de ambos os filósofos sobre os conceitos envolvidos nesta fisiologia e nesta metafísica, sobretudo os conceitos de vontade de potência e de vontade de vida. Somente depois de levarmos a bom termo a investigação sobre esses conceitos centrais, estaremos aptos a passar nossas investigações para o âmbito moral das doutrinas e, finalmente, para as doutrinas do ascetismo.



## 2 VONTADE DE VIDA E VONTADE DE POTÊNCIA

### *Duelos*

*“E agora, eu e você”, disse, sacando o punhal, na sala de espelhos. (Flávio Carneiro, em “Os cem menores contos brasileiros do século”)*

É inevitável que façamos agora uma análise mais minuciosa dos conceitos de vontade de vida (*Wille zum Leben*) e de vontade de potência (*Wille zur Macht*). É inevitável porque, em primeiro lugar, a filosofia schopenhaueriana trabalha incessantemente com o conceito de vontade de vida; é este conceito que fornece propriamente o caráter sistemático e orgânico ao seu pensamento. Em última instância, não é possível compreender o ascetismo, sem que nos remetamos a este conceito fundamental. Em segundo lugar, o pensamento nietzschiano, por sua vez, reserva um lugar semelhante ao conceito de vontade de potência. Ainda mais, as críticas de Nietzsche a Schopenhauer têm como um de seus centros gravitacionais a mudança dos conceitos articuladores, da metafísica da vontade de vida à doutrina da vontade de potência.

Existem, todavia, uma série de problemas que dificultam a análise e o confronto que pretendemos promover entre esses dois conceitos. Por onde deveríamos começar nossa investigação? Em que sentido deveríamos seguir? Que pontos críticos deveríamos privilegiar? Ora, cada opção que tomamos pode ser crucial para o bom êxito de nossa investigação e não parecem existir indicativos absolutamente claros para apontar quais são os caminhos mais produtivos que podemos seguir. No mesmo sentido, cada um dos conceitos é, por si só, extremamente complexo para que pretendamos esgotá-lo em um pequeno número de páginas, como é o caso desta dissertação. Conseqüentemente, sendo cada um dos conceitos extremamente complexo, a relação entre eles é ainda mais complexa e impossível de ser analisada em absolutamente todos os pormenores neste trabalho de pesquisa.

Acreditamos que há incontáveis caminhos possíveis para propor o enfrentamento destes conceitos. Sem querermos determinar que este é o único caminho possível para tanto, optamos por iniciar nossa exposição com algumas críticas específicas de Nietzsche ao conceito schopenhaueriano de vontade de vida, pois julgamos que ele pode proporcionar análises úteis aos nossos propósitos. A crítica escolhida aparece principalmente na obra *Crepúsculo dos ídolos* e afirma que o conceito de vontade em Schopenhauer é apenas a ampliação de um preconceito popular. Esta crítica é interessante porque coloca em xeque justamente aquilo que parece idêntico nos conceitos de vontade de vida e vontade de potência: a noção de vontade. A diferença mais óbvia entre os conceitos de vontade de potência e vontade de vida é a tendência destas “vontades”. Assim, não é difícil reparar que a vontade tende à “vida” (*zum Leben*) em Schopenhauer e à “potência” (*zur Macht*) em Nietzsche. Entretanto, o fato de Nietzsche apontar no conceito de vontade de Schopenhauer um preconceito popular direciona nosso olhar para outro lugar também, o conceito de vontade. Em função desta crítica, devemos nos impor o seguinte raciocínio: ou o conceito de vontade de potência é constituído por um diferente conceito de vontade, ou ele está sujeito a exatamente a mesma crítica feita ao conceito de vontade de vida e seria ele também a ampliação de um preconceito popular.

Na segunda seção deste capítulo, pretendemos mostrar como Schopenhauer tentou se antecipar à acusação de que sua metafísica da vontade seria um retorno à metafísica dogmática e contrária ao espírito do kantismo. Essa acusação foi justamente uma das empreendidas por Nietzsche. Os dois problemas centrais abordados nessa seção pretendem explorar a leitura e crítica nietzschianas da metafísica de Schopenhauer. Trata-se de saber (a) se a metafísica da vontade é uma doutrina de dois mundos e (b) em que sentido estrito a vontade metafísica pode ser considerada como a coisa-em-si em Schopenhauer. Para tanto, analisamos os textos schopenhauerianos sobre o sentido e os limites de sua metafísica. A hipótese que defendemos é a de que, se seguirmos os critérios de Schopenhauer, não podemos aceitar completamente a leitura nietzschiana do conceito de vontade de vida.

Na sequência, dedicamos uma seção ao significado dos conceitos de vida (*Leben*) e de vontade (*Wille*) na cosmologia de Schopenhauer. Nesta primeira abordagem direta da vontade de vida (*Wille zum Leben*), levantaremos os caracteres cosmológicos da filosofia schopenhaueriana. Nossa principal preocupação é definir qual é a caracterização da vida e o que exatamente pode ser entendido quando este filósofo define que a essência íntima de todo o fenômeno é uma vontade que tende à vida. Segundo nossas hipóteses, não podemos encarar a vontade de vida apenas como um instinto de conservação inerente a todo o indivíduo vivo,

mas devemos adotar um ponto de vista mais amplo que este. Devemos observar que a vontade metafísica manifesta-se a partir de um desenvolvimento contínuo que necessariamente culmina no surgimento da vida orgânica. Deste modo, a vontade de vida é uma tendência à vida como um todo, mas não pode ser tomada sempre como instinto de conservação nos indivíduos. Além disso, pretendemos explorar o lugar da doutrina das Ideias no pensamento schopenhaueriano, tendo em vista que ela fundamenta a teoria dos caracteres, fundamental para a compreensão da moral e do ascetismo neste pensador, objeto de nosso próximo capítulo.

Por fim, apresentamos na quarta seção a teoria da vontade de potência de Nietzsche. Nossa principal questão, nessa seção, é justamente compreender o conceito de “vontade” em Nietzsche. Segundo nosso ponto de vista, não existe um único conceito de vontade nas obras do terceiro Nietzsche. Desta forma, Nietzsche pode criticar o conceito de vontade de vida desde a concepção mesma de “vontade”, sem que as críticas sejam válidas também para a vontade de potência. Embora as expressões usadas na vontade de vida e na vontade de potência sejam semelhantes, embora também existam diversos paralelos entre os conceitos, a vontade em Nietzsche ganha um significado próprio importante. As diferenças entre o conceito de vontade em Nietzsche e em Schopenhauer, como sustentamos no curso dessa seção, são cada vez mais perceptíveis na medida em que se desenvolvem os argumentos de Nietzsche a favor de uma teoria agonística e pluralista da efetividade.

As conclusões mais gerais deste capítulo nos permitem demarcar alguns limites para o emprego do conceito de *pathos* na obra de ambos os filósofos. Segundo a hipótese que defendemos, a efetividade (*Wirklichkeit*), nos dois pensadores, pode ser interpretada como o domínio do *pathos*, pode ser interpretada como constituída pelo *pathos*. A única exceção a essa regra é o conceito de intelecto em Schopenhauer. Embora o intelecto seja, para o filósofo da vontade de vida, um elemento fundamental à representação e, portanto, também à efetividade, ele não é essencialmente *pathos*. Não obstante, em Nietzsche, toda a esfera intelectual pode ser tomada, sem maiores dificuldades, como propriamente *pathos*.

Neste capítulo, preferimos evitar entrar nos pormenores das abordagens morais dos filósofos, restringindo-nos sempre que possível ao âmbito cosmológico, embora uma completa separação não seja possível, nem em Schopenhauer nem em Nietzsche. A discussão pormenorizada do que tange aos aspectos e consequências morais da teoria de ambos os filósofos chega a seu termo apenas no terceiro capítulo.

## 2.1 A crítica de Nietzsche aos conceitos de razão e de vontade

Em *Crepúsculo dos ídolos*, à semelhança da análise feita da figura do filósofo na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche identifica o que considera idiossincrático nos filósofos. Ao se propor a interpretação da história da filosofia, chega à conclusão de que os filósofos em geral possuem dois traços peculiares: em primeiro lugar, um constante ódio ao vir-a-ser; e, em segundo lugar, a frequente tendência de realizar hipóstases de conceitos em realidade, em outras palavras, tendem a confundir entre “o último e o primeiro”, os conceitos mais abstratos e, portanto, os últimos a formarem-se para o homem são tomados como realidades em si mesmos, superiores ao homem e independentes dele (cf. *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia, §1)<sup>54</sup>.

Ao apontar essas duas características idiossincráticas dos filósofos, Nietzsche pretende chamar a atenção para a vacuidade das teorias dos filósofos portadores destas idiossincrasias. Esta denúncia funciona como um “martelo” (*Hammer*), cuja função é a de servir como um diapasão, um instrumento que mostre o verdadeiro *valor* das teorias filosóficas da tradição (cf. GD/CI P)<sup>55</sup>. No entanto, o objetivo de Nietzsche não é demonstrar que sua teoria é “mais verdadeira” do que as dos filósofos anteriores. Para o pensador alemão, não existe propriamente um critério de verdade absoluto ao qual poderíamos recorrer para julgar a veracidade ou não de uma teoria. Conforme o que ele afirma no aforismo 4 de *Além de bem e mal*, nem mesmo a falsidade de um juízo constitui uma objeção contra esse juízo. O que de fato está em questão são os *valores*. A própria verdade é tomada pelo Nietzsche maduro como um valor. Nietzsche pretende mostrar como as “verdades filosóficas” são, efetivamente, valores da *décadence* e, como tais, não podem ser sustentados por uma filosofia nobre e criadora, tal como a que Nietzsche pretende constituir.

Ambas as idiossincrasias dos filósofos teriam resultado na injustiça geral em relação aos sentidos (*Sinne*) e a fabulação desnecessária de um outro mundo por detrás da aparência.

<sup>54</sup> Ambas as peculiaridades podem ser encontradas, de modo geral, já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Quando Nietzsche expõe a origem na crença de formas originárias (*Urformen*) na linguagem, coloca em evidência o movimento hipostático comum no investigador, a transposição arbitrária de um conceito em uma pretensa realidade. Em sentido semelhante, quando denuncia o ódio aos sentidos e ao vir-a-ser como traço característico dos filósofos em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche aproxima sua argumentação de considerações do primeiro período, sobretudo onde aponta o medo das intuições como característica da postura do homem racional.

<sup>55</sup> Em *Ecce homo*, Nietzsche revela o sentido que atribuiu à palavra “ídolo” (*Götze*): “O que no título se chama *ídolo* [*Götze*] é simplesmente o que até agora se denominou verdade [*Wahrheit*]. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade [*Wahrheit*]...” (EH/EH, *Crepúsculo dos ídolos*, §1). O uso da palavra martelo por Nietzsche é também bastante amplo. Localizamos ao menos três empregos para ela: o martelo pode servir para (a) denunciar a vacuidade de certos valores (cf. GD/CI P), (b) destruir velhos valores ou (c) construir novos valores (JGB/BM §211).

Os filósofos em geral teriam responsabilizado os sentidos (*Sinne*) e a sensualidade (*Sinnlichkeit*)<sup>56</sup> por um “engano”, ou seja, os sentidos e a sensualidade seriam um obstáculo no caminho da verdade. A tradição filosófica os teria tomado como uma barreira entre um mundo meramente “aparente” („*scheinbare*“ *Welt*) e um muito verdadeiro („*wahre Welt*“). Esta barreira, por sua vez, deveria ser vencida pelo filósofo.

O “mundo verdadeiro” seria o mundo do ser e da imutabilidade, contraposto a ele, teríamos o mundo “aparente”, um mundo do vir-a-ser, da impermanência. Para os filósofos tradicionais, estes dois mundos estariam hierarquicamente relacionados. Eles teriam considerado o “mundo verdadeiro” superior ao mundo “aparente”, pois o primeiro seria a esfera da verdade, enquanto o segundo não passaria de mera ilusão dos sentidos. Não apenas existiria uma hierarquização entre os dois mundos, mas um juízo claramente moral relacionado a essa hierarquização: o mundo “aparente” deveria ser negado. O desprezo pelo mundo “aparente” deveria negar também tudo aquilo que compõe e produz este mundo, como os sentidos, a sensualidade e, de modo geral, o corpo. Mas, este “mundo verdadeiro” não seria, de acordo com a filosofia nietzschiana, mais do que uma oposição fabulada com o mundo “aparente”. Para Nietzsche, todas as características do *ser* são criadas arbitrariamente por oposição ao *vir-a-ser*, portanto sem nenhum valor de verdade<sup>57</sup>.

À primeira vista, a crítica parece fazer mais sentido para alguns filósofos, como Parmênides ou os racionalistas franceses, do que para outros, como Demócrito ou os empiristas ingleses. Todavia, Nietzsche pretende que ela seja adequada a praticamente toda a história da filosofia. Os filósofos teriam dado preferência à razão e a seus “conceitos-múmia” e construindo mendazmente um “mundo verdadeiro”, em detrimento da sensualidade e do vir-

<sup>56</sup> A palavra alemã *Sinnlichkeit*, traduzida aqui por sensualidade, é formada pela substantivação do adjetivo *sinnlich* (sensual), que por sua vez é formado a partir de *Sinn* (sentido). *Sinnlichkeit* possui em alemão a mesma riqueza de significados que sensualidade possui em português, podendo referir-se tanto à faculdade da sensibilidade, como a uma “erotividade”. O termo aparece também em Schopenhauer, guardando geralmente a primeira conotação, quase sempre relacionado com *Verstand* (entendimento). Em Schopenhauer, a intuição seria possível pela operação do *Verstand* (entendimento) sobre os dados fornecidos pela *Sinnlichkeit* (sensibilidade). Há ainda, no filósofo da vontade de vida, a *reinen Sinnlichkeit* (sensibilidade pura), relacionada às intuições puras do tempo e do espaço. Schopenhauer também utiliza a palavra *Sensibilität*, mas seu emprego é mais específico e raro, referindo-se normalmente à sensibilidade animal. Nietzsche, por sua vez, aproveita-se dos vários sentidos em que o termo pode ser empregado e desloca-o do emprego relacionado exclusivamente a uma teoria do conhecimento (como faculdade da sensibilidade), utilizando-o também em relação ao estímulo sexual (*Geschlechtsreiz*). Em *Crepúsculo dos ídolos*, o emprego mais claro de *Sinnlichkeit* é o de “sensibilidade”, em jogo com a relação dos filósofos com os sentidos; no entanto, não se pode perder de vista a relação com a sexualidade (*Geschlechtlichkeit*), como nas seções GM/GM III §7-8.

<sup>57</sup> Note-se o emprego bem marcado das aspas em “mundo verdadeiro” („*wahre Welt*“) e mundo “aparente” („*scheinbare*“ *Welt*). Observe-se que este uso é uma opção de Nietzsche, do próprio filósofo. Em outras palavras, não é por acaso que ele opta por colocar as aspas em toda a expressão “mundo verdadeiro” e apenas em parte da expressão “mundo 'aparente'”. Desta forma Nietzsche pretende destacar a vacuidade da afirmação de existência de um mundo verdadeiro além da aparência, ou seja, do ser fixo e imutável por detrás do vir-a-ser. Neste momento, Nietzsche busca distanciar-se de toda a tradição metafísica.

a-ser. De acordo com o pensador alemão: “Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da **Índia à Inglaterra**, para tomar os dois polos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade [*Sinnlichkeit*]” (GM/GM III §7, grifo nosso). Em outro momento, procura mostrar que mesmo Demócrito está sujeito à mesma crítica: “Também os opositores dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito do ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu *átomo*...” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5)<sup>58</sup>.

O único filósofo que Nietzsche apresenta como exceção é Heráclito, pois entende que este não acusou os sentidos por um pretense “engano da multiplicidade”. Não obstante, Heráclito também teria sido injusto com os sentidos, mas pelo motivo oposto, justamente na medida em que atribuiu a eles a responsabilidade pelo engano da unidade e fixidez do ser. Em todo caso, Heráclito teria o mérito de conceber como único mundo o da multiplicidade e mudança, atribuindo à fixidez o estatuto de ilusão (cf. GD/CI, A “razão” na filosofia, §2)<sup>59</sup>.

Para Nietzsche, a existência de um “outro mundo”, um “mundo verdadeiro”, contraposto ao mundo “aparente”, é indemonstrável e fruto de uma ilusão. A fabulação de um outro mundo seria resultado de uma *negação deste mundo* (o mundo “aparente”). Como o filósofo afirma: “As características dadas ao 'verdadeiro ser' das coisas são as características do não-ser, do *nada* – construiu-se o 'mundo verdadeiro' a partir da contradição [*Widerspruch*] ao mundo efetivo [*wirklichen Welt*]: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral*” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §6, tradução modificada). Ao denunciar que o “mundo verdadeiro” teria sido construído a partir do mundo “aparente”, Nietzsche denuncia a falta de sentido de uma formulação de um “mundo verdadeiro”. Segundo Nietzsche, a ilusão não teria sido proporcionada pelos sentidos, como os filósofos em geral teriam suposto, mas justamente pela “razão”. O autor afirma:

Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência [*Scheinbarkeit*], como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão [*Vernunft-Vorurtheil*] nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade [*Dinglichkeit*], ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* [*necessitirt*] ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que

<sup>58</sup> A crítica a Demócrito e ao conceito de átomo não é gratuita ou anacrônica. Nietzsche enxerga problemas semelhantes aos da teoria de Demócrito no mecanicismo moderno (cf. fragmento póstumo 14[79] da primavera de 1888). Ou seja, a crítica a Demócrito é também uma crítica à ciência contemporânea.

<sup>59</sup> Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Parmênides é interpretado como um homem essencialmente racional, enquanto Heráclito seria essencialmente intuitivo. O apontamento presente em *Crepúsculo dos ídolos*, em relação ao desprezo aos sentidos, caso transposto para *A filosofia na época trágica dos gregos*, parece fazer sentido apenas para Parmênides, mas não para Heráclito; isso sugere uma mudança no modo como Nietzsche compreende a doutrina de Heráclito entre esses dois momentos. Em qualquer dos casos, à semelhança de *Crepúsculo dos ídolos* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, ali também o ser é tido como a mais alta abstração, alheia à efetividade (cf. PHG/FT §9).

aqui está o erro. Não é diferente do que sucede com os movimentos do grande astro: no caso deles, o erro tem nosso olho como permanente advogado, e aqui, tem nossa *linguagem* [*Sprache*]. (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5)

Na ilustração citada por Nietzsche, a linguagem funcionaria em relação ao mundo “aparente” de modo semelhante à “ilusão” do olho em relação ao movimento do Sol. O olho seria o permanente advogado de que o Sol se moveria ao redor de uma Terra imóvel. A linguagem, por sua vez, desempenharia o papel de permanente advogada da existência e realidade do ser. Em última instância, mesmo conceitos aparentemente díspares, como “átomo” e “Deus” teriam a mesma origem, a crença na linguagem. Para Nietzsche, o conceito de Deus e a crença em sua existência tem sua origem em hipóstases de conceitos em coisas reais. O conceito de Deus seria resultado de operações da linguagem, seria principalmente fruto das mais altas abstrações, do mais alto esvaziamento de conceitos. O conceito de Deus é, segundo Nietzsche, “o último, mais tênue, mais vazio” dos conceitos. Contudo, por conta de uma idiosincrasia dos filósofos, é colocado como “*ens realissimum*” (cf. GD/CI, A “razão” na filosofia, §4).

No limite, mesmo a própria noção de que o olho nos iludiria com relação à verdadeira relação de movimento entre a Terra e o Sol seria fruto de preconceitos da razão. Para Nietzsche, o testemunho do olho só se torna uma ilusão na medida em que a razão e a linguagem atuam sobre ele. Justamente na medida em que acreditaram na razão, os filósofos teriam sido induzidos a encontrar fixidez e formular um reino do ser, contraposto a um reino do vir-a-ser. Em sentido semelhante, Nietzsche afirma no aforismo 544 de *Aurora*: “e nós, homens modernos, fomos tão habituados e educados na necessidade [*Nothdurft*] da lógica, que ela é o gosto normal a nossa boca, e deve ser repugnante para os ávidos e presunçosos”. Nietzsche pretende denunciar que esse hábito pela lógica e pela razão é propriamente um preconceito moral, fruto de uma ilusão. Essa ilusão baseia-se na crença na razão, ou ainda, na crença na linguagem.

Para Nietzsche, a razão não é algo determinado e absoluto, mas, pelo contrário, ela teria surgido no processo de desenvolvimento do homem, ela também seria fruto do vir-a-ser. Por esse motivo, Nietzsche não pretende fornecer uma teoria do conhecimento no sentido mais rigoroso, pois esta suporia que a razão e as demais faculdades cognitivas do homem são constituídas por propriedades e funções fixas e bem determinadas. Uma teoria do conhecimento em sentido clássico responsabiliza a razão ou o intelecto em geral por toda a atividade mental que possamos identificar como “pensamento”. Contudo, para Nietzsche, a razão não é a verdadeira responsável pelas interpretações que fazemos do mundo. O corpo e

os impulsos mais íntimos e inconscientes do homem seriam, na verdade, os responsáveis por determinar aquilo que pensamos e queremos. A razão mesma não seria uma instância completamente oposta a essa esfera afetiva do ser humano; ou seja, não apenas a vontade, mas também a razão pode ser chamada de *pathos* em Nietzsche. A principal diferença entre o corpo e a razão é que, ao contrário do que pensaria a tradição filosófica em geral, em Nietzsche, o corpo é o que pode ser chamado de “grande razão”, enquanto a razão mesma é meramente a “pequena razão”. Ou seja, toda a atividade mais importante e determinante da ação ou pensamento do homem não aconteceria em um âmbito consciente (a “pequena razão”), esta seria responsável por tornar consciente um pequeníssimo número de processos inconscientes do homem. Em todo caso, para o filósofo da vontade de potência, não existe diferença absoluta e essencial entre o corpo e a razão. Neste sentido pode ser lida a seguinte passagem de *Assim falou Zaratustra*:

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.”

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. (*Za/ZA, Dos desprezadores do corpo*)<sup>60</sup>

A partir destas considerações, Nietzsche explana sobre os pressupostos básicos da razão:

penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência [*Bewusstsein*] os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão* [*Vernunft*]. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa [*Willen als Ursache*]; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* [*projicirt*] a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* [*schafft*] 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”... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo, que ela *atua* [*dass Wille Etwas ist, das wirkt*] – de que vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra. (GD/CI, A “razão” na

<sup>60</sup> Aqui cabe um esclarecimento importante: a ideia de que existe uma interferência da vontade, dos afetos ou, de modo geral, de instâncias não-rationais nos processos intelectuais aparece com certa constância na teoria do conhecimento moderna. Francis Bacon, por exemplo, afirma no aforismo XLIX do livro 1 de *Novum organum*: “O intelecto humano não é luz pura, pois recebe influência da vontade e dos afetos” (BACON, 1997, p. 43). Também Descartes, na quarta de suas meditações, responsabiliza a vontade por julgar inadequadamente os objetos, ou seja, julgar um objeto antes que o entendimento tenha obtido uma compreensão clara e distinta deste (cf. DESCARTES, 1983, p. 117-120). Mesmo Schopenhauer, *mutatis mutandis*, preserva a ideia geral de que existem interferências frequentes e constantes da vontade sobre o intelecto. Como vimos, é justamente pela emancipação do intelecto sobre a vontade que surge o puro sujeito do conhecimento na contemplação estética. Contudo, a proposta de Nietzsche é inovadora, pois, diferente de qualquer um dos nossos três exemplos, não julga que a vontade *interfere* na pura atividade do intelecto, ou seja, que os afetos deturpem a pura contemplação da verdade. Para Nietzsche, o próprio intelecto é um conjunto de afetos, o pensamento é o resultado de um processo de impulsos em luta (cf. JGB/BM §36).



filosofia, §5, tradução modificada)

Observe-se o uso substantivado atribuído ao pronome indefinido “*etwas*” (“algo”, “alguma coisa”). É um uso pouco convencional do pronome, mas que denuncia justamente a “coisificação” da vontade promovida pela razão. Quando se transforma a vontade em uma faculdade, ela é separada da própria ação. Do único acontecimento, cria-se um “agente” e um “agir”. De acordo com esse ponto de vista, o agente é a instância fixa e imutável da ação. Desde este momento, o mundo foi falsamente duplicado em ser e vir-a-ser. Mas, para Nietzsche, só existe a atividade mesma. A vontade não é a origem da atuação, mas é ela mesma a própria atuação. A crença na linguagem e na razão daria, de acordo com Nietzsche, início a uma série de erros que, em última instância, seriam a base de toda a metafísica. Trata-se de compreender de modo equivocado a vontade, de julgá-la como uma faculdade do sujeito, um substrato por detrás do ato. Essa crença, pela qual são cunhados conceitos como “coisa” e “ser”, estaria profundamente arraigada em todos os sistemas filosóficos, de modo que mesmo concepções aparentemente díspares, como a de Parmênides e Demócrito, proviriam deste mesmo erro primordial.

Neste contexto, pergunta-se: esse teria sido o erro de Schopenhauer? Ele teria compreendido a vontade como causa? Ele teria sido um “devoto” da razão e, em função disto, teria criado uma teoria metafísica no sentido pensado por Nietzsche, ou seja, como um sistema de dois mundos hierarquicamente determinados? Consequentemente, Schopenhauer teria sido um desprezador da sensualidade, do corpo e dos sentidos?

A um primeiro olhar para a filosofia schopenhaueriana somos tentados a afirmar que não, que Schopenhauer não poderia ser alvo destas acusações de Nietzsche. Lembremos que o filósofo da vontade de vida declarou que sua metafísica era uma metafísica imanente, justamente para evitar a acusação de que ela se trataria de uma teoria dos dois mundos ou de que a vontade é a causa da representação. Vontade e representação seriam apenas diferentes pontos de vista de um mesmo mundo. Também segundo o filósofo de Frankfurt, o conceito mesmo de vontade, e todo o aparato metafísico dele decorrente, não teria sua origem na razão, mas em uma experiência *sui generis* (cf. P/P, Fragmentos para a história da filosofia, §14, p. 118). Também contra Nietzsche poder-se-ia argumentar que a teoria schopenhaueriana daria ao corpo um lugar privilegiado, pois é através dele que podemos encontrar o vínculo entre a vontade e a representação, é através dele que encontramos a chave para decifrar o enigma do mundo (cf. SG/PR §42-43 e WWV I/MVR I §18-21). Teria mesmo Schopenhauer ódio à sensualidade? Não seria justo supor que Schopenhauer, se não imune à totalidade da crítica

nietzschiana à razão e ao conceito de vontade, ao menos não teria sido tocado direta e fundamentalmente pela crítica tal como exposta em *Crepúsculo dos ídolos*?

Essa interpretação poderia ser reforçada se levarmos em consideração que o texto de “A 'razão' na filosofia” não chega a polemizar diretamente com a teoria schopenhaueriana. Não há ali explicitamente quaisquer apontamentos diretos à teoria schopenhaueriana da vontade. No entanto, um fragmento póstumo de 1885, nos conduz necessariamente ao caminho apontado. Schopenhauer está no núcleo da crítica nietzschiana ao conceito de vontade. Observemos o fragmento:

a *vontade* tal e como aqui a descrevi [como uma multiplicidade de jogos de domínios, conscientes e inconscientes, mistos de pensar, sentir e agir] – Pode-se acreditar que não se a descreveu nunca até agora? Que o torpe preconceito do povo prevaleceu até o presente? Que acerca do que seja “querer” não houve entre os filósofos diferença de opinião alguma, pois todos acreditaram que se estaria aqui de posse de uma certeza imediata, de um fato fundamental, e que o opinar estaria aqui totalmente fora de lugar? E que todos os lógicos ensinam ainda a trindade “pensar, sentir, querer” como se “querer” não incluísse nenhum sentir nem pensar? – depois de todo o exposto, o grande desacerto de **Schopenhauer** ao ter tomado a vontade pela coisa mais conhecida do mundo, mais ainda, pela única coisa realmente conhecida, se mostra como menos extravagante e arbitrário: tão somente adotou um enorme preconceito de todos os filósofos até o presente, um preconceito do povo, *exagerando-o*, como em geral fazem os filósofos. – (Fragmento póstumo 38[8] de junho-julho de 1885, grifo nosso)<sup>61</sup>

Mesmo no segundo período da produção intelectual de Nietzsche, a argumentação segue em sentido semelhante:

Efeito posterior da antiga religiosidade. – Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível. Está convencido de que quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é ele que golpeia, e que golpeou porque quis fazê-lo. Ele não nota problema algum aí, basta-lhe o sentimento da vontade, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de compreender sua relação. Ele nada sabe a respeito do mecanismo do evento e do trabalho cem vezes sutil que tem de ser realizado para que se chegue ao golpe, nem da incapacidade da vontade mesma de fazer sequer uma parte mínima desse trabalho. Para ele, a vontade é uma força magicamente atuante: crer na vontade como causa de efeitos é crer em forças magicamente atuantes. [...] – Ao supor que tudo existente não passa de algo querente, Schopenhauer alçou ao trono uma antiga mitologia; parece que ele nunca tentou analisar a vontade, pois acreditou na simplicidade e imediaticidade de todo querer, como fazem todos – quando o querer é um mecanismo tão bem treinado que quase escapa ao olhar observador. (FW/GC §127)

A vontade de Schopenhauer, segundo Nietzsche, seria a reprodução e ampliação de um preconceito popular, a crença na vontade como uma faculdade (*Vermögen*) responsável pelo agir. Ele também teria pensado na vontade como algo plenamente, imediatamente e completamente compreensível. Consequentemente, ele teria criado uma metafísica de dois

<sup>61</sup> Cf. também JGB/BM §19.

mundos, em outras palavras, teria postulado a existência de um “mundo verdadeiro” oposto a um mundo “aparente”; a metafísica oposta à física, a vontade oposta à representação, o vir-a-ser oposto ao ser. Por conta dessas oposições, Schopenhauer também teria sido um desprezador do corpo, seguindo o mesmo caminho de toda a tradição filosófica.

## 2.2 A metafísica imanente de Schopenhauer

Certamente, fazer críticas à metafísica não é exclusividade de Nietzsche. O período no qual vivem e produzem Schopenhauer e Nietzsche é particularmente marcado pela crise dos grandes sistemas metafísicos da modernidade. Filósofos como Hume, Kant e outros antes de Nietzsche desenvolveram ideias explicitamente contrárias aos intentos e possibilidade de toda a metafísica. Mesmo assim, como sabemos, o projeto filosófico de Schopenhauer é marcado pela tentativa de fundar um sistema metafísico válido. Um dos seus grandes desafios era justamente instaurar um sistema metafísico que não culminasse no retorno a um dogmatismo pré-crítico. Em última instância, Schopenhauer declara que, não apenas pretende bem observar o valor da filosofia crítica, mas, sobretudo, pretende “pensar a filosofia de Kant até o fim” (P/P, Fragmentos para a história da filosofia, p. 120-121).

Que fique claro, todavia, que Schopenhauer não pretende seguir cegamente as conclusões de Kant. Mesmo quando jovem, Schopenhauer buscava o desenvolvimento de um pensamento próprio e discordava da determinação, imposta por Kant, da impossibilidade da metafísica. Embora a tese de doutorado do filósofo, *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*, desenvolva uma teoria do conhecimento próxima dos moldes kantianos, já nos manuscritos contemporâneos à redação e publicação da tese (1813), é possível encontrar os primeiros traços do sistema metafísico que seria desenvolvido por Schopenhauer. Lá podemos encontrar afirmações como a seguinte: “Entre minhas mãos, ou melhor dizendo, dentro de meu espírito, vai tomando corpo uma obra, uma filosofia onde a ética e a metafísica serão *uma só coisa*” (HN/MP I, 55(92) <1813>).

Schopenhauer reafirma posteriormente a inseparabilidade entre os ramos de seu pensamento: “O que deve ser comunicado por ele [o livro *O mundo como vontade e representação*] é um pensamento único” (WWV I/MVR I, Prefácio à primeira edição, p. 19). O autor compreende sua filosofia como um sistema orgânico de pensamentos, no qual nenhuma parte da doutrina pode ser separada das demais. No mesmo sentido, em 1851, Schopenhauer sublinha a importância da metafísica para seu sistema ao afirmar que os

campos de atuação próprios da filosofia são a teoria do conhecimento e a metafísica, esta última, por sua vez, dividir-se-ia em “metafísica da natureza”, “metafísica do belo” e “metafísica dos costumes” (P/P, Sobre a filosofia e seu método, §21). Observe-se que os temas que, no opúsculo “Sobre a filosofia e seu método” são considerados como próprios da filosofia coincidem perfeitamente com a divisão temática dos livros da obra principal de Schopenhauer: livro 1, dianoilogia ou teoria do entendimento (*Dianoilogie oder Verstandeslehre*); livro 2, metafísica da natureza (*Metaphysik der Natur*); livro 3, metafísica do belo (*Metaphysik des Schönen*); livro 4, metafísica dos costumes (*Metaphysik des Sitten*). Temos aí um forte indício de que, ao menos desde a publicação de *O mundo como vontade e representação* até o final da vida do filósofo, o lugar próprio da metafísica não mudou em seu pensamento. Mas, afinal, o que é propriamente metafísica para Schopenhauer?

A seguinte passagem é particularmente esclarecedora sobre o seu projeto e sua concepção de metafísica:

Quase nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos como o meu, podendo, por isso, ser facilmente visto e apreendido com *um* olhar. Isso repousa em última análise na plena unidade e consonância de seus pensamentos fundamentais e é um indício favorável de sua verdade, já que esta está ligada à simplicidade [...] Poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes. A saber, o antigo dogmatismo derrubado por Kant [...] é transcendente, uma vez que ultrapassa o mundo para explicá-lo por meio de algo outro: torna-o consequência de uma razão, a partir da qual o deduz. Minha filosofia, em contrapartida, começa com a afirmação de que só existem razões e consequências no mundo e desde que este esteja pressuposto. (P/P, Fragmentos para a história da filosofia, §14, p. 118)

Há aqui uma distinção fundamental. Segundo a concepção schopenhaueriana, haveriam duas formas de metafísica: uma metafísica transcendente e uma metafísica imanente. E, relacionadas a essas duas formas de metafísica, duas formas de dogmatismo: uma considerada pejorativamente, uma outra positivamente.

A metafísica transcendente é considerada pejorativamente como uma forma de dogmatismo, pois construiria um sistema de pensamentos que pretensamente explicaria o mundo a partir de elementos extrínsecos ao próprio mundo. “Dogmatismo” neste sentido significa a tentativa acrítica e inválida de fundamentar o mundo para além dos limites da experiência e conhecimento possíveis. Pejorativamente dogmáticos seriam também os sistemas que, embora não se pretendam metafísicos, fundam-se em aplicações inválidas do princípio de razão suficiente, como o materialismo lockiano e o idealismo fichtiano (cf. WWV I/MVR I §5 e §7, p. 55-62, 69-18). Em contraposição à metafísica transcendente, está a

segunda forma de metafísica, a metafísica imanente, que, por sua vez, estabelece um dogmatismo imanente. Esta segunda forma de dogmatismo, diferente da primeira, seria crítica, pois justificaria, dentro dos limites e condições de possibilidade da experiência, seus juízos adequadamente, respeitando todos os limites de um verdadeiro conhecimento do mundo. Esta forma positiva de dogmatismo não se oporia à filosofia crítica, mas, isto sim, ao ceticismo injustificado, pois afirmaria e provaria que algo declarado incognoscível pelo cético é, na verdade, cognoscível.

A proposta de uma metafísica da vontade, no entanto, não está absolutamente de acordo com a filosofia kantiana. Schopenhauer tem consciência da necessidade de modificação do conceito de metafísica de Kant para que seu projeto de uma metafísica imanente seja possível. Vejamos como isso acontece.

Kant, no §1 de *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, determinou que a experiência não pode constituir fonte para a metafísica (cf. KANT, 1988, p. 23-24). Ele parte da análise da própria palavra “metafísica” para afirmar que, sendo a metafísica uma ciência que pretende conhecer aquilo que está “além da física”, a experiência jamais poderia servir de fonte da metafísica. Toda a metafísica deveria ser constituída apenas por saberes puros e *a priori*. Assim, nem os dados do sentido externo, nem os dados do sentido interno poderiam servir para a metafísica. Mas, tendo em vista que todos os saberes puros e *a priori* existentes só poderiam ser considerados como condições de possibilidade da experiência (aplicáveis somente para os objetos da experiência), nenhum conhecimento metafísico poderia ser almejado. Em uma palavra: para Kant, um projeto de metafísica imanente, tal como o que pretende Schopenhauer, seria um contrassenso.

Todavia, para Schopenhauer, Kant teria formulado um conceito inadequado de metafísica. Kant teria determinado a impossibilidade de fundamentar a metafísica em uma experiência apenas a partir de uma análise superficial do nome deste saber<sup>62</sup>. A partir deste

---

<sup>62</sup> A esse respeito, observe-se o que Schopenhauer diz na *Crítica da filosofia kantiana*: “De fato, [...] tem-se de admitir que sua primeiríssima hipótese fundamental [da argumentação kantiana a respeito da metafísica] é uma *petitio principii*, que se encontra na proposição (claramente estabelecida em especial nos *Prolegômenos*, § 1): 'A fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência, nem interna nem externa'. Para fundamentação desta afirmação cardeal, todavia, nada é invocado senão o argumento etimológico da palavra metafísica. Em verdade, contudo, a coisa se passa assim: O mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma; ora, sem mais, é admitido que a solução deste enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de 'para além da possibilidade de toda experiência'); e que, daquela solução, teria de ser excluído tudo aquilo que de alguma maneira pudéssemos conhecer de modo IMEDIATO (pois este é o significado de experiência possível, tanto interna quanto externa). A solução do enigma tem antes de ser procurada apenas naquilo que podemos obter indiretamente, a saber, por meio de deduções a partir de princípios universais *a priori*. Ora, depois que se excluiu dessa maneira a principal fonte de todo conhecimento, e se obstruiu o reto caminho para a verdade, não é surpreendente que os ensaios dogmáticos tenham fracassado e Kant pudesse demonstrar

erro, Kant coincidiu os domínios da experiência e da física, como se se tratassem do mesmo conceito. Schopenhauer, por sua vez, pretende fundamentar a possibilidade de uma experiência não física, ou seja, uma experiência legitimamente metafísica, a partir de uma readequação dos conceitos de experiência e de física. Para Schopenhauer, a física restringe-se às representações submetidas ao princípio de razão. Portanto, qualquer experiência existente que não corresponda ao princípio de razão poderia ser considerada como verdadeiramente metafísica.

Cabe às ciências<sup>63</sup> naturais desenvolver um saber que dê conta de explicar o funcionamento específico da física. Segundo Schopenhauer, toda ciência atua na física por meio de dois procedimentos básicos: a morfologia e a etiologia. A morfologia é o procedimento de investigação da forma dos fenômenos, enquanto a etiologia é o procedimento de pesquisa pelas causas dos fenômenos. Não obstante, nenhum dos dois modos de operar da ciência pode fornecer a essência íntima dos objetos que manipula, apenas pode fornecer as formas e condições de aparecimento do fenômeno. Em última análise, toda a ciência não pode mais que catalogar forças naturais como forma de explicação das representações. Consequentemente, toda força natural fornecida pela ciência, segundo o pensador, não é mais que a delimitação de uma *qualitas occulta*, um resíduo desconhecido de um fenômeno quantificado e formalmente determinado; a essência mesma da representação permaneceria sempre como um “X” desconhecido (cf. WWV I/MVR I §24 e §27). Tampouco uma filosofia transcendental, uma teoria das condições gerais de toda representação, pode determinar a essência dos objetos da representação, pois apenas pode determinar a forma geral de toda a experiência possível.

---

a necessidade desse fracasso; pois se tinha admitido previamente metafísica e conhecimento *a priori* como idênticos. No entanto, em vista disso, teria sido preciso primeiro demonstrar que o estofo para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo, mas tem de ser procurado só exteriormente ao mundo, em algo que podemos atingir somente pelo fio condutor daquelas formas de que somos *a priori* conscientes. Porém, enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em conseqüência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores. Portanto, *est quadam prodire tenus* [É correto ir até o limite (se adiante não há caminho algum)], e meu caminho se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana” (KK/CK, p. 537-539).

<sup>63</sup> Para Schopenhauer, as ciências são saberes que atuam na efetividade a partir do princípio de razão suficiente. Neste sentido, filosofia e ciência são fundamentalmente diferentes. Como vimos, cabe à filosofia o discurso acerca do próprio princípio de razão e dos objetos independentes deste princípio, ou seja, a teoria do conhecimento e a metafísica (cf. P/P, Sobre a filosofia e seu método, §21).

Mesmo assim, existiria ainda um outro tipo de saber possível e real. Schopenhauer aponta um novo caminho para a metafísica a partir do momento em que indica a possibilidade de experiências alheias ao princípio de razão. Tais experiências podem ser obtidas em três momentos centrais: (1) na experiência do corpo próprio e sua identidade com a vontade empírica, chave de interpretação da metafísica da natureza; (2) na contemplação estética, intuição fundamental da metafísica do belo; e (3) na vivência da compaixão, fundamento da metafísica dos costumes. Em todos os três casos, o conhecimento que se obtém do mundo não está submetido ao princípio de razão e, portanto, é propriamente metafísico. Nestas condições, nenhum dos três casos pode ser objeto próprio da ciência, pois estão além do domínio da física e de toda possibilidade de aplicação da etiologia e morfologia, mas, embora não possam ser explanáveis cientificamente, são plenamente compreensíveis metafisicamente.

Tal como a pretende, essa metafísica imanente de Schopenhauer não pode ser considerada como uma teoria de dois mundos. Tomemos como caso paradigmático a primeira via de acesso à metafísica, ou seja, a vinculação entre a vontade e o corpo: podemos observar, mediante o sentido externo, o nosso corpo. Enquanto um objeto no tempo e no espaço, nosso corpo é uma experiência submetida ao princípio de razão como qualquer outra. Podemos também observar nossa vontade imediatamente no tempo. Enquanto um objeto para o sujeito no tempo, a vontade empírica está também submetida ao princípio de razão suficiente. No entanto, a vinculação íntima e observável entre esses dois objetos, a íntima percepção de que eles são essencialmente *o mesmo objeto* observado de dois pontos de vista diferentes, é uma experiência que não está submetida ao princípio de razão suficiente. É propriamente esta experiência que nos permite lançar-nos filosoficamente no terreno da metafísica, mas não nos lança em direção ao conhecimento de um outro mundo completamente diferente deste mundo. Somos lançados, isto sim, a uma compreensão mais completa deste mundo, em suas duas faces complementares e necessárias: a vontade e a representação. Nosso corpo não é outra coisa que nossa própria vontade, mas observada de outro ponto de vista. Caso fossemos apenas representação ou apenas vontade, jamais teríamos a compreensão do mundo que temos por ser simultaneamente ambos.

Portanto, ao menos se seguirmos os critérios de Schopenhauer, Nietzsche estaria equivocado ao pensar a teoria da vontade de vida como uma metafísica de dois mundos. Não existem em Schopenhauer dois mundos, um verdadeiro e a outro aparente. Existe, na verdade, um único mundo, com dois pontos de vista possíveis, ambos “reais”. O domínio da metafísica é a esfera da “realidade” (Realität); o domínio da física é a esfera da “efetividade”

(*Wirklichkeit*)<sup>64</sup>. É certo, todavia, que Schopenhauer às vezes chama a representação de “ilusão”, mas isso não quer dizer que ela não exista ou que seja hierarquicamente inferior a algum outro mundo. A ilusão da representação aconteceria quando a consideramos como a única realidade existente, quando ignoramos que ela é essencialmente vontade. Não se pode disto afirmar que a teoria schopenhaueriana, dentro de seus próprios limites, estabelece um outro mundo como o domínio próprio da metafísica.

Existe ainda outro elemento da metafísica schopenhaueriana que devemos tomar com o devido cuidado e procurar um melhor esclarecimento: a cognoscibilidade da coisa-em-si. Não é de modo algum pouco conhecida a declaração de Schopenhauer sobre a coisa-em-si. Sabemos que ele afirma em diversos momentos que sua filosofia vai além da filosofia kantiana ao afirmar que a vontade (*Wille*) é a coisa-em-si (*Ding an sich*)<sup>65</sup>. E, justamente por esse tipo de afirmação, ele é criticado por muitos filósofos posteriores, inclusive Nietzsche. Schopenhauer teria construído uma filosofia que propõe o completo e absoluto conhecimento do mundo a partir da vontade. E, mais especificamente no caso da crítica nietzschiana, teria construído um discurso que pretensamente obteria um conhecimento completo, simples e imediato desta vontade metafísica.

Mas, este não é o caso. Schopenhauer não defende a tese que podemos conhecer em absoluto a coisa-em-si. De modo semelhante a Kant, ela não nos seria acessível por nenhuma via. Neste ponto, a diferença entre Schopenhauer e Kant está principalmente na demarcação dos limites do conhecimento humano da coisa-em-si. Schopenhauer propõe que, de fato, não podemos conhecê-la tal como é em si mesma, mas, diferente de Kant, defende que podemos obter um conhecimento mais adequado e aproximado da coisa-em-si, caso a tomemos como vontade<sup>66</sup>. De acordo com a teoria do filósofo da vontade de vida, usamos o conhecimento que mais se aproxima da coisa-em-si, tal como ela seria em si mesma, como chave de interpretação do íntimo de todos os demais fenômenos. Assim, sem de fato conhecer completamente a coisa-em-si, teríamos um conhecimento essencial da natureza, da qual nosso

<sup>64</sup> Fortes indícios desta identidade do mundo, ou seja, de que tanto a metafísica quanto a física são apenas pontos de vista distintos do mesmo objeto, podem ser encontrados por toda a obra de Schopenhauer. Observe-se, por exemplo, o próprio nome da obra principal de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*): não se trata de “O mundo da vontade e o mundo da representação”, mas de um único mundo, ora visto como vontade, ora visto como representação. Também podemos tomar a seguinte afirmação como paradigmática: “Já que todo ser na natureza é, **ao mesmo tempo**, fenômeno e coisa-em-si, ou *natura naturata* e *natura naturans*, então ele é suscetível de uma **dupla explicação**: uma *física* e uma *metafísica*” (P/P, Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno, §63, grifos nossos).

<sup>65</sup> Confira, por exemplo, WWV I/MVR I §21-24, KK/CK, p. 531.

<sup>66</sup> Nesse sentido, Cacciola afirma: “para ele [Schopenhauer] tudo não é Vontade, mas tudo pode ser considerado como Vontade, logo como espontaneidade ou considerado como representação, isto é, como determinado, repetitivo e previsível” (CACCIOLA, 1994, p. 134).



conhecimento científico é meramente formal. Schopenhauer pretende avançar da mera esfera da física à esfera metafísica do mundo dentro dos limites daquilo que pode ser legitimamente conhecido.

Para Schopenhauer, a condição indispensável para o conhecimento da coisa-em-si seria a completa destituição e oposição a toda forma da representação (cf. WWV I/MVR I §23, p. 171). Entretanto, todo o conhecimento é, por definição, um ato de representar intuitiva ou abstratamente objetos. Portanto, nenhum conhecimento pode ser perfeitamente adequado à coisa-em-si mesma<sup>67</sup>. A coisa-em-si é, para o filósofo alemão, completamente alheia à representação, desde o princípio de razão até a relação geral entre sujeito e objeto (cf. P/P, Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno, §64). A contemplação estética, por exemplo, conhece de fato objetos metafísicos, pois constitui-se enquanto intuição do puro sujeito do conhecimento. Enquanto observamos esteticamente um objeto puro, nossa percepção não está mais determinada pelas formas puras da intuição, o tempo e o espaço. No entanto, esta pura contemplação não é completamente alheia às formas da representação, portanto, não pode ser tomada como um conhecimento imediato e perfeito da coisa-em-si. Quando contemplamos esteticamente ainda existe uma tênue separação entre o puro sujeito e o puro objeto. Neste caso, este conhecimento ainda é uma representação. De modo semelhante, a consciência imediata de si como corpo e como vontade, que constitui o vínculo entre a vontade e o corpo, ainda está submetida ao tempo. Em nenhum destes casos podemos dizer que a coisa-em-si foi direta e completamente conhecida. No entanto, é importante observar, em nenhum destes casos o conhecimento obtido é idêntico ao conhecimento ordinário da maioria dos fenômenos. Tanto na consciência de si quanto na contemplação estética, estamos de posse de um conhecimento mais profundo do mundo, mais aproximado da coisa-em-si do que o conhecimento meramente empírico dos objetos físicos.

<sup>67</sup> Observe-se, por exemplo, a seguinte definição de coisa-em-si fornecida por Schopenhauer: “Coisa-em-si significa aquilo que existe independente de nossa percepção, aquilo que é propriamente” (P/P, Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno, §61). Ora, se a coisa-em-si é independente de nossa percepção, não posso tomar verdadeiramente a percepção da minha vontade como uma percepção da coisa-em-si. A afirmação de que a vontade é a coisa-em-si, não pode, portanto, ser tomada de modo tão literal e restrito. Essa interpretação é confirmada pela seguinte passagem: “Todo *compreender* [*Verstehn*] é um ato de *representar* [*Akt des Vorstellens*], permanece, portanto, essencialmente no âmbito da *representação* [*Vorstellung*], como esta só fornece *fenômenos* [*Erscheinungen*], então ele permanece limitado ao fenômeno. Onde começa a *coisa-em-si* [*Ding an sich*] cessa o *fenômeno* [*Erscheinung*], portanto, também a representação e com essa a compreensão. Em seu lugar aparece o *ente* [*Seiende*] mesmo, que é consciente de si como *vontade* [*als Wille*]. Se esse tornar-se consciente fosse algo imediato, então teríamos um conhecimento inteiramente adequado da coisa-em-si. Como esse conhecimento é mediado pelo fato de que a vontade cria para si um corpo orgânico e um intelecto como parte do mesmo, e só então por meio deste intelecto se encontra e se reconhece como vontade, então esse conhecimento da coisa-em-si é primeiramente condicionado pela separação já aí contida de algo que conhece e algo que é conhecido e então pela forma do *tempo* [*Zeit*], que é inseparável da consciência de si cerebral, e não é, portanto, completamente exaustivo e adequado” (P/P, Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno, §64).

A metafísica imanente de Schopenhauer não pretende, portanto, fornecer a sistematização última e absolutamente completa do mundo. Ela pretende, isto sim, fornecer a sistematização mais completa possível do mundo. Ela identifica na vontade o fenômeno (*Erscheinung*) mais perfeito da coisa-em-si (*Ding an sich*), fenômeno pelo qual se pode interpretar todos os demais fenômenos (cf. WWV I/MVR I §22, p. 169). A coisa-em-si permanece, em última instância, desconhecida (cf. WWV II/MVR II, cap. 18, p. 209-210 e p. 214). A vantagem que Schopenhauer pretende obter com o seu sistema metafísico em relação às doutrinas anteriores não é o conhecimento efetivo e total do mundo. Ele pretende dar um passo além da doutrina kantiana, colocando-se entre a “onisciência” dos sistemas dogmáticos pré-críticos e o “desespero” cético da filosofia kantiana (cf. KK/CK, p. 538-539)<sup>68</sup>. A vontade, neste sentido, forneceria a ligação entre todo o sistema schopenhaueriano, entre a física e a metafísica, entre ciência e filosofia, constituindo-o como um organismo. Sem a representação não é possível pensar a vontade e sem a vontade não se tem mais do que um conhecimento superficial da representação. Os diversos ramos da metafísica (belo, natureza e costumes) seriam, em última análise, apenas diferentes pontos de vista de um mesmo objeto, a vontade e suas objetivações, ou seja, de um único e mesmo mundo, que por sua vez se descortina em duas realidades distintas e complementares (física e metafísica). Este mundo, no entanto, jamais pode ser esgotado pela filosofia ou pela ciência, pois o núcleo íntimo deste mundo, a coisa-em-si mesma, jamais pode ser completamente desvelada.

### 2.3 Vida e vontade em Schopenhauer

Os esforços da nossa seção anterior, contudo, não esgotam as determinações do conceito de vontade em Schopenhauer. Não basta que o identifiquemos como o componente central de sua metafísica, precisamos ainda fazer uma análise pormenorizada do íntimo deste conceito para que efetivamente alcancemos uma compreensão mais completa de sua

---

<sup>68</sup> Curiosamente, Kant também pretendeu formular sua filosofia como um meio-termo entre o dogmatismo e o ceticismo, cujo paradigma deste último é a filosofia de David Hume (cf. KANT, 1988, p. 156). Ambos pretendem fornecer um caminho epistemologicamente mais bem construído para determinar os limites do conhecimento humano. Hume teria delegado toda a esfera do saber humano à esfera da probabilidade, exceto as ciências formais. Todavia, segundo o filósofo britânico, mesmo as ciências formais não teriam objetividade garantida, apenas certeza teórica. Kant encontrou na completa crítica da razão critérios para fundamentar a objetividade e a certeza dos raciocínios da matemática pura e da física pura, mas manteve a ideia de que a metafísica não era possível enquanto ciência. Ele teria avançado em relação a Hume, já que teria fundamentado a cientificidade das ciências puras, mas um resquício cético permaneceu em sua doutrina. Schopenhauer, por sua vez, pretendeu garantir a possibilidade da metafísica. No entanto, o filósofo da vontade de vida mantém também um resquício cético, pois esta metafísica não é capaz de fornecer o conhecimento exaustivo e perfeitamente adequado da coisa-em-si.

cosmologia. Uma análise deste tipo também é necessária para que possamos compreender mais completamente algumas das críticas de Nietzsche ao conceito de vontade de vida. As duas principais críticas que temos em foco são: a que afirma que o conceito de vontade é apenas a ampliação de um preconceito popular, já apresentada anteriormente; e, a que problematiza a relação entre os conceitos de vontade e de vida em Schopenhauer, apresentada a seguir.

Em uma famosa passagem *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche apresenta um claro ataque à doutrina da vontade de vida por meio de um discurso proferido pela própria vida ao protagonista da história:

- [I] “Certamente não encontrou a verdade aquele que lhe desfechou a expressão 'vontade de existência' [*Wille zum Dasein*]: essa vontade – não existe! Porque: o que não existe não pode querer; mas, o que é existente, como poderia ainda querer existência!
- [II] Onde há vida também há vontade: mas não vontade de vida [*Wille zum Leben*], senão – é o que te ensino – vontade de potência [*Wille zur Macht*]!
- [III] Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de potência [*Wille zur Macht*]!” – (Za/ZA, Do superar a si mesmo, p. 144, tradução modificada)<sup>69</sup>

A passagem está claramente direcionada contra a filosofia schopenhaueriana. O tom antimetafísico, característico de Nietzsche, faz-se notar já nas primeiras linhas, quando argumenta contra a possibilidade de uma vontade exterior à existência (I). Posteriormente (II e III), surge aquela que parece ser a tônica de todo o discurso em questão: o conceito de vontade de vida (*Wille zum Leben*) deve ser substituído por outro, o conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*). No entendimento de Nietzsche, o conceito de vontade de vida não daria conta de uma série de acontecimentos típicos da própria dinâmica da vida, de “caminhos tortuosos” que os impulsos tomam, pelos quais os mais diversos valores são criados (II). Schopenhauer teria julgado que o esforço íntimo de todo o ser vivo é conservar-se na existência (III). A vontade de vida seria, em última instância, vontade de conservação. Contudo, para Nietzsche, o ser vivo, antes de expressar sua “essência” como um certo “querer-viver”, ou ainda, um “querer-permanecer-vivo”, teria mais em conta outros bens além da própria conservação. O processo de conservação da existência seria, para Nietzsche, bastante secundário, apenas uma consequência do impulso mais fundamental de superar a si mesmo, obter mais potência.

Na citação que apresentamos, aparentemente Nietzsche aponta que em Schopenhauer

<sup>69</sup> As aspas duplas são do próprio Nietzsche, que pretende com elas indicar que se trata de um ensinamento da própria vida. A numeração em algarismos romanos não está presente no texto original, a colocamos na passagem para facilitar a interpretação.

coincidiriam os conceitos de vida e de vontade. Ou seja, se seguissemos essa linha de interpretação, chegaríamos à conclusão de que tudo aquilo que é permeado de vontade é necessariamente vivo. Uma leitura que não parece absolutamente descabida. Existem inúmeras passagens na obra de Schopenhauer que parecem fortalecer essa interpretação. A seguinte passagem parece ser fundamental para a compreensão do conceito de vontade de vida em Schopenhauer e, aparentemente, sustenta essa visão, dada a sua importância no contexto geral do texto do pensador alemão:

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto [*Drang*] cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e como o que a vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a vontade”, dizemos “a vontade de vida”. (WWV I/MVR I, §54, p. 357-358, tradução modificada)<sup>70</sup>

Na passagem citada, fica sugerida a completa coincidência entre os conceitos de vontade metafísica e vida. Essa tese ganha ainda mais força nesta outra passagem que vem na sequência da anterior: “Onde existe vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à vontade de vida [*Wille zum Leben*] a vida é certa e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de vontade de vida [*Lebenswillen*], não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte” (WWV I/MVR I, §54, p. 358, tradução modificada). A identidade entre mundo, vontade e vida ligaria Schopenhauer ao vitalismo e, portanto, implicaria na ideia de que todo inorgânico é também um ser vivo. Essa opinião é fortalecida por algumas afirmações do filósofo em favor da existência de uma força vital<sup>71</sup> e, também, a respeito da inexistência de distinções essenciais entre as três formas de causalidade (*Kausalität*) – causa no sentido estrito (*Ursache*), excitação (*Reiz*) e motivo (*Motiv*)<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> A despeito da importância do conceito, as diversas ocorrências do termo “vida” (*Leben*) indicam muitas ambiguidades na obra do filósofo alemão. Note-se que existem diversos momentos na obra de Schopenhauer em que o termo “vida” é aplicado em um sentido demasiado amplo, em sentido mais metafórico do que literal. Por exemplo, nos prefácios de *O mundo como vontade e representação*, o termo aparece como sinônimo de “força” (também aplicado em sentido amplo e não técnico), presente na feição do gênio, comparada à fraqueza impressa na face dos homens comuns (cf. WWV I/MVR I, Prefácio a 2ª edição, p. 35); no primeiro livro da mesma obra o uso inadequado de conceitos pelo pedante é descrito como “sem vida” (cf. WWV I/MVR I, §13, p. 111); já no segundo livro, a noção de vida é associada ao processo de cristalização, portanto, ao inorgânico (cf. WWV I/MVR I, §28, p. 221); no terceiro livro, a vida é novamente relacionada ao inorgânico ao descrever a luta entre gravidade e rigidez na arquitetura (cf. WWV I/MVR I, §43, p. 289); e no mesmo sentido em diversas outras passagens. Em nenhuma dessas passagens temos um emprego realmente técnico do termo, como é o caso da citação acima.

<sup>71</sup> E.g. WWV I/MVR I, §27, p. 205 ss. e P/P, Sobre filosofia e ciência da natureza, §77, p. 160.

<sup>72</sup> A falta de rupturas entre as formas da causalidade é inclusive condição para se atribuir vontade ao inorgânico e ao reino vegetal.

Que exista uma relação íntima entre os conceitos de vida (*Leben*) e de vontade (*Wille*) em Schopenhauer não resta dúvida. Sua metafísica estabelece uma relação fundamental entre os dois conceitos. Isso fica cabalmente expresso em sua obra principal, quando passa a chamar a coisa-em-si de “vontade de vida” (cf. WWV I/MVR I §27). Contudo, nossa hipótese é que a interpretação que afirma a absoluta identidade entre vida e vontade não pode ser sustentada a partir dos textos do próprio Schopenhauer. Segundo julgamos, não podemos confundir os conceitos de vida e de vontade<sup>73</sup>.

Como vimos, a passagem sugere – e apenas sugere – que os conceitos em questão são intercambiáveis. Em contrapartida, de acordo com a doutrina da ciência proposta por Schopenhauer, a fisiologia é restrita ao âmbito orgânico; ela é, mais especificamente, a doutrina das excitações, uma ciência etiológica e morfológica relativa à vida vegetal e animal, mas não adentra aos limites do inorgânico (cf. WWV II/MVR II, cap. 12, p. 141-142). Tendo em vista a íntima ligação entre a fisiologia e a vida na ciência do século XIX, essa opção classificatória sugere que o conceito de vida não é extensível ao inorgânico. Em outras palavras, a ideia de que o conceito de vontade seja idêntico ao conceito de vida pode não ser verdadeira. Esta posição é confirmada pela seguinte passagem:

Desde os princípios deste século se quis atribuir com frequência *vida* [*Leben*] ao inorgânico; atribuição muito falsa. Vivo e orgânico são conceitos conversíveis [*Wechselbegriffe*]; com a morte cessa o orgânico de ser tal. Não há na natureza linha melhor traçada do que a que existe entre orgânico e o inorgânico, ou seja, entre aquilo em que a forma [*Form*] é o essencial e permanente e a matéria [*Materie*] o acidental e mutável, e aquilo em que ocorre o inverso [...] para mim não é, como até aqui foi a opinião corrente, a vontade um acidente do conhecer, e portanto, da vida, senão que a vida mesma é fenômeno [*Erscheinung*] da vontade (N/N, *Astronomia Física*, p. 127)<sup>74</sup>

<sup>73</sup> No limite, também não nos parece adequada a interpretação de que Nietzsche pensa os conceitos de vida e de vontade como idênticos em Schopenhauer. Pensar que este era o cerne da crítica de Nietzsche, fez com que Lefranc (2005, p. 109-110 ss.) investigasse apenas essa relação restrita. Segundo o comentador, referindo-se à mesma passagem de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche estaria equivocado em sua crítica, pois vida e vontade são, em Schopenhauer, conceitos diferentes. Todavia, este não nos parece o cerne da crítica de Nietzsche, talvez nem mesmo sua intenção. Na passagem em questão, Nietzsche não deixa claro que considera como equivalentes os conceitos de vida e vontade em Schopenhauer. É logicamente plausível pensar o inverso, já que a frase que daria a entender a equivalência (II) abre margem para interpretações diversas. Quando Nietzsche afirma que “onde há vida também há vontade”, Lefranc teria interpretado: (a) vida e vontade são o mesmo. No entanto, em termos lógicos, a mesma frase pode ser entendida como: (b) toda vida é também vontade, embora nem toda vontade seja vida; ou ainda (c) toda vontade é vida, embora nem toda vida seja vontade. Ou seja, ao contrário de Lefranc, acreditamos que Nietzsche possivelmente interpretou a relação entre os conceitos de vida e vontade de maneira plenamente adequada ao pensamento schopenhaueriano. A nosso ver, o cerne da crítica nietzschiana é outro, a compreensão do conceito de vontade de vida enquanto um princípio de conservação do indivíduo (correspondente a parte III da citação de *Assim falou Zaratustra*).

<sup>74</sup> Essa passagem é bem complementada pela seguinte: “A *vida* pode ser definida como o estado de um corpo que sempre mantém sua forma essencial (substancial) através da troca constante da matéria. – Se alguém me objetar que um turbilhão ou queda de água mantém sua forma através da contínua troca da matéria, eu repondo dizendo que a forma não é essencial para a água, pelo contrário, seguindo leis naturais universais, é inteiramente contingente, já que depende de circunstâncias externas, cuja modificação pode também afetar a

Como podemos ver, Schopenhauer combate uma posição completamente vitalista firmando a equivalência dos conceitos de vida e orgânico. Ao mesmo tempo, Schopenhauer desvincula o seu conceito de vontade do conceito popular e mais difundido, inclusive na filosofia. Para Schopenhauer, a noção comum de vontade é intimamente ligada à vida (só o que é vivo pode querer) e ao intelecto (só os animais possuem vontade). A vontade em Schopenhauer é anterior ao intelecto e à vida. Ao invés de pensar na vontade como um fenômeno da vida, Schopenhauer pensa a vida como um fenômeno da vontade; não somente o que é vivo quer, mas dentre as coisas que querem estão as coisas que são vivas.

Ao desvincular a vontade do intelecto, tomando este como servo dela, o filósofo estende o conceito para os movimentos inconscientes do corpo animal e para as plantas como um todo. Ao desvinculá-la da vida, estende o domínio da vontade para todo o mundo como representação, inclusive ao inorgânico. O mundo é, neste contexto, essencialmente um ímpeto cego (a vontade) que se faz visível em seus fenômenos dotados de intelecto (animais). O intelecto, segundo este ponto de vista é apenas a condição de visibilidade da vontade, não a condição de existência. Dado o caráter secundário do intelecto, a essência do mundo jamais pode ser compreendida como um ser inteligente, menos ainda dotado de razão, aos moldes de um Deus do pensamento judaico-cristão.<sup>75</sup>

Temos então duas teses importantes e relacionadas. Em primeiro lugar, que os conceitos de vida e vontade não são idênticos; portanto, sabemos que Schopenhauer não é um vitalista completo. Em segundo lugar, que os conceitos de intelecto e vontade também não são idênticos; portanto, sabemos que Schopenhauer não aceita que se estabeleça um ser inteligente e consciente como essência do mundo.

Desta forma, o ateísmo schopenhaueriano é uma das principais consequências da noção que a essência do mundo é um ímpeto cego (separação dos conceitos de vontade e de intelecto). Entretanto, qual é a vantagem e quais as consequências para o sistema schopenhaueriano da manutenção de um conceito de vida restrito ao orgânico? Se o objetivo fosse apenas firmar a impossibilidade do teísmo, seria suficiente afirmar a separação entre a vontade e o intelecto, mas Schopenhauer vai além, distinguindo vontade e vida. Por que Schopenhauer não se declara afinal um vitalista completo? Ademais, o que significaria dizer

---

forma, sem ter que tocar por isso no essencial” (P/P, Sobre filosofia e ciência da natureza, § 93).

<sup>75</sup> Como podemos notar, existe também em Schopenhauer um “preconceito popular” ligado à vontade. Este preconceito também está intimamente ligado ao conceito judaico-cristão de Deus. No entanto, o “preconceito popular” atribuído por Schopenhauer à vontade não é idêntico àquele descrito por Nietzsche. Em Schopenhauer, o preconceito consiste em considerar que a vontade só concerne aos seres dotados de vida e intelecto. Segundo este ponto de vista popular, a vontade seria apenas um atributo secundário dos seres vivos intelectuais. O preconceito popular descrito por Nietzsche segue outro caminho, consistiria em tomar a vontade como uma faculdade do homem responsável por gerar a ação, diferente ela mesma da ação.

que a vontade *de vida* está presente em todos os seres, inclusive nos não vivos? Devemos pensar que um indivíduo inorgânico, como, por exemplo, um mineral qualquer, deseja intimamente tornar-se vivo? Ou, seguindo o mesmo caminho de Nietzsche, devemos interpretar que afirmar que a essência íntima de todos os fenômenos é a vontade de vida é o mesmo que propor um princípio de conservação inerente a todo fenômeno?

A nosso ver, a afirmação de que o conceito de vontade é mais amplo que o conceito de vida apresenta uma dupla função. Em primeiro lugar, procura afastar e retalhar argumentos fisicistas, como o quimismo, que afirmam que toda a organização dos animais e vegetais pode ser explanada por forças naturais presentes e próprias do reino inorgânico. Trata-se, portanto, de afirmar a existência de uma força vital característica dos organismos vivos, de cada espécie animal e vegetal. Em segundo lugar, Schopenhauer evita estender a ideia de uma forma vital uniforme para todos os seres possíveis. Desta forma, Schopenhauer assume uma posição intermediária entre um fisicismo completo e um vitalismo completo. Esta posição garante, principalmente, a pluralidade das forças fundamentais da natureza (as Ideias): a natureza não se reduz nem a um pequeno conjunto de forças inorgânicas nem a uma única força vital. Ambos, o vitalismo completo e o fisicismo completo, no limite, seriam muito semelhantes. Tendo em vista que Schopenhauer atribui vontade ao inorgânico e destitui o orgânico de alguns princípios como o livre-arbítrio, afirmar a inexistência de uma força vital (fiscicismo) ou estendê-la aos limites de todo o existente (vitalismo) resultariam praticamente no mesmo.

Talvez a principal diferença entre as duas teorias seja a tendência do vitalismo a reduzir todos os fenômenos à explicação metafísica, enquanto o fisicismo tenderia a reduzir os fenômenos à mera explicação física. Esta hipótese descreve bem a opção de Schopenhauer por um vitalismo incompleto. Observe-se que sua opção é, mais precisamente, uma opção metafísica, e não meramente científica. Se considerarmos apenas o ponto de vista científico (físico), a ideia geral de uma explanação dos fenômenos orgânicos pelos inorgânicos é perfeitamente plausível. Faz parte da atividade etiológica, própria do procedimento científico, a tentativa de reduzir ao menor número possível de causas o maior número de fenômenos. Portanto, uma hipótese fisicista seria perfeitamente aceitável do ponto de vista exclusivamente científico. O fisicismo é legítimo enquanto hipótese meramente científica, contudo, segundo o pensamento schopenhaueriano, trata-se de uma hipótese que jamais poderá ser comprovada. Isso porque seria fruto de uma visão unilateral do mundo: ao tentar obter um conhecimento puramente objetivo do mundo, o cientista deixaria de lado a contraparte desse conhecimento, ou seja, a perspectiva idealista do mundo. Assim, por mais

que seja plausível para aqueles que adotam o procedimento etiológico de investigação reduzir todos os fenômenos orgânicos aos inorgânicos, este seria um procedimento falho. Aqueles que adotassem o ponto de vista idealista, reconheceriam facilmente essa impossibilidade. Em última análise, o núcleo crítico da posição schopenhaueriana contrária aos cientistas físicos repousa na acusação de ausência de conhecimento filosófico por parte destes, sobretudo o estatuto idealista da matéria<sup>76</sup>.

Para Schopenhauer, a matéria não é uma substância existente por si fora da representação, independente do sujeito. Ela é o correlato objetivo da causalidade e, portanto, só tem existência real na representação. Visto que a causalidade é a síntese subjetiva das qualidades *a priori* do tempo e do espaço, a matéria também possui qualidades dedutíveis *a priori*. Ou seja, se seguirmos a linha de raciocínio de Schopenhauer, podemos identificar por meio de uma série de deduções *a priori* quais são as qualidades intrínsecas da matéria. Contudo, ao proceder essa investigação, Schopenhauer conclui que não podemos explicar todo o acontecer físico unicamente por meio das qualidades intrínsecas da matéria conhecidas *a priori*. Para o filósofo, é necessário que seja usado um outro gênero de elementos metafísicos diferentes da matéria e que nela atuem para explicar o mundo físico, as Ideias (cf. WWV II/MVR II, cap. 4, p. 55-60). A matéria isoladamente é apenas a condição de possibilidade da manifestação das Ideias, o “palco” no qual se representa o “drama” da vontade.

Retomemos então algumas de nossas conclusões parciais. Sabemos que a vida para Schopenhauer não corresponde à totalidade daquilo que existe, nem física, nem metafisicamente falando. A vida é, isto sim, um caso específico da vontade de vida. Este caso surge a partir da manifestação das Ideias na matéria em um processo chamado pelo autor de objetivação (*Objektivation*). Não obstante, não é qualquer objetivação que pode ser chamada propriamente de vida. As entidades metafísicas responsáveis pela modificação da matéria – as Ideias – estão dispostas em três gêneros básicos, organizados de acordo com as três espécies de causalidade: as Ideias que se manifestam por meio da causalidade no sentido estrito correspondem aos seres do reino inorgânico; as Ideias que se manifestam por meio da excitação correspondem aos seres do reino vegetal; e as Ideias que se manifestam por meio da motivação correspondem aos seres do reino animal. Somente as manifestações dos seres orgânicos (reino vegetal e animal) podem corresponder ao conceito de força vital<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Neste sentido dirigem-se as críticas de Schopenhauer a Lamarck e sua tentativa de explicar os fenômenos da vida a partir do calor e da eletricidade (cf. WWV I/MVR I, §27, p. 205)

<sup>77</sup> Portanto, não se deve interpretar a Ideia de força vital como *uma única* força manifestando-se na representação. Pelo contrário, existem tantas forças vitais diferentes quantas são as espécies de seres vivos.



Todavia, este plano geral não esgota nosso problema, pelo contrário, leva-nos à outra questão relativa à interpretação do conceito de vontade em Schopenhauer. Ora, se a vida é apenas um caso da vontade metafísica, e não a tônica geral de toda e qualquer vontade efetiva, o que significa propriamente chamar a vontade metafísica de “vontade *de vida*”? Como vimos, não podemos dizer que tudo o que existe é vontade *e vivo*. Também não nos parece adequado afirmar que toda e qualquer vontade efetiva, especialmente no reino inorgânico, quer se tornar um ser vivo. Ou seja, visto que as Ideias são os arquétipos imutáveis dos seres e forças da representação, parece inadequado pensar que um ser inorgânico quer se tornar um ser orgânico (vivo), como por exemplo um cristal querer se tornar um protozoário. Portanto, para compreender melhor o que exatamente podemos entender pelo conceito de vontade de vida, precisamos nos aprofundar um pouco mais na teoria da objetivação em Schopenhauer.

Em primeiro lugar, é importante notar que a objetivação não é, de modo algum, um processo pacífico. Em verdade, a objetivação é um processo constante de luta (*Kampf*) e assimilação (*Assimilation*) sem fim. A luta começa já nas manifestações mais elementares da natureza, já no reino inorgânico. As Ideias mais fundamentais da natureza só podem tornar-se visíveis na medida em que estejam de posse de matéria, mas esta, sendo limitada, não pode fornecer suporte simultâneo para a manifestação de todas as Ideias simultaneamente. Em consequência, as Ideias lutam constantemente entre si pela posse de matéria para objetivarem-se (cf. WWV I/MVR I §27, p. 127).

Nos graus inferiores, a luta entre as Ideias acontece somente pela posse de matéria, mas em Ideias de graus superiores ocorre uma alteração significativa no processo de objetivação. Nestas últimas, a luta se dá também por assimilação de outras Ideias em suas manifestações. Uma Ideia superior só pode se manifestar se assimilar a manifestação de Ideias inferiores a ela, respeitando sempre a hierarquia metafisicamente estabelecida. Este processo de assimilação modifica a manifestação da Ideia anterior, mas deixa permanecer resquícios da manifestação da Ideia dominada, como condição mesma de subsistência do organismo gerado. Por conta de tal processo de assimilação, em um indivíduo orgânico pode-se encontrar diversos processos e atividades propriamente inorgânicos, como a eletricidade e outros processos físico-químicos, sem que com isso seja possível explicar a totalidade do indivíduo orgânico por meio de tais processos inorgânicos.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> É por essa razão que Schopenhauer considera extremamente útil o estudo de seres inferiores ao homem para a compreensão do próprio homem, sejam eles animais, vegetais ou seres inorgânicos em geral. A vida humana efetiva só é possível por meio da assimilação destes estratos inferiores da natureza, portanto, entendê-los ajuda a entender o próprio homem. No entanto, o homem não é apenas um agregado de seres dos estratos inferiores, há aquilo que lhe é próprio, que faz com ele seja um ser humano. Essa peculiaridade é

Schopenhauer nos apresenta ao todo três espécies de luta: os dois precedentes (das Ideias por matéria e das Ideias entre si por assimilação) e um terceiro, a luta por alimento e reprodução. Os dois primeiros tipos ocorrem na passagem do metafísico para o físico. O terceiro tipo ocorre já no âmbito físico, entre indivíduos. Sobretudo nos dois primeiros casos de luta, não existem tréguas ou vitórias definitivas: todo o processo de formação da efetividade, da manifestação das Ideias na matéria, ocorre na tensão formada pela assimilação das Ideias inferiores pelas superiores contraposta à contínua resistência das inferiores. Um organismo vivo só é possível na medida em que assimila diversas forças inorgânicas e mesmo algumas outras orgânicas, mas tudo aquilo que foi assimilado promove resistência contínua ao organismo assimilador, como se buscassem reaver o domínio perdido. No caso do ser humano, segundo o exemplo de Schopenhauer, pode-se perceber a resistência das Ideias inferiores em eventos como o sono e a depressão das funções vitais durante a digestão. Ambos são sinais de que a Ideia superior está sofrendo a resistência das forças mais fundamentais das inferiores. A morte orgânica, seguindo a mesma linha de raciocínio, indica a completa retomada da matéria pelo inorgânico (cf. WWV I/MVR I, §27, p. 210-211). A vida efetiva-se, portanto, na tensão constante proveniente da luta entre as instâncias metafísicas plasmadoras do mundo. A vida expressa a contradição inerente à vontade metafísica, que ao mesmo tempo luta por conservação em cada um de seus fenômenos e alimenta-se de si mesma em cada relação entre seus fenômenos.

A luta é entendida em diversos níveis e em todos os âmbitos do mundo tomado como representação, todavia, seu resultado não pode ser considerado como propriamente criador, ainda que seja a condição material da constituição dos corpos físicos. Toda luta é o processo pelo qual as Ideias inferiores buscam apossar-se de matéria e as Ideias superiores procuram assimilar as ideias inferiores em sua manifestação. O resultado deste conflito generalizado é, em todo o caso, sempre a reprodução fenomênica da Ideia vencedora<sup>79</sup>. Note-se ainda que não há nenhum tipo de inversão de domínio ou assimilação possível entre as Ideias. Existe uma hierarquia metafisicamente determinada de Ideias que determina atemporalmente a ordem das manifestações fenomênicas. Dentro do sistema schopenhaueriano, uma Ideia superior, e.g. uma Ideia de uma espécie animal, jamais é assimilada por uma inferior, e.g. uma Ideia de uma

---

fornecida por aquilo que é próprio da Ideia de homem. O homem somente pode ser compreendido em sua totalidade efetiva quando se toma em consideração aquilo que lhe é próprio e aquilo que lhe é produto de assimilação.

<sup>79</sup> Aqui expressa-se no domínio da metafísica da natureza um processo semelhante a aquele que já discutimos em relação à metafísica do belo: não há propriamente criação na estética. A beleza de uma obra de arte consiste no grau de fidelidade reprodutiva da obra em comparação com a Ideia originária. Na natureza, os indivíduos são fenômenos das Ideias de suas espécies.

espécie vegetal.

Uma vez que todos os fenômenos do mundo considerado como representação são resultado de um jogo de tensões e afetos entre vontades, podemos identificar a própria representação com o conceito de *pathos*. O conceito de *pathos*, neste sentido, ganha uma significação mais ampla do que a usual, pois, mais do que se referir à vontade humana, ele pode ser usado em referência a todo o mundo tomado como representação. No entanto, ainda não concluímos nossa investigação, pois ainda precisamos determinar mais profundamente o conceito de vontade de vida. Precisamos entender mais precisamente o que significa essa tendência à vida (*zum Leben*) da vontade metafísica.

As Ideias, de maneira geral, são *tendências* de manifestação em sentidos determinados, no entanto, não se pode confundir essa “tendência” com uma *finalidade*. Não existe qualquer finalidade última na manifestação das Ideias na natureza, as Ideias permanecem sempre, independente de qualquer outra condição, tendendo a manifestar-se na representação, fazendo-o sempre que a ocasião material se apresentar. Por exemplo, a gravidade manifesta-se na matéria permanentemente, sem que com isso busque qualquer fim último. Como argumenta Schopenhauer, mesmo que toda a matéria do universo fosse concentrada em apenas um ponto, a gravidade continuaria exercendo sua força de atração incessantemente (cf. WWV I/MVR I, §29, p. 230-231). A concentração da matéria não é a finalidade da força gravitacional, mas, por outro lado, é a sua tendência. Do mesmo modo, nos graus superiores de objetividade da vontade, cada geração de animais vive e luta pela própria sobrevivência e para produzir a próxima geração de animais, que, por sua vez, repetirá os feitos da geração precedente, sem que qualquer finalidade última seja alcançada. Os fenômenos da natureza não se movem em direção a fins determinados, eles simplesmente tendem a direções determinadas.

Não obstante, apesar de negar a existência de fins últimos na natureza, Schopenhauer reabilita a noção de teleologia ligada à constituição dos organismos vivos. Para o filósofo, cada órgão é constituído de tal forma que serve adequadamente a outro e todos em conjunto à sobrevivência do organismo como um todo. No mesmo sentido, os organismos apresentam estruturas que servem à conservação dos indivíduos frente às suas presas, predadores e ambiente. Cada espécie está naturalmente em harmonia com as demais e ao ambiente em que vive. Uma harmonia que, contudo, se apresenta como resultado de um equilíbrio de tensões. Essa estruturação do mundo, cuja adaptação entre os diversos seres é essencial e natural, seria obtida graças à unidade metafísica da vontade de vida. Para Schopenhauer, a vontade una

produz a uma só vez fenômenos mutuamente adaptados e, ainda assim, discordantes.<sup>80</sup>

Em função do estatuto metafísico da origem das espécies, Schopenhauer defende uma posição fundamentalmente essencialista. Não é difícil encontrar em sua obra alguns argumentos contrários às teorias evolutivas ou transformistas da época<sup>81</sup>. A passagem seguinte nos permite adentrar ao problema a partir do texto do próprio filósofo:

nunca a atração química ou elétrica pode ser reduzida à atração por gravidade, embora a analogia interna de ambas seja conhecida e a primeira possa ser vista, por assim dizer, como potência mais elevada da última. Tampouco se pode, a partir da analogia interna da estrutura dos animais, misturar as espécies e identificá-las, explicando assim as mais perfeitas como variações aleatórias das mais imperfeitas. (WWV I/MVR I §27, p. 208)

Em outro momento, o filósofo critica a lei de uso e desuso formulada por Lamarck:

E assim, [Lamarck] segue fazendo nascer conforme o mesmo princípio [características adquiridas por uso e desuso e transmitidas por hereditariedade] uma multiplicidade de espécies animais sem enxergar a patente objeção de que haveriam sucumbido as espécies em tais esforços antes que o curso de inumeráveis gerações houvessem produzido os órgãos necessários a sua conservação, desaparecendo pela falta destes. Tão cego põe uma hipótese pré-concebida. (N/N, Anatomia comparada, p. 79)

A crítica schopenhaueriana contra o transformismo e o evolucionismo centra-se em dois pontos fundamentais: em primeiro lugar, a origem das espécies não pode supor aleatoriedade, pois a essência de todo o existente é vontade. Embora o em-si do mundo possa ser classificado como um ímpeto cego (desprovido de intelecto), não deve ser interpretado como um impulso aleatório (desprovido de sentido). Fenômenos como a formação do cristal e o desenvolvimento de um feto são plasmações da vontade, para as quais não se pode atribuir conhecimento, mas possuem um claro direcionamento. O mesmo ocorre com todos os atos inconscientes e involuntários no ser humano: não acontecem à luz da consciência, mas, ainda

<sup>80</sup> Curiosamente o filósofo alemão aponta no homem uma exceção a essa regra da harmonia da natureza. As produções artificiais deste podem provocar desequilíbrios na natureza, pois não são produtos diretos da vontade – a parte primária e propriamente metafísica de todos os seres –, mas frutos da razão. Os seres vivos não podem ter defesas naturais contra os produtos artificiais do homem, razão pela qual podem facilmente sucumbir diante deles. Esta seria a razão pela qual os insetos morrem absolutamente desorientados pela iluminação artificial produzida pelo homem (cf. N/N, Anatomia comparada, p. 87).

<sup>81</sup> Não podemos deixar de levar em consideração as proporções que o evolucionismo começa a tomar na época de Schopenhauer. Por exemplo, menos de um ano antes da morte do filósofo, foi publicado o livro *A origem das espécies* (1859), de Charles Darwin. As ideias de Darwin se espalharam rapidamente pelo mundo, inclusive na Alemanha. Devemos, em todo caso, tomar cuidado para não confundir darwinismo com evolucionismo. O darwinismo é apenas uma das inúmeras teorias evolucionistas surgidas na história da humanidade. A noção de que as espécies surgiram umas das outras é muito antiga e pode ser encontrada desde os primeiros filósofos, como Anaximandro de Mileto (cf. FREZZATTI, 2001, p. 30 e SPINELLI, 2003, p. 60-65). Quando Schopenhauer critica o evolucionismo, não tem a teoria darwiniana em mente, mas outros pensadores e cientistas, como veremos mais adiante. O contato de Schopenhauer com a obra de Darwin existiu, mas foi praticamente insignificante em razão da morte do filósofo poucos meses depois (cf. ROGER In: SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. XXIII). A relação de Darwin e Schopenhauer é frequentemente abordada por comentaristas (cf. PHILONENKO, 1989, p. 138; LEFRANC, 2005, p. 108; e SIMMEL, 2005, p. 15), embora sem muita profundidade.

assim, possuem um sentido determinado. A segunda objeção fundamental, dirigida especificamente a Lamarck, propõe que é impossível que uma espécie adapte-se gradualmente ao ambiente no qual está inserida. A espécie e o ambiente devem ser harmônicos entre si, antes mesmo do surgimento da espécie. Para Schopenhauer, caso a espécie não estivesse previamente adaptada ao ambiente em que viverá, não poderia sobreviver e se extinguiria antes de qualquer possibilidade de adaptação gradual no tempo. As tentativas de explicar a origem das espécies a partir de um organismo vivo primitivo originário e no tempo seriam análogas à tentativa de redução de todas as forças físicas a apenas uma. O pensador mantém a independência metafísica de cada espécie (como Ideia), sem descartar as analogias mútuas entre as espécies e o surgimento gradativo delas durante o desenvolvimento da Terra. O erro fundamental dos evolucionistas teria sido a suposição do tempo como elemento essencial ao processo adaptativo. Toda adaptação das espécies entre si e aos ambientes deve ser atemporal (metafísica).

A teoria biológica e fisiológica de Schopenhauer não pode ser entendida como um evolucionismo ou mesmo como um criacionismo. Sua teoria parece ocupar uma posição intermediária entre essas duas hipóteses. Ela aproxima-se levemente do evolucionismo ao julgar que existe uma sucessão de espécies no tempo. Entretanto, não aceita que o tempo esteja envolvido no processo de mútua adaptação entre espécies e ambientes. Ela aproxima-se levemente do criacionismo porque postula uma origem metafísica e ordenada das espécies. Entretanto, não aceita que este plano seja produto de uma inteligência divina, não postula qualquer deus artífice e transcendente. A vontade é, ela mesma, seu próprio produto, de modo imanente e inconsciente. A hipótese schopenhaueriana caracteriza-se como uma espécie de essencialismo, pois pressupõe como princípio de constituição das espécies essências metafísicas (as Ideias).

Schopenhauer explica o surgimento das espécies na Terra, passando dos organismos mais simples gradativamente aos mais complexos, por meio da teoria da geração espontânea (*generatio aequivoca*). As espécies dos seres vivos, semelhantes às forças do reino inorgânico, devem manifestar-se na matéria assim que as circunstâncias materiais necessárias estiverem presentes. Os seres vivos mais elementares surgem, de acordo com o filósofo alemão, assim que algumas condições relativamente simples forem alcançadas. As demais espécies, mais complexas, exigindo condições de aparecimento mais complexas, surgiriam a partir das mais baixas por “assimilação do gérmen existente”<sup>82</sup>. Ou seja, temos em Schopenhauer uma

---

<sup>82</sup> Schopenhauer esclarece esse processo de assimilação do gérmen da seguinte forma: “nós não podemos representar isso [a geração espontânea a partir do inorgânico] nos graus superiores do reino animal como se apresenta nos graus inferiores. Assim, a forma do leão, do lobo, do elefante, do macaco e mesmo do homem

hipótese biológica que estabelece a sucessão de seres vivos a partir dos mais simples, ganhando gradativamente maior complexidade, admitindo fenômenos como a extinção, mas que não é um evolucionismo ou transformismo, mas sim o desenvolvimento (*Entwicklung*) daquilo que a vontade metafisicamente é.

A hipótese schopenhaueriana diferencia-se de algumas teorias da evolução por (1) prescindir de um “ancestral comum”, ou seja, um indivíduo orgânico específico que tenha originado toda a vida na Terra, pois os indivíduos das espécies surgem a princípio por geração espontânea, sem a necessidade de um indivíduo pré-existente; (2) por explicar o surgimento da vida orgânica no inorgânico sem reduzi-la ao inorgânico; (3) explicar o surgimento dos seres orgânicos mais simples sem a necessidade de provar a existência de “sementes invisíveis” no ar (como Pasteur). O fato de que não observamos gerações espontâneas de animais superiores dever-se-ia à extrema complexidade de condições ambientais para esse acontecimento. Nos animais superiores, a reprodução sexuada substitui a geração espontânea como principal mecanismo biológico de manifestação das respectivas Ideias.

De acordo com o desenvolvido até aqui, o conceito de vida é caracterizado por: (1) ser uma manifestação da vontade metafísica; (2) corresponder ao reino orgânico; (3) constituir-se a partir da luta das Ideias mais elevadas por assimilação das Ideias mais baixas na matéria; e (4) opor-se à morte, tendo em vista que a morte é considerada o fim da vida orgânica, a retomada da matéria pelo inorgânico. A vida corresponde, portanto, ao decurso de existência de um organismo individual. Pensando por esse ponto de vista, tendemos a concordar com Nietzsche, pois a vontade de vida parece, ao menos nos organismos vivos, uma tendência por obtenção e conservação da individualidade orgânica. Muito embora persista o problema de aplicação deste conceito aos seres inorgânicos<sup>83</sup>, esse conceito parece dar conta da maior parte das ocorrências da vontade, sejam eles biológicos ou culturais<sup>84</sup>. No entanto, é preciso ainda

---

não pode ter uma origem similar à dos infusórios, entozoários e epizoários, e se desenvolver do logo do mar fecundado pelo sol até se coagular a partir de um muco ou de uma massa orgânica em decomposição. Sua geração só pode ser pensada como *generatio in utero heterogeneo*, ou seja, quando o útero ou o ovo de um casal animal especialmente favorecido, depois que a força vital de sua espécie, entravada por alguma razão, nele se acumulou e se elevou anormalmente e produziu então, uma vez só e excepcionalmente, numa hora favorável em que os planetas estavam no lugar exato e numa combinação de todas as favoráveis influências atmosféricas, telúricas e astrais, não mais uma forma igual a ele, mas a mais aparentada com ele embora em um grau superior, de modo que esse par dessa vez procriou não um mero indivíduo, mas uma espécie” (P/P, Sobre filosofia e ciência da natureza, §91, p. 205 e 206).

<sup>83</sup> Insistamos ainda neste ponto: interpretar que o inorgânico também é tendência de conservação da vida individual nos levaria a um paradoxo: seríamos forçados a entender que cada individualidade do reino inorgânico quer/tende a manifestar-se como orgânico (vida). Ora, para que isso acontecesse teríamos que assumir algumas das duas contradições seguintes: (a) admitir que o inorgânico poderia converter a sua essência em orgânico, o que é impossível, pois as essências são imutáveis; (b) admitir que há vida no inorgânico, o que, como vimos, não é a opinião de Schopenhauer.

<sup>84</sup> Por exemplo, o Estado é, para o filósofo, uma ferramenta repressiva criada pelos homens para mediar os

considerar que existem outros fenômenos da vontade, descritos por Schopenhauer, que exigem outra postura de interpretação e outro conceito de vida, um conceito que não leve em conta apenas o desejo de conservação da própria vida. A procriação e a paternidade, para usar como exemplo dois casos centrais no pensamento do filósofo alemão, não podem ser tomados como impulsos de conservação do indivíduo.

A procriação dos seres vivos indica, para o filósofo de Frankfurt, um claro abandono da existência individual em favor da espécie, inúmeras vezes destacado pelo pensador. O movimento mesmo da procriação indica a falta de importância do indivíduo no jogo total da vontade de vida. Os indivíduos sucedem-se infinitamente sem qualquer forma de progresso ou repouso. Cada filho surge no mundo para “encenar o mesmo drama” que seus pais, antes dele, encenaram e para deixar filhos que farão o mesmo, jamais atingindo uma finalidade última da existência. O amor sexual (*Geschlechtsliebe*) converte-se em principal motor do processo de procriação. O filósofo o descreve como um sentimento absolutamente real e existente, mas, diferente dos poetas, o entende como um artifício da natureza a partir do qual o “gênio da espécie” cria as condições para a manifestação de um novo indivíduo. O amor erótico (sexual), enquanto impulso inconsciente está presente no indivíduo, mas não se refere a sua conservação enquanto indivíduo. Os sentimentos que envolvem a paternidade também frequentemente faz com que os pais troquem a própria conservação para manter os filhos (outros indivíduos) vivos. Schopenhauer chega a apontar um certo enfraquecimento do indivíduo depois da procriação (cf. WWV II/MVR II, cap. 42).

Para interpretar tais fenômenos, precisamos necessariamente de um conceito de vida mais amplo, que não se refira mais aos indivíduos isoladamente, mas à totalidade da vontade metafísica, sem com isso cair na generalidade criticada nos vitalistas. De fato, não precisamos procurar muito para encontrar esse uso do conceito de vida em Schopenhauer. Ele tem lugar por exemplo no livro quarto do primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*. Há ali, em relação aos três livros que o precedem, um claro deslocamento de foco, do indivíduo para a totalidade metafísica.

Consequentemente, podemos afirmar que “vontade” e “vontade de vida” são um pleonasma, mas temos que salientar que Schopenhauer tem em mente este último registro de vida, ou seja, vida enquanto totalidade. Por outro lado, “vida” e “vontade de vida” não podem ser tomados como termos idênticos, pois, como vimos, a vida é apenas uma das manifestações da vontade. Vida e morte não podem ser tomados, de acordo com o último registro do termo

---

interesses individuais. No mesmo sentido, podem ser interpretados os conflitos entre os seres vivos em busca de alimentação e melhores condições de sobrevivência.

“vida”, como opostos (tal como ocorre no primeiro registro); nascimento e morte são, ambos, momentos da vida<sup>85</sup>. Se Schopenhauer afirma que “a vontade quer a vida”, não significa que ela não a possua, como também não significa que todo fenômeno é um fenômeno da vida. O que é indicado é que a coisa-em-si objetiva-se como inorgânico e gradativamente em fenômenos orgânicos mais complexos em uma luta constante e sem fim. Essa luta mostra tanto a harmonia dos diversos fenômenos da vontade, quanto a discórdia essencial da mesma vontade. A vontade una que se alimenta de si mesma e que, no entanto, lança-se na representação enquanto multiplicidade fenomênica cega e direcionada. As Ideias dos seres vivos, por serem atemporais (eternas), garantem à vontade a existência temporal da vida<sup>86</sup>. Do mesmo modo, quando Schopenhauer afirma: “onde estiver a vontade, haverá vida”, não se refere a um vitalismo completo, nem às vontades individuais, mas à totalidade da vontade metafísica em todas as suas instâncias.

---

<sup>85</sup> Podemos perceber essa dupla perspectiva sobre a vida em textos como “Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si” (WWV II/MVR II, cap. 41) e também em “Metafísica do amor sexual” (cf. WWV II/MVR II, cap. 44, p. 599).

<sup>86</sup> Não se pode, portanto, pensar na extinção completa da vida, o que seria a extinção da própria representação. Vontade e representação são sempre correlatos, um não existe sem o outro.



## 2.4 A cosmologia da vontade de potência

Como vimos, apesar das diversas críticas à vontade de vida (*Wille zum Leben*) schopenhaueriana, o terceiro Nietzsche apresenta como um de seus principais conceitos a vontade de potência (*Wille zur Macht*). O primeiro dado que chama a atenção é a similitude sintática entre as duas expressões. Não obstante, além da proximidade de forma, também é fácil encontrar algumas semelhanças de conteúdo. Mesmo os primeiros comentadores de ambos os filósofos notaram aproximações teóricas e fizeram questão de destacá-las. Dolson (1901, p. 244), por exemplo, faz questão de enfatizar: “Certamente, a vontade de vida [*will to life*] com ele [Nietzsche] tornou-se vontade de potência [*will to power*], mas ela ainda é a vontade [*will*]”. O comentador aponta como principal diferença entre os dois conceitos a óbvia, embora ambígua, substituição do predicado “vida” (*Leben/life*), pelo predicado “potência” (*Macht/power*). Em muitas passagens de Nietzsche, encontramos argumentos que sugerem paralelismos entre as doutrinas. Um exemplo claro pode ser encontrado no fragmento póstumo 14[121] da primavera de 1888, cuja argumentação sobre os conceitos de vontade e força parece ter sido retirada de um texto de Schopenhauer, exceto pelo uso da expressão “vontade de potência” em lugar de “vontade de vida”: “toda força impulsora é vontade de potência, que não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica”.

Existem ao menos três passagens explícitas na obra de Nietzsche em que vontade de vida e vontade de potência aparecem lado a lado, sugerindo a substituição dos conceitos na teoria nietzschiana. A primeira passagem afirma: “Vontade de vida [*Wille zum Leben*]? Em seu lugar encontrei sempre tão-somente vontade de potência [*Wille zur Macht*]” (fragmento póstumo 5[1] de novembro de 1882-fevereiro de 1883). A segunda passagem afirma: “Onde há vida [*Leben*] também há vontade [*Wille*]: mas não vontade de vida [*Wille zum Leben*], senão – é o que te ensino – vontade de potência [*Wille zur Macht*]” (*Za/ZA*, Do superar a si mesmo, p. 146, tradução modificada). O fragmento póstumo 14[121] da primavera de 1888, por sua vez, afirma que a vontade de vida (*Willen zum Leben*) é um caso particular da vontade de potência (*Wille zur Macht*).

Também pode-se encontrar na obra de Nietzsche algumas passagens que chamam a vontade de potência (*Wille zur Macht*) de vontade da vida (*Lebens-Wille* ou *Wille des Lebens*). No mesmo discurso de Zarathustra citado anteriormente, consta a seguinte passagem: “Não o rio é o vosso perigo e o fim do vosso bem e mal, ó mais sábios dentro os sábios, mas aquela mesma vontade, a vontade de potência [*Wille zur Macht*] – a inesgotável e geradora vontade da vida [*Lebens-Wille*]” (*Za/ZA*, Do superar a si mesmo, p. 144, tradução modificada).

Também em *Além de bem e mal*: “A 'exploração' não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência [*Wille zur Macht*], que é precisamente a vontade da vida [*Wille des Lebens*]” (JGB/BM §259, tradução modificada).<sup>87</sup>

Teríamos, de acordo com esse ponto de vista, uma cosmologia em Nietzsche que afirmaria que todo o existente é uma tendência ao aumento de potência. Essa posição certamente se alinha com muitas declarações explícitas de Nietzsche acerca da vontade de potência<sup>88</sup>. Tudo o que existe esforça-se para dominar e assim aumentar o seu “sentimento de potência” (*Gefühl der Macht/Machtgefühl*). Essa posição levaria Nietzsche a criticar qualquer interpretação da existência que avaliasse positivamente perspectivas contrárias a esse afeto básico (cf. AC/AC §2). Este seria o caso do gênio artístico e do asceta schopenhauerianos. De acordo com essa linha de interpretação, tudo se passa como se houvesse somente uma substituição do sentido geral da existência (potência por vida). Essa substituição levaria Nietzsche a inverter os ideais da filosofia schopenhaueriana (afirmação por negação). Ou seja, se Schopenhauer exalta o gênio artístico e o asceta por negarem a vontade, Nietzsche, pelo contrário, exalta o artista afirmador da vida e “ridiculariza” a posição do asceta. No entanto, essa interpretação sugere que ambos os filósofos trabalham sobre a mesma estrutura cosmológica e mesmo psicológica.

Em todo caso, trata-se de salientar a centralidade do conceito de *vontade* na cosmologia nietzschiana. No entanto, acreditamos que é necessário determinar com mais cuidado o significado do termo “vontade” empregado por Nietzsche. Temos em vista que, se a distinção fundamental entre os conceitos está somente na predicação dos mesmos, partilhando basicamente da mesma estrutura, mas com tendências diferentes (para vida ou para potência), então Nietzsche estaria em plena contradição consigo ao criticar o conceito schopenhaueriano, tachando-o de “ampliação de um preconceito popular”. A vontade de potência também seria nada além da ampliação de um preconceito popular com, essencialmente, as mesmas consequências da proposta schopenhaueriana. Ou seja, se não considerarmos mais

<sup>87</sup> A expressão *Wille des Lebens* aparece também em GM/GM P §3 e FW/GC §349. A expressão *Lebens-Wille* aparece também em JGB/BM §44 e no fragmento póstumo 37[8] de junho-julho de 1885. Em AC/AC §27 encontramos *Volks-Lebens-Willen*. Nas referidas passagens, Nietzsche tem o cuidado de não utilizar a mesma expressão para “vontade de vida” [*Wille zum Leben*] e “vontade da vida” [*Wille des Lebens*]. Quando Nietzsche usa a expressão *Wille zum Leben*, está referindo-se diretamente à teoria schopenhaueriana, a qual rejeita e opõe a *Wille zur Macht*. Quando Nietzsche usa as expressões *Wille des Lebens* ou *Lebens-Wille*, pretende indicar que o caráter imanente da vida (*Leben*) é *Wille zur Macht*. Ou seja: a vontade da vida [*Lebens-Wille*] é vontade de potência [*Wille zur Macht*] e não vontade de vida [*Wille zum Leben*]. Existem, não obstante, diversas outras passagens onde não há uma distinção tão clara entre a *Wille zum Leben* e a *Wille zur Macht* (e.g. fragmentos póstumos 14[123] da primavera de 1888, 24[1] de outubro-novembro de 1888 e GD/CI, O que devo aos antigos, §4-5).

<sup>88</sup> Cf. fragmento póstumo 24[208] abril-junho de 1885.

demoradamente o conceito de “vontade”, teríamos que concluir que a cosmologia schopenhaueriana, à revelia do próprio Nietzsche, estaria muito próxima da cosmologia da vontade de potência. Se tudo se passa apenas pela substituição de “vida” por “potência”, talvez seríamos forçados a julgar a interpretação nietzschiana do conceito de vontade de vida como uma má interpretação. Nietzsche não teria compreendido as sutilezas da teoria schopenhaueriana e, sem consciência, teria traçado fundamentalmente o mesmo caminho. Talvez poderíamos até mesmo dizer que apenas o conceito de vontade em Nietzsche é realmente uma ampliação de um preconceito popular, pois, como visto, não concordamos completamente com a interpretação nietzschiana do conceito de vontade de vida. Para usar uma expressão que o próprio Nietzsche usa contra Schopenhauer, Nietzsche estaria “contradizendo-se a cada passo”. Mas, a um olhar mais atento, este não parece ser o caso. Não há esse paralelismo tão grande entre as duas doutrinas da vontade.

Para compreender o conceito de vontade em Nietzsche, partimos do seguinte problema: Nietzsche sustenta, simultaneamente, a afirmação de que o mundo é vontade de potência e nada mais (cf. JGB/BM §36) ao mesmo tempo que nega a existência da vontade<sup>89</sup>. Como compreender essa contradição?

Acreditamos que Nietzsche constrói a concepção de vontade de potência sobre um conceito de vontade distinto do conceito popular e do schopenhaueriano. A contradição acima citada seria, assim, apenas uma aparente contradição, pois o filósofo estaria trabalhando com conceitos diferentes de vontade em cada caso. Consequentemente, defendemos a hipótese que Nietzsche estabelece uma nova cosmologia com o conceito vontade de potência, substancialmente diferente da cosmologia schopenhaueriana, mesmo que sejam semelhantes em alguns aspectos.

A interpretação que não considera a diferença entre os conceitos de vontade de Schopenhauer e de Nietzsche, exposta acima, não erra ao identificar a vontade de potência com o afeto primitivo a partir do qual toda a efetividade se articula, mas erra ao desconsiderar a complexidade dos conceitos de vontade de cada um dos pensadores em questão. Quando Dolson afirma, por exemplo, que a vontade de potência ainda é vontade, acaba igualando inapropriadamente conceitos de vontade que não são idênticos. Como o fragmento póstumo 14[121] da primavera de 1888 procura clarificar:

é a “vontade de potência” [„*Wille zur Macht*“] uma espécie de “vontade” [„*Wille*“]

<sup>89</sup> Cf. o fragmento póstumo 11[73] de novembro de 1887-março de 1888, no qual Nietzsche afirma cabalmente: “*não há vontade*: há pontuações volitivas [*Willens-Punktationen*] que constantemente incrementam ou perdem sua potência”.

ou é idêntica ao conceito de “vontade” [„*Wille*“]? Significa o mesmo que apetercer? Ou que dar ordens?

é a “vontade” [„*Wille*“] de que Schopenhauer opina que é o “em-si das coisas” [„*An sich der Dinge*“]?

: minha tese é: que a *vontade* [*Wille*] da psicologia que houve até agora é uma generalização injustificada, que essa vontade *não existe em absoluto*. Que no lugar de captar a configuração de uma única vontade que *se determinou* em muitas formas, se *suprimiu* o caráter da vontade ao lhe *subtrair* o conteúdo, o ponto até o que se dirige.

: este é o caso em altíssimo grau em *Schopenhauer*: é uma mera palavra vazia aquilo ao que chama “vontade” [„*Wille*“].

Um elemento diferenciador crucial entre as duas concepções é a relação dos conceitos de vontade com a metafísica. Enquanto Schopenhauer esforça-se para comprovar a importância e veracidade do caráter metafísico da vontade de vida, Nietzsche trilha o caminho inverso, propondo a superação da metafísica e a inauguração de uma nova filosofia a partir da vontade de potência. Esta discrepância está longe de ser apenas um detalhe de menor importância. Caso fique destituída de sua condição metafísica, a vontade de vida descaracteriza-se completamente. As consequências da anulação da metafísica para a totalidade do sistema schopenhaueriano são enormes, como, por exemplo, a destituição do critério de beleza na estética (as Ideias metafísicas) e de moralidade na ética (a unidade metafísica da vontade), o desaparecimento de grande parte do lugar próprio da filosofia (considerado por Schopenhauer como a investigação sobre a experiência em geral e a metafísica), o fim da distinção clara entre orgânico e inorgânico (baseada na teoria das Ideias metafísicas) e, portanto, do próprio conceito de vida.

No entanto, deve-se tomar o cuidado para não entender que a pretensão de Schopenhauer é fundar uma metafísica transcendente da vontade. Como vimos, o conceito de vontade em Schopenhauer pretende dar conta do vazio deixado pelo conceito científico de “força”. Segundo a filosofia schopenhaueriana, o cientista utiliza de um conceito meramente formal de força, seja ela uma força natural (inorgânica) ou uma força vital (orgânica), para explicar os fenômenos. Para o cientista, a força é unicamente o sinônimo de uma grandeza numericamente (formalmente) calculável, mas completamente desconhecida em seu caráter eficiente. Numa palavra, o cientista entende *como* o fenômeno acontece, mas não conhece o *que* o fenômeno é. Neste sentido, na filosofia schopenhaueriana, o conceito de força é ampliado pelo conceito de vontade, que complementaria a descrição imanente do mundo, fornecendo a essência daquilo que só se tinha a forma.

Em sentido muito semelhante, temos também em Nietzsche uma associação entre os conceitos de força e de vontade. Ele também interpreta o “mundo material” como um

composto dinâmico de jogos de “vontades” em perpétua luta entre si. Nietzsche também acredita que o conceito de força deve ser ampliado, que a ele deve ser acrescido um elemento primordial, um *pathos*. Neste sentido, ambos os filósofos estão comprometidos em apresentar “o mundo visto de dentro”, imanentemente, furtando-se do uso de elementos transcendentais.<sup>90</sup>

Como foi nosso objetivo sustentar nas seções 2.2 e 2.3, a proposição de que a vontade de vida transcende o mundo da representação é problemática. Schopenhauer não pretende que a vontade seja algo extrínseco à força ou à vida, mas, pelo contrário, vimos que Schopenhauer empenha-se em provar a imanência de sua metafísica. Para ele, a coisa-em-si não está além do fenômeno, mas está “dentro” do próprio fenômeno, ou melhor, ela é o fenômeno sob outro ponto de vista. Certamente, poder-se-ia argumentar que a filosofia schopenhaueriana não obteve sucesso em seu intento e que a doutrina nietzschiana é mais eficiente na construção de uma interpretação cosmológica não transcendente. De fato, Nietzsche parece indicar diversas falhas na proposta schopenhaueriana. No entanto, acreditamos que a questão central da crítica nietzschiana não é a transcendência, mas as consequências que Schopenhauer pretende extrair da concepção da vontade de vida como um elemento metafísico e imanente. Schopenhauer promove diversas inferências das qualidades da vontade metafísica, fundamentando-as na oposição entre fenômeno e coisa-em-si. É em razão da oposição proposta que o filósofo determina que a coisa-em-si deve ser necessariamente una e absolutamente indivisível, assim como atemporal, imutável e absolutamente livre. A unidade da vontade, por sua vez, é um requisito indispensável para a compreensão de diversos elementos da filosofia schopenhaueriana, como a adaptação natural dos seres vivos aos ambientes, os fenômenos éticos e estéticos, etc.<sup>91</sup>

Contudo, ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche faz um grande esforço em favor da tese de que a unidade é uma ilusão. Segundo o pensador alemão, a tradição filosófica frequentemente procurou deduzir que, por trás da multiplicidade, existe algum gênero de

<sup>90</sup> Neste ponto, discordamos da interpretação de Marton. A comentadora afirma: “Concebendo-a [a vontade de potência] como vontade orgânica, entende [Nietzsche] que não pode comungar com qualquer transcendência – e este é um dos pontos essenciais em que se distancia do antigo mestre [Schopenhauer]. Ao contrário do “querer viver” schopenhaueriano, vida e vontade de potência não são princípios transcendentais; a vida não se acha além dos fenômenos, a vontade de potência não existe fora do ser vivo” (MARTON, 2000, p. 50).

<sup>91</sup> Desde a juventude Nietzsche rejeita a oposição absoluta entre fenômeno e coisa-em-si. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o filósofo insiste no modo como nossa configuração perceptiva cria oposições e “verdades” dogmáticas. Para o jovem Nietzsche, não se pode afirmar a conformidade ou não conformidade dessas “verdades” com aquilo que seria a “coisa-em-si”. Em outras palavras, Nietzsche considera como injustificadas as derivações schopenhauerianas fundadas em uma pretensa oposição absoluta e qualitativa entre coisa-em-si e fenômeno. Ainda, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche afirma evitar o uso da palavra “fenômeno” (*Erscheinung*) sempre que possível, pois ela estaria normalmente associada à existência de uma “coisa-em-si” (*Ding an sich*). O filósofo prefere o uso do termo “aparência” (*Schein*) para designar a efetividade, como forma de evitar a crença que, por trás daquilo que aparece, existe necessariamente uma coisa-em-si (cf. WL/VM §1, p. 42).

unidade, seja ela metafísica, como no caso de Schopenhauer, ou de tantas outras formas, como por meio do conceito de alma ou de átomo. Em todos os casos, os filósofos estariam criando oposições qualitativas através das quais produziam falsamente o ser contraposto ao vir-a-ser, a imutabilidade contraposta a mudança. A transcendência da qual Schopenhauer poderia ser acusado é, juntamente com toda a tradição metafísica da filosofia, a criação arbitrária de oposição de valores<sup>92</sup>. Portanto, em primeiro lugar, a cosmologia nietzschiana deve rejeitar a oposição essencial de valores para que não seja metafísica. Toda diferença de valores e elementos do mundo não pode ser absoluta e qualitativa, mas quantitativa e relativa<sup>93</sup>.

Não há na cosmologia nietzschiana espaço para unidades absolutas. O mundo nos revela constantemente a multiplicidade da aparência. Justamente a multiplicidade considerada ilusão por Schopenhauer é, para Nietzsche, a única “realidade”. Há, na obra nietzschiana, um esforço recorrente de negar a existência de qualquer unidade que desempenhe o papel de substrato da multiplicidade. No fragmento póstumo 2[87] do outono de 1885-outono de 1886 o autor afirma:

Toda unidade *somente* é unidade enquanto *organização e jogo de conjunto* [*Organisation und Zusammenspiel*]: de maneira semelhante a como é uma unidade uma comunidade humana: ou seja, o *oposto* da *anarquia* atomista; portanto uma *formação de domínio* [*Herrschafts-Gebilde*], que *significa* [*bedeutet*] algo uno, mas não é [*ist*] uno.

Toda unidade é uma multiplicidade de forças, assim como uma comunidade humana é composta por uma multiplicidade de homens. Caso uma multiplicidade organizada de força seja decomposta, não se encontrará elementos indivisíveis e simples (“unidades atômicas”). Para Nietzsche, toda multiplicidade é composta de outras multiplicidades de forças. Como afirma Müller-Lauter: “Não há nenhum *individuum*, não há nenhum último, indivisível *quantum* de poder [*Macht*] por detrás do qual cheguemos” (1997, p. 77-78). Do mesmo modo, seguindo o raciocínio nietzschiano, uma comunidade humana também não é composta de “*individuos*”, no sentido mais rigoroso da palavra, pois cada homem que a compõe, cada “indivíduo”, também é ele mesmo uma multiplicidade de instintos. Nas palavras do próprio filósofo: “o homem é uma pluralidade de forças que se encontram em uma hierarquia” (fragmento póstumo 34[123] de abril-junho de 1885). Portanto, a unidade é uma ilusão, é tão-somente o modo como interpretamos uma multiplicidade de forças; o que leva Nietzsche a

<sup>92</sup> Nietzsche faz essa afirmação no sugestivo primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, chamado “Dos preconceitos dos filósofos”: “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*” (JGB/BM §2).

<sup>93</sup> O fragmento póstumo 2[85] do outono de 1885-outono de 1886 desenvolve uma importante consequência do caráter relacional da vontade de potência: “As qualidades [*Eigenschaften*] de uma coisa são efeitos sobre outras 'coisas': se se abstrai de outras 'coisas', uma coisa não tem qualidades [*Eigenschaften*], ou seja, não há coisa sem outras coisas, ou seja, não há uma 'coisa-em-si' [„*Ding an sich*“]”.

afirmar que aquilo que normalmente consideramos como uno não é uno, apenas significa algo uno.

Além de considerar as unidades como multiplicidades de forças, Nietzsche também determina que elas são organizações. Em outras palavras, as multiplicidades que formam uma unidade estão relacionadas entre si, em formações de domínio – hierarquizadas. Um conjunto de forças domina outros conjuntos de forças, engendrando “unidades”. Não há para Nietzsche qualquer “unidade” sem relações de domínio entre as forças, ou seja, em uma “anarquia”. Somente enquanto organização as “coisas” são possíveis; sem que, com isso, exista qualquer essência por detrás da formação da coisa, somente a luta entre incontáveis formações de domínio. Uma vez que Nietzsche afirma que o mundo é “vontade de potência e nada além”, devemos considerar que ele é composto por inúmeras hierarquias de *quanta* de potência em um infinito jogo de configuração e reconfiguração. Não existe, sob este ponto de vista, “a” vontade de potência no mundo, como um substrato uno do mundo. Não existe sequer “o” mundo enquanto totalidade organizada. Existem, isto sim, sempre impulsos em luta por mais potência, plurais e dinâmicos. Eles são sempre dinâmicos porque as constelações de forças jamais são absolutamente fixas; a rigor, os jogos de tensões entre as forças criam organizações relativamente estáveis, mas nunca iguais a si mesmas no tempo.

A hierarquia nos processos de domínio na efetividade se estende desde elementos físicos e biológicos até psíquicos e culturais. Em última instância, a existência de hierarquia é, para Nietzsche, um critério de existência. De acordo com a teoria da vontade de potência, só existem efetivamente “coisas” na medida em que ali existem forças hierarquizadas. Usando exemplos não-nietzschianos: “uma” pedra existe na medida em que ela é uma pluralidade de forças hierarquizadas de modo mais ou menos estável em um jogo de tensão entre dominação e resistência; o mesmo acontece com uma planta ou um homem, existem enquanto hierarquias de impulsos. Nietzsche vai além, atribui efetividade a povos, estados e sociedades, pois considera que são compostos por homens em hierarquia, são pluralidades de impulsos com um sentido, são organizadas hierarquicamente (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 97). Mas, ainda segundo esse ponto de vista, a humanidade não passa de uma abstração vazia, pois Nietzsche não aceita que a totalidade dos homens forme uma gigantesca organização de impulsos hierarquizados que pudesse ser chamada de humanidade.

Nietzsche usa o grau de hierarquização, juntamente com o *quantum* de potência, como critério de classificação das estruturas de potência em fortes e fracas. O filósofo pretende que toda diferença qualitativa seja reduzida a uma diferença quantitativa entre as forças. O grau de hierarquia e o *quantum* de potência de uma estrutura de impulsos define, em relação à outra

estrutura, se ela é forte ou fraca. Não obstante, essa definição é sempre relacional e nunca essencial. Uma constelação de potência não existe fora da relação com outras incontáveis constelações de potência, de modo que uma constelação é forte ou fraca apenas em relação a outras constelações. A estrutura “x” pode, inclusive, ser mais forte que “y” e mais fraca que “z”. Também não há garantias que uma determinada constelação permanecerá sempre mais forte ou mais fraca do que outras constelações determinadas: se a hierarquia de “x” desestruturar-se, ela poderá tornar-se mais fraca que “y”; se a hierarquia e o *quantum* de potência de “y” aumentarem, ela poderá tornar-se mais forte que “x” e “z”. Em todo caso, não existe diferença essencial entre os impulsos, os impulsos relativamente fracos ou fortes sempre são tendências ao aumento de potência; o fraco tende sempre ao mesmo que o forte, crescer em potência e dominar. As condições relativas que cada configuração encontra definirão os caminhos em que a força se exercerá em sua tendência ao aumento de potência e dominação. Ainda de acordo com a teoria da vontade de potência, o dinamismo das forças em luta gerariam todas as aparentes diferenças qualitativas, as quais somos seduzidos a interpretar como essências.

Nietzsche, tal como Schopenhauer, pretende associar os conceitos de vontade e de força. Também, tal como em Schopenhauer, não se pode considerar que a relação entre o conceito de vontade e o de força consista apenas na adoção de um conceito científico por Nietzsche. Schopenhauer pretende que o conceito de vontade acrescente conteúdo ao conceito de força. Em sentido muito parecido, Nietzsche pretende adicionar um conteúdo indispensável ao conceito de força:

Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um mundo interno [*innere Welt*] que denominarei “vontade de potência” [„*Willen zur Macht*“] [...] Não há nada o que fazer: deve-se assumir todos os movimentos, todos os “fenômenos” [„*Erscheinungen*“], todas as “leis”, somente como simples sintomas de um acontecer interior e servir-se até o final da analogia do homem [*der Analogie des Menschen*]. (Fragmento póstumo 36[31] de junho-julho de 1885)<sup>94</sup>

Ambos os pensadores alemães parecem colher o material do conceito de vontade no mesmo lugar: na realidade afetiva do homem. Seria, precisamente, em razão desta semelhança que derivariam algumas outras semelhanças entre as duas filosofias, como a interpretação do “mundo material” a partir de dinâmicas de força e a paridade das expressões “vontade de vida” e “vontade de potência”. No aforismo 36 de *Além de bem e mal*, por exemplo, Nietzsche

<sup>94</sup> Tal como Schopenhauer, Nietzsche critica a crença de que, ao se quantificar um efeito, obtêm-se a compreensão deste mesmo efeito. Conforme o fragmento póstumo 2[89] do outono de 1885-outono de 1886: “A ilusão de que algo é conhecido quando temos uma fórmula matemática do acontecer: só está designado, descrito: nada mais!”.



afirma:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade” [„*Realität*“], exceto à realidade [*Realität*] de nossos impulsos [*Triebe*] – pois **pensar é apenas a relação desses impulsos entre si** –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? (JGB/BM §36, grifo nosso)

Todavia, da semelhança “metodológica” não resulta a equivalência dos resultados. Nietzsche não estabelece um idealismo como Schopenhauer. Tantos os afetos quanto a realidade material estão, para Nietzsche, em uma mesma “ordem de realidade” (*Realitäts-Range*). Para o filósofo da vontade de potência, não dividir ordens de realidade, como fez Schopenhauer, é uma forma de evitar o dualismo física-metafísica. O “método” nietzschiano pretende evitar algumas dificuldades e oposições clássicas de Schopenhauer, como a distinção entre involuntário e voluntário, vontade e intelecto, vontade e representação<sup>95</sup>. No limite, o modo como Nietzsche compreende os afetos destitui de sentido o conceito de matéria schopenhaueriano e, conseqüentemente, não há espaço para uma teoria das Ideias metafísicas, pois não são mais necessárias essências para explicar qualidades.

Se por um lado a vontade parece ter sido o ponto de partida das cosmologias dos dois filósofos, o modo como cada um deles interpretou o conteúdo daquele *pathos* que se lhes apresentava não é o mesmo. Como já desenvolvido, Nietzsche criticou fortemente a vontade tal como Schopenhauer a compreendia. Contudo, a crítica nietzschiana não emana do uso que Schopenhauer faz da esfera afetiva para a interpretação cosmológica. A crítica centra-se, em primeiro lugar, nas determinações metafísicas do conceito de vontade; e, em segundo lugar, em uma suposta inocência de Schopenhauer na determinação desse conceito. Acreditamos que o primeiro ponto já foi satisfatoriamente desenvolvido, nos concentraremos, portanto, no segundo ponto.

Schopenhauer frequentemente alardeava a superioridade de seu sistema, baseando sua argumentação na simplicidade de seu dogma fundamental. Para o filósofo de Frankfurt, num primeiro plano, a simplicidade é um sinal de clareza de pensamentos, assim como de honestidade intelectual. Neste sentido, contra os grandes sistemas filosóficos alemães da época (sobretudo os de Hegel, Schelling e Fichte), Schopenhauer apontava, no uso ambíguo dos conceitos e fórmulas, a vacuidade da mente dos autores. A falta de clareza de estilo foi considerada como um artifício retórico criado para impressionar e enganar. Ela seria uma

---

<sup>95</sup> A crítica de Nietzsche ao idealismo parece gravitar, principalmente, em torno da problemática relação entre a sensibilidade e a matéria (cf. JGB/BM §15).

máscara que os filósofos alemães teriam usado para dissimular a falta de aptidão para a filosofia séria, agradar os chefes de Estado, além de obter cargos e sucesso como professores universitários de filosofia. Mas, num segundo plano, a simplicidade também é para Schopenhauer uma característica da própria estrutura metafísica do mundo, que se organizaria em torno de um único elemento (a vontade). Caso seja bem compreendido o sentido da metafísica, a verdade poderia ser apreendida a partir de um “único olhar” (cf. P/P, Fragmentos para a história da filosofia, §14, p. 118). Ou seja, mais do que uma questão de estilo literário, a simplicidade estaria ligada à própria veracidade do sistema.<sup>96</sup>

Para Schopenhauer, o conhecimento de si se dá por duas vias, a vontade empírica e o corpo material. Segundo o filósofo, o corpo e a vontade não são dois objetos distintos entre si, mas são o mesmo objeto observado por duas perspectivas distintas. O reconhecimento da identidade essencial do corpo e da vontade é um conhecimento imediato. Por outro lado, todos os demais objetos são conhecidos apenas por uma perspectiva, enquanto fenômenos, mediadamente. O corpo não é diferente dos demais objetos da representação, exceto pelo fato de termos acesso a sua essência, a vontade, pois nós somos a expressão mesma dessa essência. Schopenhauer considera que, frente a todos os demais objetos da representação, o corpo é aquilo que melhor podemos conhecer, pois dele temos acesso imediato ao seu em-si. Como consequência da identidade essencial entre o corpo e a vontade, o filósofo alemão apresenta o seguinte argumento no primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*:

Todo ato verdadeiro de sua vontade [de um indivíduo] é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. (WWV I/MVR I §18, p. 157)

Embora de vital importância na teoria schopenhaueriana, a identidade entre a vontade e o corpo não pode ser apreendida racionalmente, assim como não pode ser comunicada adequadamente. O filósofo afirma que o conhecimento dessa identidade é de ordem completamente diferente dos demais conhecimentos e só pode dar-se *in concreto*, jamais *in abstracto*. Schopenhauer chama esse conhecimento de “verdade filosófica” para distingui-lo dos demais conhecimentos que envolvem as outras quatro formas de verdade (empírica, lógica, transcendental, metalógica); a identidade entre sujeito do conhecimento, o corpo e a

<sup>96</sup> Nietzsche opõe-se a essa fórmula schopenhaueriana. Em uma máxima de *Crepúsculo dos ídolos* lança a questão com um trocadilho: “‘Toda verdade é simples [*einfach*].’ – não é isso uma dupla [*zwiefach*] mentira?” (GD/CI, Máximas e Flechas, §4).

vontade é chamada de “milagre”<sup>97</sup>.

Se Schopenhauer encontrou no “eu quero” – na identidade entre sujeito, corpo e vontade – o dogma fundamental de seu sistema filosófico, é justamente contra a pretensa certeza imediata deste “eu quero” que Nietzsche direcionará várias críticas, como as seguintes:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa-em-si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa-em-si”, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! (JGB/BM §16)

Um pouco mais adiante:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, **conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração**. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade. (JGB/BM §19, grifo nosso)

E, em uma passagem de *Gaia ciência*:

Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível. Está convencido de que quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é *ele* que golpeia, e que golpeou porque *quis* fazê-lo. Ele não nota problema algum aí, basta-lhe o sentimento da *vontade*, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de *compreender* sua relação. Ele nada sabe a respeito do mecanismo do evento e do trabalho cem vezes sutil que tem de ser realizado para que se chegue ao golpe (FW/GC §127)

Ora, Schopenhauer procurou muitas vezes distinguir o seu conceito de vontade do conceito popular de vontade. Ele argumentava que a vontade comumente era interpretada como necessariamente ligada à consciência e ao intelecto. O filósofo atribui ao conceito de vontade uma tal amplitude que ela também estaria presente no reino inorgânico, no qual não existiria qualquer traço de consciência ou intelecto. Mas, de acordo com o pensamento nietzschiano, Schopenhauer não teria evitado outro preconceito popular. Para Nietzsche, Schopenhauer teria sido ingênuo ao acreditar que a vontade é algo completa e inteiramente

<sup>97</sup> Existe uma pequena diferença entre *O mundo como vontade e representação* e *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* neste ponto. Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer chama de “milagre” a identidade entre corpo e vontade (cf. WWV I/MVR I §18, p. 160); mas, em *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* usa o mesmo termo para se referir à identidade entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do querer (cf. SG/PR §42, p. 206). Isso leva-nos a crer que o “milagre” refere-se a uma tripla identidade, como apresentamos acima: entre sujeito do conhecimento, vontade e corpo.

cognoscível. Ainda de acordo com a crítica nietzschiana, a relação entre o corpo e a vontade, permeada por um sentimento de identidade, envolveria um “trabalho cem vezes sutil”, subterrâneo e inconsciente; em verdade, um trabalho de dominação e resistência entre as diversas partes do corpo. É porque o corpo não é *uma* coisa, nem a vontade é *uma* vontade, que o conhecimento deles e de suas relações não pode ser considerado uma certeza imediata ou uma verdade simples.

A crítica de Nietzsche ao conceito schopenhaueriano de vontade centra-se em basicamente dois pontos importantes: (1) a tese de que os pensamentos são relações de impulsos; e (2) a tese de que o corpo é uma pluralidade de impulsos em luta entre si.

Com relação ao primeiro ponto: Nietzsche se recusa a aceitar que exista uma distinção essencial entre o intelecto e a vontade, tal como Schopenhauer propunha. Essa discordância está longe de ser um mero detalhe. Lembremos que o antagonismo entre a vontade e o intelecto é um dos alicerces da filosofia schopenhaueriana. O filósofo da vontade de vida considera que o intelecto ordinariamente serve à vontade, mas que, eventualmente, é possível que se estabeleça a emancipação do intelecto, sobretudo na contemplação estética. É também por meio da distinção entre vontade e intelecto que Schopenhauer amplia o conceito de vontade, interpretando-a como essência dos objetos da representação. Mas, como é possível que, em um mundo que é completamente vontade objetivada, exista distinção fundamental entre o intelecto e a vontade?

Estamos diante, segundo nossa interpretação, de uma contradição de Schopenhauer. O filósofo da vontade de vida parece oscilar entre duas interpretações diferentes do estatuto da vontade. Primeiramente parece interpretar a vontade como princípio motor interno (essência) da representação, mas, como tal, diferente da própria representação. Em outros vários momentos, parece interpretar o mundo como completamente vontade, no qual a representação seria a vontade observada e distorcida pela própria vontade. Embora semelhantes em muitos aspectos, as duas interpretações não são conciliáveis entre si. No primeiro caso, teríamos um mundo dividido entre duas, por assim dizer, “essências” distintas: vontade e representação. E, no segundo caso, teríamos, usando uma fórmula “nietzschiana”, o mundo como “vontade de vida e nada além disso”. Podemos ilustrar as duas interpretações usando uma imagem típica de Schopenhauer: a representação como espelho da vontade. No primeiro caso, tanto o espelho quanto aquilo que se espelha são o mesmo. No segundo caso, o espelho é considerado como algo outro, diferente daquilo que ele reflete.

Curiosamente, ambas as interpretações chegam a aparecer lado a lado na obra de Schopenhauer. Vejamos esse exemplo, pertencente ao crucial parágrafo WWV I/MVR I §18:

Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam: na efetividade são uma única e mesma coisa. Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo: e, em correspondência, **toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade**, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme. As gradações de ambos são bem diversificadas. (WWV I/MVR I §18, p. 158, grifo nosso)

A citação acima parece indicar que absolutamente toda a representação é, completamente, vontade. Schopenhauer é bastante claro ao afirmar que toda ação sobre o corpo é imediatamente uma ação sobre a vontade. Portanto, somos induzidos a interpretar que não existe qualquer diferença entre o corpo e a vontade. Essa interpretação não indica qualquer lugar para qualquer acontecimento “destituído de vontade” na representação, portanto, não haveria aqui espaço para um “conhecimento desinteressado”, pois todo conhecimento é vontade sobre vontade. Mesmo o pensamento e a intuição, atividades próprias do intelecto, deveriam ser interpretadas como propriamente *pathos* (afetos da vontade, objetivados como atividades mentais).

Mas, já na sequência da passagem citada, o filósofo afirma:

Por outro lado, devem ser consideradas imediatamente como **simples representações**, portanto excluídas do que acabou de ser dito, **certas poucas impressões sobre o corpo que não estimulam a vontade** e unicamente mediante as quais o corpo é objeto imediato do conhecimento (visto que ele, como intuição no entendimento, já é objeto mediato como qualquer outro). Penso aqui nas afecções dos **sentidos puramente objetivos** da visão, da audição e do tato, embora só à medida que seus órgãos são afetados conforme sua maneira natural, específica; o que é um estímulo tão excepcionalmente fraco da sensibilidade realçada e modificada dessas partes que não afetam a vontade, mas, sem ser incomodados pelos estímulos desta, apenas fornecem ao entendimento os primeiros dados de onde deriva a intuição. (WWV I/MVR I §18, p. 158, grifos nossos)

Esta outra passagem parece nos levar em outro sentido, num sentido contrário ao da primeira. Ela parece indicar o caminho da interpretação que prega a existência de uma diferença “essencial” entre vontade e representação. Aqui, existiria a possibilidade de um elemento qualquer da representação constituir-se como “simples representação”, de forma puramente objetiva. Essa diferença seria a instauradora da possibilidade da própria contemplação estética, do surgimento de um sujeito do conhecimento destituído de vontade. Segundo esta interpretação, a atividade do intelecto não é necessariamente *pathos*. No entanto, se, por um lado, ela resguarda a possibilidade da emancipação do intelecto frente à vontade, por outro lado, é incompatível com a identidade entre o sujeito do conhecimento e a vontade.

A vontade de potência, por sua vez, estaria em consonância com a primeira linha de interpretação. Ou seja, Nietzsche é claro ao definir que o pensar é uma relação de impulsos

(vontade sobre vontade); e que esses impulsos do pensamento são da mesma natureza de todos os nossos afetos (cf. JGB/BM §36). A diferença “essencial” entre vontade e intelecto, sustentada por Schopenhauer, desaparece em Nietzsche. Também não existiria, segundo a teoria nietzschiana, um lugar específico do corpo exclusivamente responsável pelo pensamento, o pensamento na consciência seria, unicamente, uma parte ínfima da totalidade dos processos de pensar que ocorrem na totalidade do organismo.

Com relação ao conceito de corpo: para Nietzsche, Schopenhauer teria interpretado que a vontade, unitária, simples e perceptível pela introspecção, seria inteiramente responsável pelos movimentos do corpo. Mas, segundo Nietzsche, essa “vontade unitária” que podemos perceber pela introspecção não pode ser responsável pela totalidade das ações do corpo, ou melhor dizendo, ela simplesmente não existe. Aquilo do que teríamos consciência pela introspecção não é nada de unitário e não representa a totalidade das “vontades” que comporiam nossos organismos. Para Nietzsche, o homem é uma hierarquia dinâmica de impulsos, no qual cada impulso luta por mais potência. Cada impulso mantém certa independência em relação aos demais. Conforme *Além de bem e mal*, o corpo é uma “estrutura social de muitas almas” (JGB/BM §19) e, por sua vez, a alma é uma “estrutura social dos impulsos e afetos” (JGB/BM §12). O corpo, em cada uma de suas partes, é composto em um processo de luta, dominação e subjugação de um impulso por outro. Neste sentido podemos ler a seguinte passagem de Nietzsche: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo).

Aquilo que Schopenhauer teria chamado de vontade, ou seja, o elemento simples perceptível pela introspecção, não teria nada de simples e de absolutamente cognoscível. Ela seria apenas uma parte do jogo total de impulsos que formam o organismo. A introspecção não seria, como Schopenhauer pretendia, uma percepção imediata desta vontade, mas uma interpretação desse jogo de impulsos que não reflete certeza imediata alguma. Em última instância, não existiria uma diferença essencial entre a introspecção e a percepção. Para Nietzsche, uma ação do corpo envolve um mecanismo extremamente sutil e que não poderia ser compreendido pelo conceito schopenhaueriano de vontade, pois envolve diversos jogos de dominação e resistência de estruturas que, embora componham um mesmo organismo, não são unitárias e simples. Os impulsos que compõem o corpo também não são metafisicamente direcionadas para a constituição do corpo; o corpo é o resultado provisório e dinâmico do processo de luta dos impulsos que o compõe, ele é formado sem nenhum plano pré-concebido no e pelo próprio processo de luta.

Neste ponto é importante que nos perguntemos: será válida a interpretação que Nietzsche faz de Schopenhauer? Dois pontos centrais nos parecem ser controversos na abordagem nietzschiana dos conceitos de corpo e de vontade metafísica em Schopenhauer: (1) de fato, Schopenhauer afirma que a vontade é imediatamente conhecida, mas não que o é “por inteiro, sem acréscimo ou subtração”. O filósofo da vontade de vida não afirma que a vontade é a coisa-em-si, mas que deve ser tomada *como* a coisa-em-si, por ser ela o fenômeno que mais se aproximaria da própria coisa-em-si; (2) na filosofia schopenhaueriana, segundo Nietzsche, a relação entre o corpo e a vontade seria descrita de modo muito simplório, desconsiderando o “mecanismo mil vezes sutil” desta relação. Ora, em Schopenhauer, o corpo é constituído de modo complexo por um processo de assimilação e resistência, inclusive com a existência de estruturas independentes.

Com relação ao primeiro ponto: como procuramos elucidar anteriormente na seção 2.2, a teoria schopenhaueriana da vontade não pretende descrever completamente a coisa-em-si, mas fornecer um elemento metafísico conhecido (a vontade) que possa ser legítima e analogicamente tomado como (*als*) a coisa-em-si. Mesmo o conhecimento da vontade empírica (nossa própria vontade) envolve um conhecimento que não pode ser descrito como “completo”. Conforme Schopenhauer afirma em *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*, o conhecimento da vontade empírica é sintético e *a posteriori*, ou seja, só conhecemos a nossa vontade na experiência, submetida a uma das formas da representação, o tempo (cf. SG/PR §42, p. 205). Portanto, podemos chegar à conclusão de que a vontade é a nossa essência por meio do conhecimento que temos daquilo que queremos *agora*, mas esse conhecimento não desvela toda a nossa essência. Poderíamos talvez dizer que a experiência dos nossos desejos “aponta, mas não descreve” a nossa essência.

Com relação ao segundo ponto: em Schopenhauer, a vontade metafísica organiza o mundo da representação a partir da matéria e das Ideias. A matéria fornece o substrato sobre o qual as forças (emanações das Ideias) se manifestam, engendrando o mundo. Conforme vimos, as Ideias fornecem o sentido da força, qualificando sua manifestação material em um processo cego e direcionado. Existem, de acordo com esse sistema, tantas Ideias quantas são as espécies de seres vivos e forças naturais. Em todo caso, essa grandeza inumerável de Ideias divide-se em três grandes gêneros de acordo com as três formas da causalidade (causa no sentido estrito, excitação e motivação). Essa divisão fundamenta a existência de três reinos naturais: inorgânico, vegetal e animal, respectivamente. Existe uma considerável diferença de níveis de complexidade entre os três reinos naturais: o reino inorgânico é o mais simples e o reino animal é o mais complexo dos três. Para que a manifestação de qualquer Ideia mais

complexa possa ocorrer é necessário que esteja efetivamente presente uma série de condições prévias, em outras palavras, que existam em um tempo e espaço reunidas algumas manifestações de Ideias inferiores organizadas de modo a dar suporte à manifestação da Ideia superior. As Ideias superiores manifestam-se assimilando as inferiores, que por sua vez resistem às superiores continuamente. Ou seja, todo o processo de constituição da efetividade envolve, necessariamente, processos de assimilação e resistência. O corpo humano, enquanto manifestação mais alta da vontade de vida, não é diferente, existe enquanto assimilação e resistência entre diversas “vontades”. A seguinte passagem de *Sobre a vontade na natureza* ilustra essa relação a partir das noções de movimentos conscientes e inconscientes:

O fato de que todos os movimentos de nosso corpo, até os meramente vegetativos e orgânicos, brotem da *vontade*, não quer dizer de maneira nenhuma que sejam arbitrários [...]. Os [movimentos] da economia interna do organismo, [...] guiam-se por *excitantes*, como os das plantas, sem diferença maior do que a complexidade do organismo animal, assim como se fez necessário um sensorio exterior para a compreensão do mundo externo e a reação da vontade sobre ele, assim também se fez necessário um *cerebrum abdominale*, o sistema nervoso simpático, para dirigir a reação da vontade aos excitantes internos. Cabe compará-los, o primeiro ao ministério de Estado, e a de Governo ao segundo, ficando a vontade como monarca, em tudo presente.

Os progressos da fisiologia desde Haller colocaram fora de toda dúvida que se estabelecem sob a direção do sistema nervoso, não só as ações intrínsecas acompanhadas de consciência (funções animais), senão também os processos vitais inteiramente inconscientes (funções vitais e naturais), apoiando-se a diferença em respeito à consciência, não mais em que as primeiras se guiam por nervos que saem do cérebro, e as segundas por nervos que não comunicam diretamente com aquele centro capital do sistema nervoso, centro endereçado para fora sobretudo, senão que se comunicam com pequenos centros subordinados, os nódulos de nervos, gânglios e seus tecidos, que estão como governadores das diferentes províncias do sistema nervoso, dirigindo os processos internos por excitantes internos [...] Nisto repousa a *vita propria* de cada sistema, relativamente ao qual dizia Van Helmont que cada órgão tem seu eu próprio. (N/N, Fisiologia e patologia, p. 54-55)

Segundo a filosofia schopenhaueriana, um organismo existe graças a uma complexa interação entre cada uma de suas partes – nisso Nietzsche está de acordo –, todavia, essa relação só é possível porque a força organizadora do organismo (as Ideias) seguem um “projeto” metafisicamente determinado. Toda biologia schopenhaueriana, como vimos anteriormente, está apoiada na inexistência de aleatoriedade no surgimento das espécies, sem com isso afirmar a existência de um Deus ou inteligência responsável pelo surgimento dos organismos. A biologia schopenhaueriana só é possível porque o conceito de vontade lhe garantiria um direcionamento pré-determinado nos processos de objetivação do mundo como representação. Existe, portanto, uma teleologia indissocialmente ligada à teoria schopenhaueriana da objetivação. Como consequência dessa teleologia da objetivação em Schopenhauer, os processos de assimilação se tornam unidirecionais: somente as Ideias mais



elevadas assimilam as Ideias inferiores, nenhuma inversão é possível (a matéria é dominada pelo inorgânico, que por sua vez é dominado pelo vegetal, que por sua vez é dominado pelo animal). A morte de um organismo vivo, por exemplo, não acontece quando as forças inorgânicas passam a assimilar as orgânicas, mas porque as forças inorgânicas deixam de ser assimiladas pelas orgânicas; não há inversão, apenas desestruturação.

As leituras de alguns cientistas neolamarckistas influenciaram Nietzsche a compreender a produção de um organismo vivo a partir de outros critérios. Cientistas como Roux, Rolph e Rüttimeyer ajudaram a fundamentar a visão nietzschiana da fisiologia (cf. FREZZATTI, 2001, p. 23-24 e p. 67-76). Para Nietzsche, não é necessário lançar mão de conceitos teleológicos para explicar o surgimento dos organismos, o processo de dominação poderia, por si só, descrever o surgimento da totalidade das funções dos organismos vivos, sem qualquer “projeto” metafísico tomado como fundamento. A pretensão do filósofo é descrever a origem dos organismos complexos e, no limite, da totalidade dos elementos do mundo, a partir de um processo agonístico entre diversas estruturas de potência guiado por um único traço fundamental, em todas as estruturas. Não há qualquer teleologia na formação orgânica, nem interna, nem externa. Por fim, devemos lembrar que as Ideias em Schopenhauer fornecem qualificações diferentes às forças físicas e orgânicas, elas são qualitativamente diferentes entre si. Por outro lado, para Nietzsche, as diversas vontades em luta na composição dos organismos vivos são qualitativamente idênticas, diferem de acordo com o *quantum* de potência de cada uma e pelo grau de hierarquização, portanto, quantitativamente.

Nietzsche pretende que se consiga explicar a totalidade dos processos orgânicos a partir do conceito de vontade de potência. Todo o acontecer orgânico seria, em última análise, formas de luta e estruturas de dominação procedentes do eterno combate entre pontuações volitivas por potência. Mesmo sentimentos como prazer e dor, ou a nutrição e a reprodução seriam, em última análise, reduzidos ao jogo dos impulsos<sup>98</sup>, assim como a totalidade dos processos mentais e sensitivos. Para atingir essa abrangência de efeitos derivados da vontade de potência, Nietzsche define-a como um complexo de *sentir e pensar*, acrescido de um *afeto de comando* (cf. JGB/BM §19). Ao entender a vontade desta forma, Nietzsche afasta-se da interpretação schopenhaueriana. Ele descreve “funções do intelecto” como elementos da própria vontade de potência, desconstruindo a topografia da sensibilidade e do pensamento proposta por Schopenhauer<sup>99</sup>. Não se trata de afirmar que cada estrutura da vontade de

<sup>98</sup> Cf. fragmento póstumo 2[76] do outono de 1885-outono de 1886.

<sup>99</sup> Em Schopenhauer, a sensibilidade só existe no reino orgânico, nos vegetais e animais, e o pensamento apenas

potência (cada coisa) é um “homem em miniatura”, mas de reconhecer que a consciência não é o lugar exclusivo do pensamento e da sensibilidade, assim como os processos mentais humanos não são as únicas formas de “pensamento” que se pode conceber. Como Müller-Lauter faz questão de afirmar: “Nenhuma vontade de poder é uma 'vontade cega’” (1997, p. 115)<sup>100</sup>.

Em última instância, a descentralização dos processos de pensamento e sensibilidade, aliada ao estudo da fisiologia e dos processos inconscientes do organismo, culminam na problematização da consciência (*Bewusstsein*). Nietzsche considera que a fisiologia e o estudo dos animais revelam a possibilidade de que a grande maioria das funções dos organismos poderiam ser explicados sem o recurso da consciência. Como o próprio pensador afirma:

Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” [„*Bewusstsein zu treten*“] (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. *Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua?* (FW/GC §354)<sup>101</sup>

A tese nietzschiana de que a maior parte dos processos fisiológicos e mentais pode ser explicada sem o advento da consciência faz com que o filósofo desconfie do papel mesmo da consciência. Como hipótese explicativa, Nietzsche afirma que a consciência surgiu em razão da necessidade de comunicação entre as pessoas. A consciência está, portanto, intimamente ligada à linguagem e, mais importante, à condição gregária do homem de certos homens. Como um animal ameaçado, o homem precisa comunicar-se com outros homens. A consciência teria surgido para que o homem pudesse “saber” o que lhe faltava, como se sentia, o que pensava. No entanto, o filósofo considera que esse “saber” que envolve a consciência é uma limitação e simplificação de diversos processos únicos e dessemelhantes. Isso acontece porque, para que possa se comunicar, o homem precisa mais do que usar os mesmos sinais, mas é necessário que se possua vivências interiores semelhantes. A linguagem é vulgarização da singularidade das vivências de cada homem, para que elas possam servir em comum. Caso

---

nos animais dotados de consciência. O pensamento abstrato seria exclusividade do homem.

<sup>100</sup> Não podemos, no entanto, afirmar que toda a efetividade é um grande organismo vivo, um todo orgânico. Nietzsche também não iguala o orgânico e o inorgânico. Enquanto, em Schopenhauer, a distinção fica a cargo das Ideias metafísicas, no caso de Nietzsche, a diferença fica a cargo do grau de especialização e complexidade das características da vontade (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 116-120)

<sup>101</sup> O filósofo mais velho, a quem Nietzsche faz referência, é possivelmente Schopenhauer; o que nos leva a crer que o seja é a constante referência à consciência como um “espelho”, metáfora frequente no filósofo de Frankfurt. Vale lembrar que Schopenhauer não se opõe ao fato de que a maior parte das funções vitais dos organismos sejam inconscientes; ele chega mesmo a afirmá-lo em *Sobre a vontade na natureza*. Os problemas centrais estão na interpretação da função da consciência e o lugar do pensamento.

a hipótese nietzschiana esteja correta, então a consciência (*Bewusstsein*) é um órgão de distorção das vivências do organismo, ela transforma o que é único em algo médio, semelhante, distorce e dissimula (cf. JGB/BM §168). A consciência não é, portanto, um órgão de pura contemplação do mundo, não é uma fonte de acesso a qualquer realidade em si mesma.

Portanto, Nietzsche nos apresenta uma cosmologia constituída por um único elemento básico, a vontade de potência. Contudo, esse elemento não pode ser considerado como idêntico ao conceito schopenhaueriano de vontade de vida. As diferenças entre os sistemas não são apenas no que se refere ao sentido da tendência da vontade em cada uma das cosmologias, mas também na própria significação do que é uma “vontade”. Talvez possamos resumir as principais características de cada doutrina da seguinte forma: a teoria schopenhaueriana da vontade de vida descreve um mundo (a) dividido por duas perspectivas, uma física e outra metafísica, (b) objetivado a partir de um elemento uno (a vontade metafísica), através das Ideias e da matéria, (c) sem um fim teleológico absoluto para a totalidade do existente, (d) formado cegamente pela vontade, mas com tendências teleológicas internas na formação dos organismos, (e) constituído por forças em constante conflito, envolvendo formação de relações de assimilação e resistência entre as forças, seguindo sempre a ordem de uma hierarquia previamente determinada, (f) o qual é *quase* completamente *pathos*, pois o puro intelecto não pode ser considerado *pathos*; a teoria nietzschiana da vontade de potência descreve o mundo como (a') composto por uma única “ordem de realidade”, a efetividade, (b') destituído de qualquer unidade absoluta, mas com unidades dinâmicas formadas a partir de configurações de dominação entre vontades de potência em luta, (c') sem fim teleológico absoluto, (d') sem nenhuma tendência teleologia interna na formação dos organismos, mas também sem qualquer ímpeto cego, pois toda vontade é um misto de querer, pensar e sentir, (e') constituído por forças em hierarquia em constante luta por dominação, cujas configurações de dominação podem ser revertidas, (f') um mundo que pode ser descrito como *pathos*, completamente *pathos*.

Nietzsche considera a vontade de vida schopenhaueriana como um princípio de conservação. Ela estaria, por essa condição, sujeita à mesma discordância que Nietzsche dirige frequentemente ao *conatus* de Spinoza e à seleção natural de Darwin, a saber, que qualquer instinto de conservação é secundário e não o afeto fundamental de todo existente, que a busca pela conservação é uma derivação ocasional da luta por mais potência. Como Nietzsche afirma no aforismo §13 de *Além de bem e mal*, a autoconservação é um princípio

teleológico supérfluo. Nós, todavia, consideramos que a interpretação que Nietzsche faz da vontade de vida não é perfeitamente adequada, embora seja muito condizente em diversos aspectos. Nietzsche teria entendido a vontade de vida como o esforço de permanecer com vida que seria inerente a todo organismo vivo, mas, como procuramos mostrar na seção 2.3, ela é uma tendência ao efetivar-se que culmina na existência de vida. Essa culminância, no entanto, se refere ao direcionamento geral da objetivação da vontade e não aos indivíduos específicos. Segundo cremos, a vontade de vida é mais bem interpretada como tendência à manifestação de sua natureza íntima (objetivação da Ideia, do caráter). Nietzsche também teria sido radical ao interpretar que a vontade é a coisa-em-si para Schopenhauer, conhecida absolutamente.

Em todo caso, um diagnóstico de Nietzsche nos parece crucial: a importância e o tamanho do problema do ascetismo para Schopenhauer. No aforismo §47 de *Além de bem e mal*, consta a seguinte afirmação:

Mesmo no fundo da filosofia mais recente, a de Schopenhauer, encontra-se, quase como um problema em si, essa horrível interrogação da crise e do despertar religioso. Como é *possível* a negação da vontade? Como é possível o santo? – esta parece ter sido mesmo a questão pela qual Schopenhauer se tornou filósofo, e com a qual começou.

De fato, a cosmologia schopenhaueriana deixa sugerida a impossibilidade do ascetismo. O mundo como representação é essencialmente afirmação da vontade de vida. Mesmo a contemplação estética não passaria de uma mera suspensão da vontade, momentânea e ocasional. A regra é a afirmação da vontade. No entanto, em meio à afirmação quase universal pelos fenômenos da vontade, existem indivíduos negadores da vontade. Como é possível uma autêntica negação da vontade, se ela é um movimento contrário à própria essência do que existe e daquilo que se é? Esta parece ser, de fato, uma pergunta central para Schopenhauer e, segundo cremos, também para Nietzsche. No caso de Nietzsche existe ainda um agravante: se em Schopenhauer existe resguardada pela cosmologia a possibilidade de uma contemplação desinteressada, no caso de Nietzsche, sequer essa possibilidade existe, o mundo é completamente *pathos*.

### 3 *ETHOS, PATHOS E ASCETISMO*

*É paz a paz da pomba?  
Faz a guerra o leopardo?  
(Pablo Neruda em “O livro das  
perguntas”)*

Neste momento, a solução de nosso problema começa a se apresentar mais nitidamente no interior das doutrinas de Schopenhauer e Nietzsche. A um olhar retrospectivo, o que se nos revela é muito elucidador. Para os dois pensadores, o mundo, tomado do ponto de vista da efetividade (*Wirklichkeit*) é *pathos*. A única exceção a essa máxima deve ser atribuída ao conceito schopenhaueriano de intelecto. O intelecto é um instrumento do qual a vontade dispõe para a realização de seus fins, mas ele mesmo não é vontade. De acordo com o filósofo de Frankfurt, o intelecto e a vontade estão normalmente ligados, de tal forma que é difícil distingui-los, contudo, ainda assim, o intelecto não pode ser considerado como um afeto, um *pathos*. Esse estatuto do intelecto possibilita, por sua vez, a contemplação estética, este acontecimento extraordinário, cuja condição é a emancipação do intelecto frente à vontade, em outras palavras, o aparecimento do puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. Todavia, o desinteresse estético (a suspensão da vontade) não passaria de um estado de exceção da vida humana, pois se limita a breves instantes de calma na tempestade patética que é a própria efetividade. No caso de Nietzsche, nos vemos ainda mais enredados em uma interpretação do mundo como *pathos*, na qual até mesmo a consciência e o intelecto como um todo são considerados como afetos.

Agora, tomemos como ponto de partida as seguintes afirmações de Schopenhauer, bastante lapidares sobre o egoísmo:

A motivação principal e fundamental [*Haupt- und Grundtriebfeder*], tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar [*Drang zum Daseyn und Wohlseyn*] [...] Este *egoísmo* é ligado o mais

estritamente possível tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico [...] O *egoísmo*, de acordo com sua natureza, é sem limites [...] O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. (M/M §14, p. 120-121)<sup>102</sup>

A passagem citada coloca em destaque a extensão do egoísmo no mundo, como condição mesma da existência na representação. Não obstante, as raízes do egoísmo não são buscadas na representação, mas identificadas no âmago daquilo que existe. Ora, trata-se da própria vontade, as raízes do egoísmo estão na vontade. É o mundo como representação que permite a manifestação do egoísmo nos indivíduos, já que somente nele a diferença entre o eu e o outro é possível, entretanto o egoísmo subsiste como uma característica da própria vontade metafísica. Entretanto, de acordo com Schopenhauer, pode-se encontrar factualmente indivíduos que parecem contrariar completamente a tendência mais comum da vida, i.e., o *pathos* do egoísmo. Referimo-nos a dois casos específicos: (1) os *indivíduos compassivos*, ou seja, daqueles que agem em prol do outro, mesmo que isso possa prejudicar a si mesmo, quando a tendência geral é que os indivíduos ajam em prol de si, mesmo que isso possa prejudicar ao outro; e (2) a existência do *asceta*, daquele que promove a negação da vontade<sup>103</sup>. Insere-se aí um paradoxo ético do qual a teoria schopenhaueriana pretende dar conta. Longe de constituir uma questão secundária, ela é capital para a completa compreensão do sistema schopenhaueriano

Ao nos debruçarmos sobre a teoria nietzschiana, percebemos que a existência do santo e do valor da compaixão também estão entre os seus problemas centrais. Em um mundo compreendido como vontade de potência, cujas ínfimas partes componentes estão sempre em luta por mais potência, parece não haver espaço para a existência de uma negação da vontade, para um não-querer. É esta encruzilhada dos pensamentos de ambos os filósofos que pretendemos analisar a partir de agora, pois é nela que se localiza mais especificamente a relação entre *ethos* e *pathos* em cada um dos filósofos alemães em questão.

Defronte a esse cenário, nos perguntamos: (a) tendo em vista cosmologias patéticas, é possível a existência de *ethos* nas doutrinas de algum dos filósofos em questão? (b) Como um problema subordinado, caso exista um *ethos*, qual a relação deste com o *pathos*? (c) Como última grande questão, como o ascetismo se comporta frente a estes dois elementos? Procuramos dar conta destas questões no decorrer deste capítulo. Decidimos explorar as

<sup>102</sup> Essa passagem está intimamente ligada com diversas outras espalhadas pela obra de Schopenhauer. Observe-se que Schopenhauer estende o egoísmo a toda a natureza: “[o egoísmo] é essencial [*wesenlich*] a cada coisa da natureza” (WWV I/MVR I §61, p. 427).

<sup>103</sup> Frequentemente essas duas figuras (o compassivo e o asceta) são consideradas como fundamentalmente o mesmo, diferenciando apenas de acordo com o grau de negação da vontade em que representariam. Nossa interpretação é de que cada uma das figuras é independente em relação à outra, como pretendemos defender mais adiante.

questões (a) e (b) separando as teorias de Schopenhauer e de Nietzsche nas duas primeiras seções. Por fim, decidimos entrar na questão (c) em ambos os pensadores na última seção do capítulo, tendo em vista a figura do asceta diretamente.

### 3.1 *Ethos* como caráter em Schopenhauer: a compaixão enquanto afirmação de si

Atribui-se frequentemente oposição entre *ethos* e *pathos*. É um comum a vários sistemas éticos, ou mesmo a observações irrefletidas sobre o assunto, afirmar que as paixões não podem ter lugar em uma ética, ou ainda de que a ética é na verdade uma teoria com a qual se poderia fornecer um melhoramento do homem através do domínio das paixões, em outras palavras, a subordinação do *pathos* ao *ethos*. Ora, sendo o *pathos* um elemento frequentemente inconsciente, é comum considerá-lo como o elemento que provoca o desvio do *ethos*, ou seja, por natureza seria imoral ou amoral. Neste caso, se estabelecem diferenças essenciais entre um e outro, normalmente atribuindo a oposição como atributo relacional fundamental<sup>104</sup>. Se assim fosse também em Schopenhauer, poderíamos identificar o *ethos* e o *pathos* schopenhauerianos na relação antagônica entre vontade e intelecto. Isso implicaria em dizer que também nesta relação antagônica está fundamentada a ética schopenhaueriana. Seria este mesmo o caso?

Analisemos melhor essa interpretação. Se este fosse o caso, a contemplação estética e a ação ética teriam como fundamento único a visão desinteressada das Ideias e da vontade metafísica, obtida pelo intelecto emancipado da vontade empírica<sup>105</sup>. Seguindo essa linha de interpretação, seríamos levados a identificar o tempo em que o indivíduo permanece como puro sujeito do conhecimento destituído de vontade como o princípio que distinguiria a contemplação estética e a prática moral. Assim, como o que distingue o gênio artístico do mero espectador é a quantidade de tempo que cada um é capaz de contemplar as Ideias, o mesmo aconteceria para distinguir a estética da ética. As ações éticas seriam ações destituídas de vontade, praticadas por um puro sujeito do conhecimento; o sujeito moral passaria mais

<sup>104</sup> Não queremos a partir dessa apresentação afirmar que todos os sistemas éticos são cunhados segundo esses parâmetros, pelo contrário, reconhecemos que há uma grande diversidade de pensadores que não seguem essa linha, como, por exemplo a posição de David Hume. Nossa intenção é apenas apresentar um paradigma que, segundo cremos, facilmente pode ser atribuído também a Schopenhauer, atribuição com a qual não concordamos.

<sup>105</sup> De fato, o desinteresse é uma marca das ações morais em Schopenhauer. Note-se o cuidado que o autor emprega com o termo para distinguir a caridade praticada pelo egoísta (a caridade interessada) e a caridade praticada pelo indivíduo que age compassivamente (a caridade desinteressada – *uneigennütziger Menschenliebe*) logo nas primeiras linhas do §15 de *Sobre o fundamento da moral*.

tempo contemplando a unidade metafísica de todas as coisas do que o sujeito estético. O *ethos* em Schopenhauer seria, portanto, o próprio intelecto emancipado da vontade, a anulação ou suspensão da influência da vontade sobre a contemplação. A arte, por fim, estaria extremamente aparentada à moral, ou ainda, talvez se pudesse considerá-la um pequeno ato moral<sup>106</sup>. Contudo, não acreditamos que esse seja o caso.

Embora alguns indícios possam ser encontrados para corroborar a interpretação precedente, não julgamos que o tempo seja o ponto capital que diferencie a estética da ética. Um pequeno indício de que o parentesco entre estética e ética não é tão próximo quanto parece é o fato de que Schopenhauer, via de regra, não inclui artistas entre os exemplos de santos e de homens verdadeiramente compassivos. Segundo nossa interpretação, o desinteresse da estética schopenhaueriana não é o mesmo daquele descrito pela ética schopenhaueriana. Consequentemente, acreditamos ser necessário que se reserve a devida independência entre a estética e a ética em sua filosofia; ainda mais, conforme procuramos mostrar nas seções seguintes, que se reserve a devida independência entre a ética e a soteriologia na teoria de schopenhaueriana. Em última instância, isto significaria que não existiria oposição entre um *ethos* e um *pathos*, tal como a que existe entre vontade e intelecto. Existiria, isto sim, uma certa complementariedade, como tentaremos sustentar a seguir.

Entremos diretamente na problemática moral de Schopenhauer. A moral foi precocemente alvo de diversas investigações do filósofo alemão, sua importância para a totalidade do sistema é inegável. Mesmo que seus primeiros escritos filosóficos publicados estejam ligados a questões pontuais de teoria do conhecimento e ciências – referimo-nos à *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* e *Sobre a visão e as cores* –, já nos cadernos de estudo do filósofo podemos encontrar os primeiros esboços de seu pensamento moral<sup>107</sup>. Seu projeto de filosofia moral é caracterizado pela tentativa de estabelecer o verdadeiro fundamento da moral com base na efetividade das relações humanas, sem que exista, no entanto, pretensão de promover um melhoramento moral da humanidade. Segundo o autor, um melhoramento moral da humanidade seria impossível, dado que o agir humano é absolutamente determinado metafisicamente, logo imutável e eterno. Segundo Schopenhauer, a filosofia moral deve apenas descrever a estrutura do agir e explicitar as ações a partir de

<sup>106</sup> Ao que tudo indica, esta é, *grosso modo*, a posição de Nietzsche. A este respeito, confira a seguinte passagem: “Os estados não artísticos: os da *objetividade* [*Objektivität*], os do reflexo especular [*Spiegelung*], os da vontade suspendida [*des ausgehängten Willens*]... o escandaloso mal entendido de *Schopenhauer*, que toma a arte como ponte [*Brücke*] para a negação da vida [*Verneinung des Lebens*]...” (fragmento póstumo 14[119] da primavera de 1888).

<sup>107</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 1999, p. 39-40, p. 72-73, *passim*.



suas motivações. Ao analisar a história da filosofia, o filósofo considera que os teóricos que lhe são anteriores não chegaram a descrever o verdadeiro fundamento das ações morais, todavia acredita que pode fazê-lo a partir de sua metafísica da vontade.<sup>108</sup>

Para Schopenhauer, as ações com valor moral devem ser necessariamente não egoístas para que possam ser consideradas como propriamente virtuosas. Ele acredita que essa interpretação da moral é, *grosso modo*, constante na história do pensamento universal e perfeitamente válida. A filosofia, as religiões e o senso comum também estariam de acordo em relação às ações que poderiam ser consideradas morais. Em todos os casos, essas ações seriam aquelas nas quais a intenção do agente não é o seu próprio bem-estar ou o mal-estar do outro. Com base nesses critérios, Schopenhauer estabelece que a máxima que descreve as ações dotadas de valor moral é: “*neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* [não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]” (M/M §7, p. 72). Todas as discordâncias entre os sistemas morais seriam, em geral, secundárias, frutos de mal-entendidos<sup>109</sup>. A seguinte passagem expressa bem essa constatação do consenso prático entre as opiniões sobre a ética e a derrocada dos sistemas morais: “Em todos os tempos, **pregou-se muito e boa moral**. Mas sua **fundamentação** andou sempre de mal a pior” (M/M §1, p. 12, grifos nossos)<sup>110</sup>. A máxima moral schopenhaueriana seria apenas a descrição mais geral das ações que já são consideradas morais, o grande esforço está na proposta de fundamentação coerente e verdadeira desta máxima. Em outras palavras, o projeto geral da ética schopenhaueriana não é promover uma revolução moral; trata-se, na verdade, de bem estabelecer e clarificar uma descrição dos fenômenos morais como são de fato a partir de uma metafísica consistente.

Acompanhemos o percurso do filósofo da vontade de vida para compreender melhor em que contexto as ações não egoístas estão inseridas. Seguindo a cosmologia da vontade de

<sup>108</sup> Do insucesso dos filósofos anteriores em fundamentar a moral, Schopenhauer não conclui a inexistência de significação moral no mundo, como demonstra a passagem seguinte: “Que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria *perversidade* da mentalidade, e provavelmente forma no fundo aquilo que a fê personificou como o anticristo” (P/P, Acerca da ética, §109; cf. também P/P, Algumas palavras sobre o panteísmo, §69).

<sup>109</sup> Esse seria o caso, principalmente, do eudemonismo predominante na ética pré-kantiana e o imperativo categórico kantiano. De acordo com a teoria schopenhaueriana, o primeiro erra ao confundir virtude com felicidade, o último ao julgar que a exigência de que uma ação seja motivada por dever absoluto ditado pela razão constituiria de fato um ato desinteressado. Para mais informações a esse respeito pode se consultar toda a segunda parte de *Sobre o fundamento da moral* (M/M §3-11, p. 19-106). Muito embora critique a moral kantiana, Schopenhauer reconhece na ética de seu mestre um aspecto inovador e importante: “Ele [Kant] não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si; porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explanável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si” (KK/CK, p. 531).

<sup>110</sup> A passagem citada está em pleno acordo com o *motto* do ensaio *Sobre o fundamento da moral*: “pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil”.

vida, encontramos-nos diante de um mundo ditado pela necessidade dos acontecimentos. Na representação, cuja constituição mesma depende da lei de causalidade, não existe liberdade<sup>111</sup>, nem mesmo nas ações humanas. O homem como qualquer animal ou ser inorgânico é em todas as suas ações completamente determinado por sua essência imutável, sua vontade individual. Todas as ações humanas seguem inexoravelmente as determinações da lei de causalidade que, neste âmbito, assume a forma de lei de motivação. Do mesmo modo que uma pedra não pode escolher agir de outro modo a não ser absolutamente de acordo com a lei de causalidade, o homem também não pode agir senão em absoluto acordo com a lei de motivação: apresentados os motivos determinados, segue-se a ação determinada do homem. Ambos, pedra e homem, inorgânico e orgânico, são essencialmente vontade e, do mesmo modo absolutamente determinados. O homem aparenta ter liberdade de escolha – liberdade que não se costuma atribuir a um objeto inorgânico como a pedra –, no entanto, esta liberdade não passa de uma ilusão.<sup>112</sup>

O que fornece ao homem uma liberdade aparente é a sua capacidade de ponderação. Ao se apresentarem os motivos, o intelecto humano promove uma série de considerações mentais antes que a ação ocorra, deste modo, frequentemente existe um lapso temporal entre a apresentação dos motivos determinados e a ação determinada de um homem. Todavia, embora de fato a ponderação institua um lapso entre o motivo e a ação do homem, toda ação, inclusive o resultado da ponderação, é absolutamente necessária. A ponderação não passa de um interlúdio do intelecto, cuja função é clarear as motivações para que a vontade possa agir<sup>113</sup>. De acordo com um interessante exemplo do autor (cf. WWV I/MVR I §55, p. 376): a ponderação no homem é semelhante a uma vara posta em posição vertical oscilando antes da queda. Vemos a vara desequilibrada oscilar para um lado e para o outro e concluímos que ela “*pode cair para a direita ou para a esquerda*”. No caso da vara, evidentemente dizemos que ela pode cair para qualquer um dos lados porque não conhecemos todas as causas que estão factualmente influenciando sua queda, mas desta limitação em nosso conhecimento não

<sup>111</sup> A liberdade que tratamos aqui é aquela que Schopenhauer chamou de *liberum arbitrium indifferentiae*, i.e., a liberdade de agir sem qualquer vínculo causal necessário entre as motivações que se apresentam e a ação mesma. O filósofo também a chama de "liberdade empírica" ou de "liberdade das ações individuais" (cf. WWV I/MVR I §55, p. 376-378).

<sup>112</sup> O exemplo da pedra foi retirado do próprio autor. A passagem seguinte ajuda a esclarecer a questão: “Espinosa afirma (*Epist. 62*) que, se uma pedra fosse atirada, por choque, ao ar, e tivesse consciência, pensaria voar por vontade própria. Apenas acrescento: a pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo. O que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, segundo sua essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também conheceria como vontade” (WWV I/MVR I §24, p. 187, tradução modificada).

<sup>113</sup> É preciso lembrar aqui que, em Schopenhauer, a lei de causalidade assume três formas básicas: (1) causalidade no sentido estrito; (2) excitação; (3) motivação. A diferença básica entre a motivação e as outras duas formas de causalidade é justamente a existência de conhecimento na estrutura da ação; contudo, a necessidade da ação motivada é a mesma do acontecer engendrado por causas ou excitações inconscientes.

podemos concluir que a vara pode escolher indiferentemente se quer cair para direita ou para a esquerda. O mesmo aconteceria com os homens, ao ponderar sobre as opções assemelham-se à vara oscilando para um lado ou para o outro, não obstante acreditem que sua vontade pode decidir livremente para que lado seguir. Entretanto, para Schopenhauer, assim como o lado para o qual a vara cai é absolutamente necessário, em conformidade com as causas que sobre ela exercem influência e sua essência própria, o resultado da decisão da vontade é sempre determinado pelos motivos que se apresentam e a sua essência própria.

Segundo a filosofia schopenhaueriana, são as Ideias que constituem as essências interiores de cada fenômeno na representação. Como vimos, existem Ideias correspondentes a cada força originária do reino inorgânico e a cada espécie do reino orgânico. Mas, diferentemente do que acontece com a maior parte dos reinos inorgânico e orgânico, no caso da espécie humana, cada indivíduo possui uma Ideia que lhe é própria, diferente daquela de outro indivíduo da mesma espécie (cf. WWV I/MVR I §26, p. 193). Desta individualidade dos caracteres humanos, origina-se a visível diversidade dos seres humanos e de suas ações<sup>114</sup>. Não é preciso – nem mesmo é permitido – atribuir ao homem liberdade para explicar o fato de suas ações serem praticamente imprevisíveis, pois ela seria consequência da dificuldade de conhecimento perfeitamente adequado da imensa complexidade que é um homem. O homem, como qualquer outro fenômeno da vontade, possui uma essência imutável (Ideia/caráter), logo se *exatamente* as mesmas condições se apresentarem a um dado homem em dois momentos diferentes, ele agirá exatamente do mesmo modo nos dois momentos. Se conhecêssemos completa e perfeitamente o caráter de um homem qualquer, poderíamos prever infalivelmente as suas ações em contextos específicos, tal como pretendemos fazer com os objetos do reino inorgânico. Observemos a passagem a seguir para que entendamos melhor o que Schopenhauer chama de caráter (*Charakter*):

Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter [*Charakter*], também o homem possui o seu CARÁTER [*Charakter*], em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se seu caráter empírico [*empirischer Charakter*]; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível [*intelligibler Charakter*], a vontade em si, da qual aquele é o fenômeno determinado. (WWV I/MVR I §55, p. 372-373)

Como podemos verificar, Schopenhauer não faz distinção tipológica entre a essência que determina o fazer-efeito (*wirken*) de todos os objetos da efetividade e aquela que determina o agir humano<sup>115</sup>. Observemos também que Schopenhauer indica mais de uma

<sup>114</sup> A Ideia particular de cada homem é metafísica em Schopenhauer, logo devemos concluir que a *individualidade* dos homens é um atributo essencial e, como tal, distinto de sua *individuação* material.

<sup>115</sup> Não é difícil perceber, no entanto, um uso privilegiado do termo *Charakter* para designar a essência do

espécie de caráter; no caso da citação precedente nos fala do caráter inteligível e do caráter empírico. São, na verdade, três as espécies de caráter pensados por Schopenhauer: (1) o caráter inteligível, (2) o caráter empírico e (3) o caráter adquirido. A primeira corresponde à própria Ideia individual de um homem, a instância metafísica da qual todas as ações deste homem são a manifestação visível; geralmente, quando Schopenhauer usa a palavra caráter sem especificações, é em referência a esta primeira espécie. A segunda é a manifestação visível do caráter inteligível. Assim como, de acordo com o pensamento schopenhaueriano, um gato material particular é a manifestação visível da Ideia universal de gato, o caráter empírico é a manifestação na representação do caráter inteligível: as ações concretas de um homem qualquer são sempre manifestações empíricas do caráter inteligível deste homem. O caráter adquirido, por seu turno, é o resultado do conhecimento que um homem pode empreender de si mesmo, de sua própria essência, logo também de seus “quereres” e “poderes”. Com o conhecimento daquilo que se é essencialmente, um homem pode atingir o que Schopenhauer denomina “sabedoria de vida”, ou seja, com o conhecimento mais ou menos adequado da própria essência, a vontade de um homem regula suas manifestações em direção aos objetos que lhes são mais acessíveis e, portanto, atinge um certo equilíbrio que lhe permite viver de modo satisfatório, independentemente das condições externas.

Em níveis inferiores na escala dos seres, nos seres inorgânicos ou nos seres orgânicos mais simples, o caráter empírico de um indivíduo é muito semelhante ao caráter inteligível da espécie. Nestes casos, cada manifestação na representação é, quase por completo e de uma só vez, similar à própria Ideia que lhe é originária. Na medida em que se sobe na escala dos seres, passa a existir um descompasso entre os dois caracteres, a essência torna-se menos reconhecível na ação. Isto acontece com mais intensidade justamente no homem, pois, graças ao intelecto mais desenvolvido que possui, pode agir de modos muito distintos e de forma bastante complexa, inclusive ocultando a tendência mais direta de seu próprio caráter inteligível<sup>116</sup>. Aqui se instaura a grande dificuldade no trato com outros homens. Como não temos acesso direto ao seu caráter inteligível, devemos procurá-lo por indução das observações dos caracteres empíricos. Este é certamente um método que frequentemente nos

---

homem. Este uso privilegiado, todavia, não entra em contradição com o que afirmamos acima. O mesmo acontece com relação ao termo “força” (*Kraft*): normalmente é aplicado apenas para o inorgânico, mas também pode ser aplicado ao orgânico, e.g. na expressão “força vital” (*Lebenskraft*). Em todos os casos, ao falar de forças, espécies, caracteres ou essências, Schopenhauer refere-se às Ideias.

<sup>116</sup> Em virtude do intelecto, um homem pode praticar ações aparentemente não egoístas e até mesmo caritativas, quando, na verdade, o faz por puro egoísmo. Por exemplo, um homem egoisticamente pode doar enormes quantias de dinheiro para uma instituição de caridade (uma ação aparentemente caritativa), entretanto, ao praticar esta ação, sua intenção é a de privilegiar-se com a publicidade que conseguiria com seu ato (uma motivação completamente egoísta).

conduz a uma série de equívocos. O mesmo acontece quando se trata do conhecimento que pretendamos obter de nossa própria essência. Também não temos conhecimento *a priori* de nossa essência, embora tenhamos acesso privilegiado à nossa própria vontade e, portanto, podemos observar mais diretamente as intenções das quais procedem o meu agir. Não obstante, este acesso *a posteriori* à vontade ainda está submetido ao tempo, logo não é um conhecimento absoluto e completo da essência do nosso querer. Conhecer a nosso próprio caráter pressupõe a observação de nossas intenções e atos no tempo, portanto, dá-se indutivamente.

A efetividade (*Wirklichkeit*) inteira é, para Schopenhauer, *pathos*, i.e., pressão e contrapressão de vontade sobre vontade, afeto sobre afeto, querer sobre querer; contudo, toda a ação na efetividade – todo *pathos* – tem como fundamento uma essência metafísica imutável, que o determina tal como é. Essa relação é muito bem expressa por uma máxima que Schopenhauer gosta de empregar com frequência: *operari sequitur esse* (o agir é conforme a essência). Essa essência metafísica imutável é justamente o que podemos entender como um *ethos* na filosofia schopenhaueriana. É o caráter inteligível que determina toda a ação humana e fornece o fundamento da ação ética. É o caráter inteligível que proporciona a regularidade e a essência própria das ações dos homens na representação. Podemos concluir que, se todo acontecer é *pathos*, e todo acontecer é fundamentado por um caráter inteligível que identificamos como *ethos*, então o *pathos* é fundamentado por um *ethos*. Em outras palavras: o *pathos* é a manifestação espaço-temporal de um *ethos* metafísico<sup>117</sup>. Não existe, como vimos, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, oposição entre *ethos* e *pathos*, mas uma complementariedade; ao menos no que se refere ao mundo como representação e enquanto afirmação da vontade, não existe um *pathos* sem um *ethos*, ou ainda, não existe um *pathos* que seja realmente contrário ao seu *ethos* correspondente.

É neste cenário que nos deparamos com a polêmica da existência de ações não egoístas e, portanto, genuinamente morais. Como Schopenhauer afirma em diversas passagens de sua obra, o egoísmo é justamente a principal motivação das ações humanas, um egoísmo sem limites, através do qual cada homem faz tudo aquilo que está em seu alcance para conservar-se na existência, livre da dor, penúria, privação, com o máximo de bem-estar e gozo. O filósofo é categórico ao dizer: “o egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse

<sup>117</sup> É importante destacar que, embora o termo *ethos* não seja um termo técnico da filosofia schopenhaueriana, a identificação do caráter inteligível com o *ethos* é feita pelo próprio autor na seguinte passagem em que relaciona o seu pensamento a Aristóteles e Estobeu: “Os gregos denominavam o caráter [inteligível]  $\eta\theta\omicron\varsigma$  e a exteriorização do mesmo, isto é, os costumes,  $\eta\theta\eta$ . Esta palavra, todavia, vem de  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , hábito, escolhida para expressar metaforicamente a constância do caráter pela constância do hábito” (WWV I/MVR I §55, p. 379).

dado, pois, a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria” (M/M §14, p. 120-121). Mesmo o Estado é apenas um meio artificial de equilibrar o egoísmo dos homens e tem duas funções principais: (1) evitar que inimigos externos ataquem os cidadãos e (2) evitar que os homens que compõem o Estado ataquem a si mesmos em razão de seus egoísmos mútuos. O artifício do Estado é criado para fornecer contramotivos aos indivíduos, de modo a estimular o próprio egoísmo de um homem a agir de modo a não prejudicar outro homem. Em todo o caso, os contramotivos não são modificadores do caráter do homem, apenas desviam o caminho normal de expressão do egoísmo de modo a que ele se expresse de um modo, no mínimo, menos prejudicial.

Em todo caso, como já afirmamos anteriormente, o egoísmo pode produzir ações justas e até agradáveis. Um homem pode egoisticamente evitar fazer mal a outro homem e, portanto, ser absolutamente justo, embora egoísta. Para Schopenhauer, o egoísmo não é imoral em si mesmo, no entanto, em contrapartida, nenhuma ação motivada pelo egoísmo pode ser considerada como uma ação com valor moral. Uma ação egoísta pode ser considerada imoral se um homem, para atingir o próprio bem, prejudica outro homem. Mas, se um homem, para atingir o próprio bem, não prejudica aos demais, não há qualquer imoralidade neste ato. No entanto, o egoísmo, em geral, não está preocupado com o bem-estar ou mal-estar do outro e, conseqüentemente, os homens a todo momento prejudicam os demais para atingir o seu próprio bem-estar. Isto é conforme a máxima do egoísmo que é a seguinte: “*neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede* [não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, **se isto te for útil**]” (M/M §7, p. 72, grifo nosso). O poder repressivo do Estado e a opinião pública fornecem utilidades, ou seja, interesses e contramotivos, para que o egoísta aja sem prejudicar aos demais homens, mas jamais podem fazer com que ele aja não egoisticamente. Por isso, vale sempre ressaltar que, para Schopenhauer, ou uma ação é motivada pelo egoísmo, ou ela é legitimamente moral, independente de sua aparência e de seu resultado prático. O único elemento que interessa ao julgamento moral de uma ação é a motivação íntima do agente.

Ora, mas se o egoísmo é um traço característico do homem e, ao menos na afirmação da vontade, nenhum homem pode agir em desacordo com seu caráter, isso quer dizer que não existem, na afirmação da vontade, ações não egoístas? Seguindo esta mesma linha de raciocínio, se o valor moral de uma ação está no fato de não ser motivada pelo egoísmo, não seria o caso de concluir que qualquer ação com valor moral é uma negação da vontade e, no mínimo, uma forma moderada de ascetismo? Não julgamos que este seja o caso. Do fato de que o egoísmo seja indicado como a *principal* motivação do homem, contudo, *não* decorre

que ele seja a *única* motivação do homem. Para Schopenhauer, existem outras duas motivações características do homem, a maldade e a compaixão, ambas são tão originárias e tão universalmente distribuídas quanto o egoísmo: todo homem tem em seu caráter maldade, compaixão e egoísmo, cada qual em uma determinada proporção.

Não se deve confundir cada uma das três motivações do caráter humano, nem tentar derivar uma da outra. A presença do egoísmo no caráter humano geralmente é proporcionalmente maior do que a da maldade ou a da compaixão, por essa razão é chamada por Schopenhauer de motivação principal; mas, ao lado do egoísmo, sempre existem também a compaixão e a maldade. As ações egoístas são aquelas nas quais o fim visado pelo agente é o próprio bem-estar, qualquer referência a um outro indivíduo é apenas secundária. A ação egoísta não tem o bem-estar ou mal-estar do outro como objetivo, embora com frequência não hesite em prejudicar um outro para o próprio bem. Nas ações compassivas, o agente tem como objetivo o bem-estar do outro, estando qualquer referência a si mesmo em segundo plano. E, por fim, as ações maldosas são aquelas em que o mal-estar do outro é a finalidade da ação, podendo o próprio bem-estar e conservação do agente ser prejudicados, unicamente para causar mal ao outro<sup>118</sup>. Da relação entre maldade, egoísmo e compaixão no caráter de um homem, resulta a maior ou menor tendência deste para praticar ações maldosas, egoístas ou compassivas. Das condições factuais que se apresentem a esse homem, resulta o comportamento efetivo dele. Os homens agem de modos diferentes entre si por necessidade, de acordo com a constituição de sua essência própria: um homem predominantemente compassivo agirá compassivamente assim que a ocasião se apresentar, enquanto um homem predominantemente maldoso não agirá do mesmo modo.

Segundo Schopenhauer, a compaixão é a única motivação que pode constituir o fundamento da moral, visto que cumpre a máxima moral por excelência, i.e., a máxima que prega “não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes”. Conseqüentemente, o egoísmo e a maldade são considerados como motivações antimorais. Segundo o filósofo alemão, a compaixão não deve ser considerada uma mera hipótese, mas necessariamente ser tida como um fato moral (cf. M/M §21, p. 205). Ela seria, inclusive, observável em pequenos graus como um fenômeno cotidiano (cf. M/M §16, p. 136, *passim*). Todos os homens podem facilmente observar atos compassivos de pequeno impacto todos os dias. Mesmo que esses atos tenham, em geral, pequeno efeito, não se pode dizer que não existam de fato. Mesmo que o egoísmo observável seja incontavelmente maior do que os atos compassivos, não podemos

---

<sup>118</sup> A máxima da maldade é a seguinte: “*imo omnes, quantum potes, laede* [prejudica a todos quanto possas]” (M/M §7, p. 72).

dizer que só exista o egoísmo. Alias, de acordo com Schopenhauer, atos compassivos de grande impacto, embora mais raros, também podem ser observados, senão pessoalmente, ao menos nos relatos históricos<sup>119</sup>.

Para que o egoísmo e a maldade entrem em cena, é preciso que o sujeito da ação perceba a si mesmo como diferente do outro; e, para Schopenhauer, as condições de possibilidade da multiplicidade dos fenômenos são o tempo e o espaço, ou seja, o *principium individuationis*; logo, quanto mais um indivíduo perceba por meio do princípio de razão, mais tende a manifestar o egoísmo e/ou a maldade. Por outro lado – e aqui se insere o parentesco entre arte e moral em Schopenhauer –, existe efetivamente a possibilidade de um sujeito perceber para além do princípio de razão. Isso significa que é possível intuir sem com isso instaurar uma diferença forte entre o eu e o outro. Quanto mais profundamente um indivíduo afirmar o *principium individuationis*, mais fortemente se manifestará a maldade e/ou egoísmo inerente ao seu caráter; por outro lado, quanto mais profundamente um indivíduo intuir a unidade metafísica de todos os fenômenos, mais fortemente se manifestará a compaixão inerente ao seu ser. É importante notar que, na maior parte dos casos, a compaixão não abole a diferença entre o eu e o outro, no entanto faz com que ela deixe de ser absoluta. A manifestação da compaixão é diretamente proporcional ao grau de libertação desta diferença entre o eu e o não-eu.

Como vimos, a compaixão tem um parentesco com a contemplação estética. Ambas têm como *conditio sine qua non* que o indivíduo obtenha uma intuição para além do princípio de razão. Não obstante, na contemplação estética, o indivíduo torna-se imediatamente um puro sujeito do conhecimento destituído de vontade; em outros termos, o que representa o seu desinteresse é a instauração de um puro sujeito livre do jugo da vontade. A contemplação estética é desinteressada porque nela não há influência da vontade. Porém, o mesmo não acontece no indivíduo compassivo. Ele também precisa intuir para além da multiplicidade dos fenômenos, mas, quando isto acontece, ele ainda está ligado a sua vontade própria e age compassivamente porque a compaixão faz parte do seu caráter próprio. Se o compassivo estivesse desligado de sua vontade, não poderia ser motivado a agir compassivamente. Portanto, o agir compassivo também é um *pathos* e, de modo idêntico à maldade ou ao egoísmo, tem como fundamento um *ethos* imutável. Numa palavra: o desinteresse ético é fundamentalmente diferente do desinteresse estético. Na ética, o desinteresse significa uma ação motivada – logo, constituída de vontade – em direção ao bem-estar de outrem

<sup>119</sup> Schopenhauer cita as histórias de Codro, do rei espartano Leônidas, de Marco Atílio Régulo, de Décio Mus, de Arnould von Winkelried e também fala do exemplo de Sócrates e Giordano Bruno (cf. WWV I/MVR I §67).



(compaixão), ao invés do bem-estar do próprio agente (egoísmo).

É importante notar que Schopenhauer não institui qualquer liberdade na descrição dos fenômenos morais, também não descreve nenhuma modificação na manifestação da essência do mundo enquanto afirmação da vontade. A compaixão é um fenômeno absolutamente ordinário da vontade; é, inclusive, um fenômeno cotidiano, em suas manifestações mais sutis. Se estivermos corretos em nossa interpretação, as ações compassivas também não podem ser consideradas como formas ou graus de negação da vontade, pois esta pressuporia justamente a liberdade e a modificação ou supressão do caráter. Pode-se certamente dizer que os atos compassivos são afirmações sutis da vontade, mas não poderíamos dizer que isso significa que ela seja um grau mais baixo de negação da vontade.<sup>120</sup>

### 3.2 A genealogia da moral: Nietzsche contra a moral da compaixão

Quando investigamos a questão moral em Nietzsche, deparamo-nos com um panorama bem distinto daquele vislumbrado por Schopenhauer. Um primeiro aspecto interessante é que, em Nietzsche, não há espaço para uma fundamentação da moral, mas, em vez desta, Nietzsche propõe-se inaugurar uma nova interpretação daquilo que é aceito como “moral”. Enquanto na ética schopenhaueriana há um esforço dedicado à explanação da efetividade de fatos morais genuínos a partir de um sentimento moral originário, para Nietzsche: “Não existem fenômenos morais [*moralischen Phänomene*], apenas uma interpretação moral dos fenômenos [*moralischen Ausdeutung von Phänomenen*]...” (JGB/BM §108)<sup>121</sup>. Em outras palavras, segundo a filosofia nietzschiana, a tentativa de estabelecer a existência de ações genuína e universalmente morais é, desde seu primeiro momento, impossível. Ora, ao menos no que toca a relação entre a teoria de Nietzsche e a de Schopenhauer, essa consequência é muito apropriada, haja vista que a moral da compaixão schopenhaueriana está fundamentada na tese da unidade metafísica da vontade de vida. Se Nietzsche rejeita a unidade metafísica da vontade – logo também rejeita o conceito schopenhaueriano de essência –, então necessariamente deve rejeitar a proposta de fundamentação da moral, tal como aparece em Schopenhauer, ou seja, como descoberta da essência metafísica dos atos verdadeiramente morais.

<sup>120</sup> A compaixão pode, no entanto, ser considerada como um caminho para que se atinja a negação da vontade, como veremos na seção 3.3.

<sup>121</sup> Essa passagem pode ser perfeitamente complementada pelos seguintes fragmentos póstumos do mesmo período: 2[77, 78, 82, 86] do outono de 1885-outono de 1886. Em todos eles, Nietzsche é enfático ao afirmar que o conhecimento, seja em assuntos morais ou físicos, é sempre “interpretação” (*Auslegung*), jamais “explicação” (*Erklärung*).

Obviamente, Nietzsche não retira a temática moral de seu debate filosófico, pelo contrário, este debate está absolutamente intrincado com a totalidade de seu pensamento. Em última instância, a pretensão de Nietzsche não é apenas a de rejeitar uma teoria moral específica, mas em maior medida a de apresentar um novo projeto de compreensão da moral<sup>122</sup>.

No entender de Nietzsche, o debate moral da tradição filosófica, incluindo Schopenhauer, consistiu fundamentalmente na tentativa de descortinar a essência da moral. Conseqüentemente, as análises dos problemas morais teriam sido a-históricas, pois teriam estabelecido, como fundamento ou como fim da moral, um elemento imutável, a essência. Os debates morais, segundo esse ponto de vista, teriam rejeitado a ideia de que a moral pudesse desenvolver-se na efetividade. Para Nietzsche, as avaliações morais são resultados de processos agonísticos que permeiam toda a efetividade, não existiria, portanto, nenhuma instância metafísica que pudesse dar valor moral às avaliações. Trata-se de criar um discurso sobre a moral que considera os próprios discursos morais como um produto humano, ou melhor, dos afetos que formam aquilo que é humano. A moral e os discursos que pretendem dar conta do que é moral devem ser considerados como gerados e geridos pelo e no fluxo que é a luta constante de *quanta* de vontades de potência. Nesta nova perspectiva sobre a moral,

<sup>122</sup> Optamos por não privilegiar o termo “genealogia” na descrição do projeto moral nietzschiano, como é muito usual (e.g. em LEFRANC, 2003, p. 99-201; MARTON, 2000, p. 73-99; e FOUCAULT, 2002, p. 15-37). Acreditamos que não existem grandes problemas teóricos em identificar a abordagem moral de Nietzsche com a palavra “genealogia”, ou o “método” (entendido em sentido amplo) desta abordagem com a expressão “procedimento genealógico”, no entanto, esta palavra não é empregada por Nietzsche como um termo técnico. A transformação da palavra “genealogia” (*Genealogie*) e suas derivadas em termos técnicos para descrever o projeto nietzschiano é um trabalho posterior ao próprio Nietzsche, fruto das interpretações de nossos contemporâneos, dentre os quais Foucault parece ser um dos principais responsáveis. Note-se, por exemplo, que dentre os comentadores da primeira metade do século XX, tais como Copleston (cf. 1979, p. 145-167) e Simmel (cf. 2005, p. 145-190), essa terminologia parece não ter a mesma importância do que entre os comentadores mais recentes. Ultrapassa nossos objetivos fornecer aqui uma prova completa de que Nietzsche não emprega o termo “genealogia” tecnicamente em sua obra, coisa que pretendemos fazer em outra ocasião. Não obstante, uma observação mais pontual sobre a obra em que esse termo teria mais destaque, a *Genealogia da moral*, já nos revela que, na verdade, o autor não o utiliza para contrapor sua abordagem a qualquer outra. Nietzsche, entretanto, chama com muita frequência seus próprios adversários de “genealogistas ingleses”, contrariando a divisão efetuada por Foucault entre o genealogista (pesquisador da proveniência) e o historiador (pesquisador da essência) (cf. GM/GM I §2-4). Defendemos que existe verdadeiramente uma diferença enorme de perspectivas entre o tratamento nietzschiano da história da moral e a de seus adversários, não obstante, julgamos que essa diferença não é fixada pelo emprego da terminologia em questão. Não queremos, no entanto, ao rejeitar o uso técnico da palavra “genealogia” afirmar a superioridade da interpretação dos comentadores que rejeitam este uso sobre aqueles que o empregam. Por exemplo, acreditamos que a interpretação de Foucault é muito mais apropriada do que a de Copleston, embora este último esteja entre aqueles que rejeitam ou ignoram a terminologia que ora debatemos. Temos, em verdade, duas pretensões simples: a primeira e, neste contexto, menos importante, permanecer um pouco mais fiéis ao texto nietzschiano; a segunda e mais importante, evitar que se confunda o procedimento de análise da moral empreendido por Nietzsche com um método ou ciência em sentidos mais rigorosos. Entendemos que esta confusão, de fato, não acontece nos comentadores que consultamos que privilegiam a terminologia em questão (Foucault, Marton e Lefranc), mas o uso excessivo de um termo tão específico para designar uma abordagem tão aberta quanto a nietzschiana pode gerar uma tendência à interpretação que pretendemos evitar.

Nietzsche observa justamente a necessidade de considerar a moral sob um ponto de vista histórico.

A nosso ver, dois aspectos desta proposta devem ser destacados aqui: (1) em que consiste propriamente esse ponto de vista histórico de Nietzsche; e (2) o objetivo da crítica nietzschiana à moral.

Em primeiro lugar, é importante destacar que o filósofo não propõe somente a utilização de elementos de uma ciência histórica constituída. Ele possui, na verdade, uma concepção muito própria do que seja um “método histórico” capaz de tratar questões morais. Este “método nietzschiano” está intimamente ligado a sua teoria da vontade de potência. Esta particularidade da abordagem nietzschiana pode ser percebida principalmente no prólogo e na primeira dissertação de *Genealogia da moral*. Lá é possível observar a atenção que Nietzsche despende para criticar aqueles que nomeia de “genealogistas ingleses”, juntamente com as críticas a um livro de Paul Rée<sup>123</sup>. Nem os ingleses tampouco Paul Rée teriam adotado uma postura essencialista como a schopenhaueriana, o que nos leva a pensar que não teriam sido metafísicos e a-históricos. Entretanto, ainda assim Nietzsche observa com ironia:

Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico* [*historische Geist*], que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história. Todos eles pensam, como é velho costume entre os filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica [*wesentlich unhistorisch*]; (GM/GM I §2)

No fundo, as historiografias da moral dos genealogistas ingleses errariam ao buscar na história do desenvolvimento humano a gênese dos atos que poderiam ser chamados de “morais” e, a partir desse gérmen primário, construiriam uma explicação linear para todos os atos morais, inclusive determinando uma finalidade moral para a existência humana, um estágio final de desenvolvimento da moral. Tudo se passa como se a moral tivesse um desenvolvimento progressivo, contínuo e linear na história. Mas, para Nietzsche, a história não pode ser entendida simplesmente como progresso. Semelhantemente aos metafísicos como Schopenhauer, os genealogistas ingleses não teriam enxergado a moral como um problema, somente como um fato a ser justificado e esclarecido. Por essa razão, Nietzsche os acusa de perderem-se “*no azul*”, visto que não só acreditam encontrar a origem dos atos morais, como também acreditam ter encontrado uma chave para interpretar o desenvolvimento futuro da moralidade a partir de um gérmen originário, normalmente as

<sup>123</sup> Paul Rée (1849-1901) foi um amigo de Nietzsche durante certo período de sua vida. Ele publicou em 1877 um livro intitulado *A origem das impressões morais*. O livro de Rée teria estimulado Nietzsche a iniciar a publicação de suas hipóteses morais a partir de *Humano, demasiado humano*. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche aponta o livro de Rée como um modelo de reflexão moral pretensamente histórica, mas que, todavia, é oposta a suas próprias reflexões genealógicas.

ações não egoístas (cf. GM/GM P §7)<sup>124</sup>.

A história sobre a qual o genealogista nietzschiano se debruça é diferente, segundo a descrição do autor, ela é “cinza, isto é, a coisa documentada, o **efetivamente** constatável [*Wirklich-Feststellbare*], o **efetivamente** havido [*Wirklich-Dagewesene*], numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano” (GM/GM P §7, tradução modificada, grifos nossos). Uma vez que a história, para Nietzsche, não possui uma essência fixa e imutável a partir da qual possa-se sempre conduzir uma interpretação linear dos acontecimentos, é preciso que o genealogista a encare com o devido cuidado. Ele precisa ser metucioso com o seu objeto, pois deve entender que os “fatos” com os quais trabalha são apenas cristalizações momentâneas que se formam no próprio fluxo da efetividade. O genealogista deve ter em vista que a efetividade é uma enormidade de formações de força em luta entre si por mais potência e, enquanto tais, permitem desvios, alternâncias e mudanças de função e comando. Não há, portanto, um progresso linear na história da moral, nem mesmo uma finalidade última das ações humanas.

Vale a pena notar que a abordagem de Nietzsche é bastante hipotética, ao contrário da schopenhaueriana. Enquanto a teoria moral de Schopenhauer pretende estabelecer o único e verdadeiro fundamento da moral possível, a teoria de Nietzsche constitui-se mais como uma provocação do que como a exposição dos resultados de uma pesquisa concluída<sup>125</sup>. Trata-se de chamar atenção para a necessidade de uma nova postura em relação à moral, uma postura que se permita problematizar a moral estabelecida, a moral que, segundo o diagnóstico nietzschiano, era considerada como “a única moral”. O caráter hipotético da crítica moral de Nietzsche não é resultado de uma negligência com seu objeto de estudo, mas justamente uma

<sup>124</sup> Em GM/GM I §2, Nietzsche ilustra a postura contra a qual direciona o seu texto: “O caráter tosco da sua genealogia da moral [dos “ingleses”] se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo 'bom'. 'Originalmente' – assim eles decretam – 'as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom.' Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiosincrasia dos psicólogos ingleses – temos aí 'a utilidade', 'o esquecimento', 'o hábito' e por fim 'o erro', tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem”. Cf. também JGB/BM §32.

<sup>125</sup> Observe-se, por exemplo, a convocação que Nietzsche propõe em uma nota no final da primeira dissertação de *Genealogia da moral*: “Aproveito a oportunidade que me oferece esta dissertação para expressar pública e formalmente um desejo, desejo que até o momento revelei apenas em conversas ocasionais com estudiosos: que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos *histórico-morais*, instituindo uma série de prêmios acadêmicos – talvez este livro possa dar um impulso vigoroso nesta direção. Tendo em vista tal possibilidade, propõe-se a questão seguinte; ela merece a atenção dos filólogos e historiadores, tanto quanto a dos profissionais de filosofia. “*Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?*” – É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do *valor* das valorações até agora existentes [...]) *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*” (GM/GM I §17). Cf. também FW/GC §7.

denúncia contra a superficialidade dos autores anteriores no que diz respeito à moral. Os resultados de Nietzsche são assumidamente parciais, mas são, ao mesmo tempo, inquietantes.

Esse projeto não se resume à pesquisa histórica dos documentos e textos dos filósofos ou cientistas que trabalharam com questões morais, a fim de compreender suas opiniões acerca daquilo que é ou não um valor moral. Conforme Nietzsche nos previne: “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)” (GM/GM P §5). O “fim” buscado por Nietzsche não é, portanto, analisar as opiniões e valores morais de filósofos ou povos a fim de refutá-los; se Nietzsche se detém nos escritos morais e na análise das possibilidades dos valores morais, seu interesse é, na verdade, a significação oculta desses mesmos valores. Estando ele mesmo inserido na efetividade, sendo ele mesmo um interpretante, não pode Nietzsche pretender à explicação última dos fenômenos morais. Mas, tendo consciência de sua própria inserção no fluxo da efetividade, o filósofo aponta, em razão da aceitação de sua condição enquanto um vir-a-ser que valora, a necessidade de uma valoração dos valores morais. Não se trata, portanto, de renegar as avaliações morais, mas de compreender que tipo de vida está por trás destas mesmas avaliações.

Contudo, de que maneira Nietzsche concebe essa valoração dos valores morais? Quais são os critérios envolvidos? Primeiramente, é preciso considerar que a pesquisa de Nietzsche não se limita a analisar aquilo que é afirmado pelos valores morais, mas, pelo contrário, ela se interessa profundamente pelo não afirmado, pela significação oculta daquilo que é afirmado como valor em si. Conforme a hipótese nietzschiana, “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas [...] 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” (cf. JGB/BM §3). Temos aqui uma teoria que considera, como já observamos anteriormente, o pensamento e a razão como relações de afetos. Quem interpreta, ou seja, quem determina as valorações morais não é propriamente “o homem” (pensado aqui enquanto uma unidade última), mas justamente os afetos que o compõem. Nietzsche não apresenta uma teoria moral centrada na figura de um “homem-medida”, mas, ainda mais profundamente, centrada em “afetos-medida” (cf. JGB/BM §3)<sup>126</sup>. Por essa razão, aquilo que nós percebemos como avaliações

<sup>126</sup> Sobre esta questão, o fragmento póstumo a seguir pode ser esclarecedor: “Não se deve perguntar: ‘quem interpreta afinal?’ mas o interpretar mesmo, enquanto uma forma de vontade de potência [*Wille zur Macht*], tem existência [*Dasein*] (mas não como um ‘ser’ [*Sein*], mas como um processo [*Prozeß*], um vir-a-ser [*Werden*]) como um afeto [*Affekt*]” (2[151] do outono de 1885-outono de 1886); cf. também o fragmento póstumo 2[190] do mesmo período. Nesse mesmo sentido, afirma Azeredo: “Fica patente [...] a recusa

morais não são mais do que as consequências de uma determinada configuração fisiológica. Aquilo que é exposto pela “pequena razão” pode ser tomado como chave de interpretação das condições gerais da “grande razão”. A reflexão sobre as valorações morais de um homem ou de um povo podem servir para prescrutar e compreender a sua “alma”, sua condição íntima (cf. JGB/BM §268). Neste sentido, Nietzsche considera que pode tomar a moral como uma “semiótica dos afetos” (cf. JGB/BM §187)<sup>127</sup>.

Assim compreendida, a noção de história apresentada em *Genealogia da moral* está perfeitamente alinhada com o conceito nietzschiano de fisiopsicologia, i.e., a história característica da genealogia da moral nietzschiana também pode ser compreendida “como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (JGB/BM §23, tradução modificada). Não obstante, ao invés de tomar como alvo da fisiopsicologia um indivíduo, a *Genealogia da moral* procura ler os hieróglifos que denunciam simbolicamente o estado geral da cultura e dos povos, principalmente da Europa<sup>128</sup>.

Segundo o ponto de vista nietzschiano, o diagnóstico histórico não poderia ser pior. Encontramo-nos em um estado de *décadence* generalizado, de enfraquecimento e desestruturação, de impedimento e aborto de toda formação mais nobre de força, conduzida principalmente pelo cristianismo, mediante o sacerdote e o ideal ascético. Nem mesmo a proposta de uma renovação cultural e religiosa com a introdução do budismo e a difusão do ateísmo na Europa são, para Nietzsche, sinais de um avanço significativo; pelo contrário, são justamente sintomas de que o estado *décadence* da Europa está se agravando ainda mais. Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche considera que o budismo não é uma religião superior ao

---

imediate de qualquer antropomorfismo [por Nietzsche], pois são os centros de força que constroem. É tentando estender sua força que os campos procedem e por encontrar resistências que eles se modificam. Através da incorporação e do ter de deixar-se incorporar que se expõem e impõem sua interpretação, 'formulam' sua perspectiva. O único modo de conhecer é interpretar, conferindo à vontade de potência o primado do significar” (AZEREDO, 2008, p. 101-102).

<sup>127</sup> No original alemão: *Zeichensprache der Affekte*. “Zeichen” pode ser traduzida por “sintoma”, “símbolo”, “signo”, “sinal” e *Sprache* por “linguagem”. A moral pode ser entendida como uma linguagem simbólica ou sintomática da hierarquia de afetos que compõem o homem. A seguinte passagem é esclarecedora a este respeito: “agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas [*Immoralisten*], corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional* [*nicht-absichtlich*], e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto [*gesehen*], sabido [*gewusst*], “tornado consciente” [*bewusst*], pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*? Em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si” (JGB/BM §32). Vale lembrar que a ética schopenhaueriana está baseada fortemente na noção de intenção – “na MORAL, a vontade, a disposição íntima é o único objeto real a ser considerado” (WWV I/MVR I §62, p. 440) –, mas também que nem sempre temos conhecimento pleno e direto das intenções, nem mesmo das nossas próprias. Sendo assim, para Schopenhauer, a noção de intenção não está em conflito com as noções de involuntário e inconsciente. Em último caso, o filósofo da vontade de vida não parece ser o alvo direto dessa crítica de Nietzsche, contudo, também não está completamente imune a ela.

<sup>128</sup> As análises dos casos particulares de Wagner e Schopenhauer no início da terceira dissertação são exceções. Contudo, como vimos no primeiro capítulo, os casos particulares são logo tratados como “casos típicos”, apenas como instrumento para ilustração e interpretação de um estado de corrupção generalizado.

cristianismo, mas apenas uma forma mais tardia de religiosidade. De modo geral, Nietzsche considera que o budismo é fruto de uma cultura extremamente enfraquecida. O avanço do budismo na Europa seria um sinal de que a cultura europeia estaria ainda mais enfraquecida, ainda mais tardia (cf. AC/AC §22 e GM/GM P §5). Também em relação ao ateísmo, note-se que ele não é, segundo Nietzsche, nem um problema nem uma solução em si mesmo ao problema da cultura. Mesmo que Nietzsche tenha se declarado ateu, não propõe que a crença na existência de deuses possa ser um problema em si. Os gregos, por exemplo, teriam usado sua crença em deuses como um instrumento de preservação do nobre (cf. MAI/HHI §45 e GM/GM III §9). O problema é crer em deuses como o Deus cristão, um deus que é usado como instrumento de envenenamento e rebaixamento do homem. Para Nietzsche, o ateísmo pode até mesmo ser uma última forma de desenvolvimento do ideal ascético (cf. GM/GM III §27). Um ateísmo *décadent* como o de Schopenhauer não pode ser considerado superior ao politeísmo grego.

Chegamos, assim, à segunda questão que nos propomos: qual o objetivo da investigação moral de Nietzsche? O que significa também perguntar: como Nietzsche posiciona-se em sua investigação moral? Certamente, Nietzsche não encara as questões morais da mesma forma que Schopenhauer. Enquanto este último estabeleceu como sua meta apenas a *descrição* dos fenômenos morais, Nietzsche não se contenta com a mesma proposta. Obtemos essa conclusão em função de ao menos duas considerações de Nietzsche: (1) a afirmação de que a falsidade de um juízo não constitui uma objeção contra este mesmo juízo (cf. JGB/BM §4), ou seja, ele não se contenta em explicar os fenômenos morais, a fim de trocar uma teoria falsa por uma verdadeira; (2) a proposta nietzschiana de uma interpretação (*Auslegung*) da moral e não uma explicação (*Erklärung*). Ao afirmar que pretende fazer uma *Auslegung* da moral, Nietzsche deixa em destaque que não se deve considerar que sua teoria é a verdade última sobre os fenômenos morais, mas também de que ela deve ser considerada como um determinado *pathos*, ou seja, como um movimento e uma expressão de força surgida da efetividade e agindo na efetividade<sup>129</sup>. Para Nietzsche, uma simples descrição imparcial das valorações morais não é possível, pois ela mesma já seria uma valoração moral.

<sup>129</sup> A seguinte passagem de Müller-Lauter (1997, p. 123-124) é esclarecedora a respeito do conceito de interpretação em Nietzsche: “todo saber é, para Nietzsche, ex-posição [*Auslegung*], todo saber desse saber é ex-posição da ex-posição. Podemos dizer também, segundo o que foi por nós considerado: em sua variedade, as ex-posições são interpretações de vontades de potência, que *elas o são*, isso é, do mesmo modo, interpretação [...] Precisamos por diante dos olhos, em primeiro lugar, a extensão do conceito de interpretação de Nietzsche. Todas as vontades de poder ex-põem, interpretam. Assim, por exemplo, também as percepções perspectivas do anorgânico são interpretações. E não apenas todas as percepções, todo conhecimento e todo 'saber' são ex-posições, mas também todos os feitos e formações, sim, todos os acontecimentos” (tradução modificada).

É precisamente por assumir-se enquanto interpretante e constituinte do vir-a-ser que Nietzsche assume a tarefa de prescrutar os valores dos valores morais (cf. GM/GM P §5 e §6).

Do diferente posicionamento de Nietzsche em relação a Schopenhauer frente à moral, resultam também diferentes resultados. Tanto Schopenhauer quanto Nietzsche afirmam ter investigado diversas culturas em diversos tempos para compreender as valorações morais, contudo, as conclusões nietzschianas serão bastantes próprias. Nietzsche afirma que a pesquisa etimológica e cultural indicaram um caminho fértil para que se possa desvendar os processos valorativos que ocorrem e ocorreram em diversas sociedades. A partir dessas pesquisas, o filósofo da vontade de potência teria encontrado “certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si” (JGB/BM §260); estes traços de regularidade permitiram a Nietzsche construir suas hipóteses acerca da moral. O filósofo alemão afirma ter encontrado dois tipos básicos de valorações morais: a moral de senhores (*Herren-Moral*) e a moral de escravos (*Sklaven-Moral*). A moral de senhores, também chamada de moral nobre, seria característica de homens e/ou culturas fortes e ascendentes, ou seja, fruto de configurações com grandes *quanta* de potência e altos graus de hierarquização dos instintos. A moral de escravos, por sua vez, engendra-se a partir da situação oposta, ou seja, de configurações decadentes e fracas. Todavia, essas duas formas básicas de valorar raramente são encontradas em estado puro, mas frequentemente mescladas entre si no interior de uma cultura, ou mesmo no interior de um único homem. O que caracteriza a teoria nietzschiana é que estas duas formas básicas de valorar não são essências da moral, não são entidades fixas que determinam “o verdadeiro valor moral das ações, juízos e intenções”, mas são resultados do próprio fluxo da efetividade. Para Nietzsche, os valores morais não estão para além do vir-a-ser, mas são engendrados no vir-a-ser.

A moral de senhores é fruto de uma configuração de instintos ascendentes, de um homem pleno de vida. A moral oposta é fruto de uma configuração *décadent*. O *décadent* é aquele que está em plena decomposição de sua força e hierarquia, aquele no qual a configuração dinâmica de vontades de potência não resiste à pressão interna e externa e entra em um processo de desestruturação. A *décadence* pode ser até mesmo encontrada em indivíduos que possuam um enorme *quantum* de potência. Neste último caso, este “homem forte” torna-se um *décadent* justamente por não suportar o peso de sua própria força, o jogo de tensões e de domínios que ele vem-a-ser. Cada parte de seu corpo está em luta com as demais em um jogo de domínio e obediência, mas tanto a força que manda quanto a que obedece estão sempre em luta. Mando e obediência são momentos da luta por dominação e potência. Mas, como Nietzsche afirma, é mais fácil obedecer do que mandar, pois aquele que



manda deve suportar o contrapeso de todos aqueles que obedecem, a tensão da luta incessante (cf. *Za/ZA*, Do superar a si mesmo, p. 145); o que faz com que o tipo fraco seja numericamente predominante em relação ao tipo forte.

Além da distinção fisiológica daquele que valora, ou seja, do grau de hierarquização e do *quantum* de potência, há também outra diferença fundamental entre as duas formas básicas de valorar: apenas o nobre é capaz de criar valores. Isso acontece porque ele encontra-se em uma condição de superabundância de potência. A criação é um processo de interpretação e manifestação da força, por isso o fraco não está em condições de desenvolver uma verdadeira criação. Apenas o forte é capaz de, a partir de si mesmo, engendrar novos valores. O fraco está em condição de carência de forças, de debilidade, que o incapacita de promover uma verdadeira superação de si, uma verdadeira elevação. Embora valora, o fraco jamais cria valores a partir de si.

A pesquisa etimológica é uma ferramenta útil para a compreensão das valorações morais e, sobretudo, das condições daqueles que valoram, pois o ato de atribuir e criar nomes é considerado como uma forma de valorar e dominar, logo uma prerrogativa do nobre. Segundo Nietzsche, mesmo a oposição moral mais geral, ou seja, a oposição entre bom e mau, é de origem aristocrática, surgida em meio à casta de senhores, conforme atesta a passagem seguinte:

Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria [a teoria utilitarista dos “genealogistas ingleses”] busca e estabelece a fonte do conceito “bom” [*gut*] no lugar errado: o juízo “bom” [*gut*] não provém daqueles aos quais se fez o “bem” [*Güte*]! Foram “os bons” [„*die Guten*“] mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu [...] (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto e isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.) (GM/GM I §2, tradução modificada)

Nietzsche busca nas palavras alemãs equivalentes a “bom” e “mau” uma ilustração de sua tese sobre o surgimento das valorações morais. Para Nietzsche, o homem nobre primeiramente estabelece o valor “bom” (*gut*), referindo-se a si mesmo e tudo aquilo que constitui meios favoráveis para a sua existência nobre e vigorosa ou que possui o mesmo traço que lhe é característico. Em um segundo momento, o nobre estabelece como “ruim” (*schlecht*), aqueles ou aquilo que não possui o mesmo traço característico ou que não contribui para o aumento de sua própria potência. A moral de escravos, por sua vez, trabalha com uma dupla de valores fundamentalmente diferente. A valoração do fraco surge somente após a fixação dos valores de bom e ruim dos senhores e estabelece sua própria valoração a

partir de uma inversão dos valores nobres: se o nobre estabeleceu a si mesmo como bom (*gut*), o escravo chama o nobre e tudo que é relacionado ao nobre de “mau” (*böse*); e, tendo em vista que considera o nobre como “mau” (*böse*), o escravo passa a chamar a si mesmo (o não-nobre) de “bom” (*gut*)<sup>130</sup>.

O ato originário do senhor é a instituição de uma valoração que busca as condições do próprio crescimento e denotam apreço por sua condição superior e privilegiada. É a partir desta valoração tipicamente nobre que Nietzsche afirma: “O que é bom [*gut*]? – Tudo o que eleva o sentimento de potência [*Gefühl der Macht*], a vontade de potência [*Willen zur Macht*], a própria potência [*Macht*] no homem. O que é ruim [*schlecht*]? – Tudo o que vem da fraqueza [*Schwäche*]” (AC/AC §2, tradução modificada). Inversamente, o ato originário do escravo é a instituição de uma valoração de ódio a tudo aquilo que for privilegiado, tudo aquilo que é posto a parte e agradável ao nobre. Esse ato denota, em última instância, ódio pelo forte e frequentemente desprezo por si mesmo. A moral do fraco tem como objetivo a eliminação de tudo aquilo que é diferente do fraco, tudo aquilo contra o qual ele nutre o seu ressentimento.

Nietzsche não está, certamente, estabelecendo a veracidade universal e necessária de uma forma nobre de valorar. Isso não seria coerente com sua filosofia, questionadora de toda tentativa de estabelecer “verdades absolutas”. Assim, se Nietzsche amiúde critica as contradições de uma moral de escravos, como seria o caso da moral do cristianismo, não se deve concluir que o objetivo do filósofo é substituir toda moral de escravos pela “moral verdadeira” da qual seria o anunciante. Do ponto de vista da moral nobre, não há sequer uma tentativa de fazê-la valer para todos os homens, pelo contrário, ela não encontra necessidade

<sup>130</sup> Em alemão encontramos duas palavras que normalmente são vertidas para o português por “mau”. São as palavras “*schlecht*” e “*böse*”. Optamos por seguir as opções dos tradutores Paulo César de Souza e Jair Barboza e verter “*schlecht*” por “ruim” e “*böse*” por “mau”, sempre que possível. Note-se que Schopenhauer também usa distintamente os dois termos. De acordo com Schopenhauer: “O conceito de bom [*Begriff des Guten*] divide-se em duas subespécies, a saber, a da satisfação imediata e momentânea da vontade em cada caso, e a da satisfação apenas mediata da vontade em relação ao futuro. Noutros termos, o agradável [*Angenehme*] e o útil [*Nützliche*]. – O conceito oposto, desde que se trata de seres não cognoscentes, é expresso pela palavra RUIM [*schlecht*], mais rara e abstratamente pela palavra NOCIVO [*Uebel*], que portanto indica algo não favorável ao esforço da vontade em cada caso [...] O conceito contrário [a homens bons] é designado em alemão – desde há cem anos também em francês –, em se tratando de seres cognoscentes (animais e homens), por uma outra palavra diferente da empregada quando se trata de seres não cognoscentes [*erkenntnißlosen*], vale dizer, MAU [*böse*], *méchant*” (WWV I/MVR I §65, p. 460, tradução modificada). Schopenhauer reserva claramente uma significação moralmente neutra para a palavra *schlecht*. Por outro lado, quando se trata de qualificar homens e suas ações morais, o uso mais adequado seria o da palavra “*böse*”. Nietzsche não segue a indicação schopenhaueriana, mas aproveita-se da conotação aparentemente “amoral” do termo *schlecht* para fazer com que se note que se tratam de formas muito diferentes de valorar. Enquanto *schlecht* indica algo que não é condenável em si mesmo, mas apenas aquilo que deve ser evitado pelo nobre, *böse* tem uma conotação bastante distinta, indica uma condenação e uma negação da própria coisa assim tachada (cf. JGB/BM §219).

da eliminação da moral de escravos, nem mesmo do próprio escravo.

A existência do fraco é até mesmo uma condição para o surgimento do forte. Sem uma massa de indivíduos medíocres não é possível o surgimento de um indivíduo elevado (cf. AC/AC §57). Entretanto, é preciso que a mediocridade que constitua uma cultura elevada seja uma mediocridade minimamente sadia e não uma massa de desesperados enfraquecidos como os cultivados pelo cristianismo.

No limite, não há nem mesmo contradição absoluta entre o nobre e o sacerdote. Em culturas elevadas, unicamente nas quais o homem nobre poderia surgir com toda a sua exuberância, a Igreja e o sacerdote trabalham em função do nobre, separando-o da massa de malogrados, auxiliando-o a manter um *pathos* da distância, reservando-o contra o envenenamento da proximidade do fraco<sup>131</sup>. O problema surge quando o sacerdote consegue envenenar os senhores com o ideal ascético e passa a ser o tipo dominante, pois o seu meio de dominar é, antes de tudo, uma estratégia de enfraquecimento generalizado, tanto do forte, quanto do fraco. Se o sacerdote torna-se o tipo dominador, segue-se uma deterioração da cultura e o tipo mais forte e vigoroso tende a desaparecer, cria-se uma cultura em que só há lugar para a forma escrava de valorar. Ora, mas é justamente este o cenário no qual Nietzsche acredita viver, cujo palco seria a Europa. O filósofo alemão acredita que se pode identificar um gradativo enfraquecimento das culturas europeias depois do fim do império romano e com a difusão do cristianismo (cf. AC/AC §59-61).

De modo geral, a moral de escravos, expressa em seu máximo grau no cristianismo, julga-se como se fosse um *ethos*, permanente e verdadeiro. Todavia, essa valoração não pode deixar de ser um determinado *pathos*, a tentativa de manutenção de um determinado *pathos* da fraqueza. Ora, não temos em Nietzsche nenhuma estrutura permanente que possamos identificar como um *ethos*. Nenhuma estrutura intelectual pode ser identificada como contrária a um *pathos* e, portanto, como um *ethos*, pois, segundo a filosofia nietzschiana, o próprio pensar é resultado de relações de afetos, ou seja, nada diferente de *pathos*. Também, não encontramos nenhum *ethos* metafísico – tal como o que identificamos em Schopenhauer. Em última instância, em Nietzsche, todo *ethos* não é mais do que uma ilusão criada por um determinado *pathos*, uma espécie de limitação perspectiva de um *pathos* que busca conservar

---

<sup>131</sup> Neste sentido, Nietzsche afirma existir hierarquias entre as diversas morais: “que o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, que existe uma *hierarquia* [*Rangordnung*] entre homem e homem, e, em consequência, entre moral e moral” (JGB/BM §228). Uma moral nobre hierarquiza e convive com morais de rebanho. Uma valoração moral que se queira como a única moral possível e universalmente válida é uma moral que despreza a diferença e enfraquece, tornando-se incapaz de criar novos valores, de superar a si mesma.

a si mesmo<sup>132</sup>.

Nenhuma das duas formas básicas da valoração pode, todavia, bloquear completamente as possibilidades de manifestação da outra. Como já discutimos, uma moral de senhores sequer fixa este objetivo; a existência de uma moral de escravos não é para o homem forte um problema. Por outro lado, esse é propriamente um dos objetivos de uma moral de escravos: destruir e eliminar os senhores. Não obstante, as valorações não são simples frutos de hereditariedade ou simples resultados de fatores culturais específicos. Elas são sintomas das configurações de impulsos, da própria vontade de potência. Como provenientes da própria dinâmica da vontade de potência, as valorações morais estão enraizadas no vir-a-ser, como resultado de uma luta incessante na efetividade. Mesmo que o cristianismo tenha obtido sucesso relativo em obliterar o caminho para a manifestação do tipo forte, o tipo forte é sempre possível: assim que uma determinada constelação de impulsos consiga se elevar acima da massa e instituir um *pathos* da distância criador, o modo senhorial de valorar terá lugar.

É importante ter em mente que as diferentes formas de valorar não provêm de essências diferentes. Tanto o tipo forte quanto o tipo fraco são definidos na luta, são ambos constelações de vontades de potência lutando por dominação. Mesmo que a valoração do fraco seja uma tentativa de destruição do forte, todo e qualquer afeto do fraco também luta por dominação dos outros afetos. A tentativa do fraco de suprimir o forte, também é resultado de uma luta de afetos por dominação (cf. JGB/BM §117 e GM/GM I §15).

Encontramo-nos com Nietzsche no seguinte cenário, em comparação à ética schopenhaueriana: (a) não possuímos uma metafísica que possa servir de fundamentação da moral, logo também não possuímos nenhuma entidade imutável que possamos chamar de “caráter fixo”, cuja principal função seria a de fornecer a origem e valor de toda ação moral; (b) também não temos nenhuma estrutura que permita a “visão para além do véu de Maia”, ou seja, uma intuição que assuma uma tal perspectiva que permitisse compreender o “em si” das aparências, que, no caso de Schopenhauer, revelaria a unidade essencial de todos os fenômenos; (c) Nietzsche rejeita a ideia de que as ações não egoístas tenham valor moral plenamente reconhecido e que o juízo dos filósofos ou da maioria dos homens possa ser tomado como critério de veracidade do valor moral das ações não-egoístas (para Schopenhauer: das ações compassivas)<sup>133</sup>; e, (d) formando um contra-argumento com o ponto

<sup>132</sup> Cf. fragmento póstumo 7[307] do final de 1880 e FW/GC §307.

<sup>133</sup> Ora, visto que existe mais de uma forma de valorar e que a maioria dos homens está atrelada a apenas uma delas, o juízo desta maioria não pode mais do que confirmar a “sua” forma de valorar; não pode conter em si nenhuma veracidade. Mesmo o juízo dos filósofos está submetido à suspeição, pois, conforme Nietzsche afirma em GM/GM III §9, o surgimento e a condição de existência dos filósofos estão fortemente ligadas à

anterior, Nietzsche afirma que, em épocas mais pródigas, para homens mais nobres e mesmo na filosofia pouco anterior a Schopenhauer, a compaixão é considerada um mal, algo que deve ser evitado<sup>134</sup>. Se em Schopenhauer estamos diante do problema da compaixão, em Nietzsche estamos diante da compaixão como um problema. Ora, neste sentido, nos interessa a pergunta: o que pode significar a compaixão em Nietzsche?

Em si mesma – acreditamos que isso já está bastante claro –, a compaixão não tem valor algum. A compaixão obtém seu valor de vício ou de virtude de acordo com *quem* a avalia. Ela pode efetivamente ser considerada como uma virtude para a moral de escravos, mas esta perspectiva não pode ser estendida a todo o ser vivente. Para um homem mais elevado, inversamente, a compaixão é um vício, ou, ainda pior, um veneno (cf. AC/AC §2). É desde esta segunda forma de valorar, uma forma mais nobre, que Nietzsche avalia o efeito da compaixão. A posição de Nietzsche a respeito à compaixão no terceiro período é resumida em duas grandes considerações. Ambas são apresentadas em um aforismo de *O anticristo*. Observemos a primeira consideração na passagem seguinte:

A compaixão [*Mitleiden*] se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida [*Lebensgefühl*]: ela tem efeito depressivo [*es wirkt depressiv*]. O indivíduo perde força ao compadecer-se [*man mitleidet*]. A perda de força que o padecimento [*Leiden*] mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer [*Mitleiden*]. O próprio padecer [*Leiden*] torna-se contagioso através do compadecer [*Mitleiden*]. (AC/AC §7)<sup>135</sup>

A compaixão é, portanto, um grande perigo para os homens seletos, porque através dos sentimentos compassivos os homens tornam-se mais fracos. A compaixão é, na verdade, uma duplicação do padecimento geral (cf. JGB/BM §30): o sofrimento de um homem promove mais sofrimento em outro homem. Uma compaixão elevada à máxima potência é, na verdade, uma doença que impede o desenvolvimento de hierarquias entre os homens e no interior de cada homem e, ainda mais, desestrutura, retira a força desta mesma estrutura. Em última análise, para que os *quanta* de força de um homem não sejam afetados pela compaixão não se deve manifestar compaixão sequer pelos homens superiores, para as exceções (cf. JGB/BM

---

moralidade pregada pelo sacerdote ascético.

<sup>134</sup> Cf. GM/GM P §5, GM/GM III §9 e GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §37.

<sup>135</sup> “A compaixão” em alemão escreve-se “*das Mitleid*”. É uma palavra composta pelo prefixo *mit* e pelo substantivo *Leid*. *Leid* significa “sofrimento”, “dor”, “padecimento”; precedida pelo prefixo *mit* (com), significa um “sofrer-com”, i.e., “com-padecimento” ou “com-paixão”. A tradução de “*Mitleid*” por “compaixão” é bastante apropriada, com a única ressalva de que “*Leid*” possui significação mais restrita que “paixão”, pois está última também pode designar em português os afetos ativos. Nietzsche também emprega com menos frequência o termo “*Mitgefühl*”, mas sem com isso determinar um uso técnico para esse termo. Eventualmente *Mitgefühl* tem significação exatamente igual à *Mitleid*, eventualmente guarda uma significação mais ampla e indeterminada. Ambas as palavras podem ser vertidas para português como “simpatia”, mas com a frequente desvantagem de que “simpatia” não guarda a mesma conotação religioso-cristã que “compaixão”.

§269). Para o rebanho, a compaixão é uma estratégia de conservação, pois ajuda a conservar o degradado, aquele que padece, e também o compadecido, pois o ajuda a descarregar *quanta* de força acumuladas, aliviando sua condição de ressentimento. Este *quantum* de força é, todavia, descarregado contra si mesmo, dando um sentido para a força explosiva do ressentimento, mas enfraquecendo e desestruturando ainda mais o indivíduo. Por isso, a compaixão pode ser identificada como um autodesprezo, uma vontade que se volta contra si mesma e, assim, preserva-se na existência cada vez mais debilitada e tardia (cf. JGB/BM §222).

A segunda consideração, cujo autor afirma ser mais importante que a primeira, diz respeito ao caráter conservador da compaixão, o qual já sinalizamos ligeiramente no parágrafo anterior, mas desta vez tomando-se um ponto de vista mais amplo. Segundo Nietzsche:

Se medirmos a compaixão [*Mitleiden*] pelo valor das reações que costuma despertar, seu caráter vitalmente perigoso surge numa luz ainda mais clara. Em termos bem gerais, a compaixão [*Mitleiden*] entrava a lei do desenvolvimento [*Gesetz der Entwicklung*], que é a lei da seleção [*Gesetz der Selection*]. Conserva o que está maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantém* vivos, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável. (AC/AC §7, tradução modificada)

A compaixão não apenas conserva o degenerado e enfraquece os afetos nas estruturas fortes e fracas, mas também impede o aparecimento dos homens nobres. Ao conservar a massa de malogrados que estão “maduros para o desaparecimento”, a compaixão desfaz as condições sob as quais o homem nobre pode surgir e valorar, pois a massa não se constitui como uma mediocridade sadia. O agravamento da doença da humanidade e a prosperidade dos homens degenerados têm, inclusive, reflexos hereditários sobre a constituição dos homens superiores. Já que a própria humanidade se constitui como um constante exercício de mando e obediência, a obediência mesma se torna uma virtude naqueles que obedecem, um instinto interiorizado no fraco. Segundo Nietzsche, este instinto de obediência é transmitido por herança. Tendo a Europa falhado na seleção e preservação do tipo nobre, essa “herança ruim” está presente mesmo nos homens superiores. Estes já não possuem a capacidade de exercer o mando com boa consciência. O mesmo ocorre com os demais instintos de rebanho, como o instinto que promove a compaixão. Estes instintos de rebanho impregnam mesmo os poucos acasos felizes que porventura consigam se elevar do rebanho (JGB/BM §199). Por esta razão, nas condições que Nietzsche afirma encontrar na modernidade europeia, os homens mais fortes manifestam má consciência contra a sua própria condição privilegiada. Se no passado o homem contemplativo tinha os seus instintos contra si, atualmente esta condição seria

encontrada no homem mais forte.<sup>136</sup>

Uma característica importante da teoria nietzschiana da compaixão é o modo como interpreta a compaixão em Schopenhauer. Nietzsche afirma: “Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo [...] a compaixão persuade ao *nada!*... [...] Schopenhauer era hostil à vida” (AC/AC §7). Está claro que Nietzsche relaciona diretamente a negação da vontade e a compaixão em sua interpretação de Schopenhauer. Para Nietzsche, a compaixão já seria uma etapa da negação da vontade em Schopenhauer. O mesmo acontece com a interpretação de Nietzsche sobre a posição e função da arte em Schopenhauer. Também a arte seria uma espécie de ponte para a negação da vontade. De certo modo, Nietzsche enxerga a negação da vontade como a convergência total de toda a doutrina schopenhaueriana, sobretudo a estética e a ética.

Segundo nosso ponto de vista, essa interpretação não é fiel ao texto de Schopenhauer, pois, como defendemos na seção anterior, nem mesmo a compaixão do indivíduo moral pode ser chamada de negação da vontade em Schopenhauer. A compaixão em Schopenhauer não pode ser sequer uma “forma sutil de negação da vontade”. Ela é, inversamente, uma forma sutil de afirmação da vontade.

Claro que aquilo que está em jogo não é a fidelidade nietzschiana em suas leituras de Schopenhauer. Isso sequer poderia ser defendido do interior do pensamento nietzschiano. Como defendemos em toda a argumentação sobre o significado de “caso típico” em Nietzsche, o objetivo do filósofo da vontade de potência não é ser fiel em suas interpretações, mas servir-se delas – e, neste caso, de Schopenhauer – como uma lente de aumento para os problemas em foco. Detendo-nos na especificidade de nosso tema, encontramos a seguinte situação: em Nietzsche estamos diante de uma forma de conceber a moralidade que dispensa a existência de essências fixas por detrás de todo o acontecer. Não há um *operari sequitur esse*, como em Schopenhauer, há apenas o *operari*. Não encontramos uma teoria dos caracteres, ou seja, um *ethos*, mas apenas *pathos*. Todo e qualquer *ethos* é tão-somente a interpretação de um *pathos* que quer ou acredita-se, perspectivamente, como permanente, sem que jamais o seja.<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Há, não obstante, uma outra conotação possível para a compaixão na obra de Nietzsche. Esta compaixão seria, na verdade, completamente diferente da compaixão criticada por Nietzsche (o compadecer do fraco). Trata-se de uma “compaixão do homem nobre”. Esta forma de compaixão não é uma forma de compadecimento provocado pelo padecimento do outro, mas uma estratégia de dominação e de proteção do homem nobre em relação àquilo que ele, de modo nobre, considera como “bom” e, portanto, que lhe é próprio e propício para o aumento de sua própria potência (cf. JGB/BM §225 e §293). Não abordaremos mais demoradamente esta forma de compaixão para não nos desviarmos de nosso objetivo principal.

<sup>137</sup> Há uma outra interpretação sobre a existência de *ethos* em Nietzsche que julgamos ser interessante apresentar neste momento: Azeredo, em *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*, afirma que há uma “profundidade” que

### 3.3 O *pathos* e o *ethos* no asceta

Chegamos à solução parcial de nosso problema. À luz da matriz moral das doutrinas de Schopenhauer e Nietzsche, pudemos explicitar a relação entre *ethos* e *pathos* nas duas teorias. Estamos diante de uma inversão de perspectivas fundamental para a compreensão de ambos pensadores. Temos, por um lado, Schopenhauer, cujo sistema impõe um primado ontológico ao *ethos* (caráter) em relação ao *pathos* (efetividade), visto ser o segundo apenas a manifestação do primeiro no tempo e no espaço. Inversamente, Nietzsche dá preeminência ao *pathos*, considerando-o o único elemento efetivo da relação. De acordo com a doutrina nietzschiana, todo e qualquer *ethos* é, na verdade, apenas a consideração limitada, temporária e ilusória de um *pathos* qualquer. Nos dois casos, estamos diante de pensamentos que estabelecem a vontade como elemento primordial e fonte explicativa de qualquer acontecimento efetivo, empírico, fisiológico ou psicológico. No entanto, a significação íntima deste conceito – vontade – é muito diferente em cada um dos pensadores.

Todavia, ainda não esgotamos a resolução da questão a qual nos propomos. Os dois filósofos tomam diante de seu horizonte conceitual uma determinada figura que, a um

---

pode ser interpretada como *êthos* em Nietzsche. Em suas palavras: “acreditamos que uma ética, em Nietzsche, retoma os traços de caráter na determinação do agir em uma outra dimensão, uma vez que remete à profundidade como determinadora das avaliações e interpretações. É a luta entre as vontades de potência processadas aquém da comunicação que prescreve aquilo que vem a ser como sentido e valor [...] O que Nietzsche retoma é o sentido de *êthos* como base da *práxis*, isto é, o *êthos* nietzschiano corresponde às lutas entre as vontades de potência que se processam em profundidade [...] Nesse caso, Nietzsche distancia-se da compreensão do caráter como modo de ser que se vai adquirindo ao longo da existência. Não se trata da retomada de uma perspectiva aristotélica, que vê o caráter ser adquirido mediante os hábitos. Em Nietzsche, não são os hábitos que determinam o caráter, mas o caráter que determina os hábitos, isto é, a composição humana desde as lutas vigentes em seu corpo, entendidas enquanto caráter, determinam o costume e a moral” (2008, p. 271-272). Segundo nosso ponto de vista, entendemos que o uso do termo *êthos* no texto de Azeredo é muito apropriado, mas, devemos destacar, difere do nosso uso determinado ainda na introdução deste trabalho. Como afirmamos naquela ocasião, a fim de criar uma ferramenta útil para manter o debate entre Nietzsche e Schopenhauer, optamos por manter uma determinada concepção possível de *ethos*, todavia, como pode ser observado na citação precedente, Azeredo sustenta outra concepção também possível do mesmo termo. A proposta da comentadora, segundo julgamos, é muito apropriada, desde que se assuma a sua concepção de *êthos*. Se utilizarmos, por outro lado, a nossa concepção de *ethos*, acreditamos que não se pode afirmar outra coisa senão a inexistência de uma tal estrutura em Nietzsche. Curiosamente, a interpretação de Azeredo aproxima a postura de Nietzsche da postura de Schopenhauer, pois afirma a existência de um caráter no fundamento do hábito e do agir em geral. Essa é uma postura sagaz e, em grande parte, concordamos com ela: existe em Nietzsche um “si mesmo” (*Selbst*), uma “profundidade”, que cumpre o papel de determinador mais íntimo do agir e que não é simplesmente conformado exteriormente, adquirido através do hábito. De nossa parte, entretanto, para cumprir com nossos fins, devemos observar uma importante diferença entre o “caráter” nietzschiano e o caráter schopenhaueriano: o caráter em Schopenhauer é sempre metafísico e, por essa razão, ele é *uno e imutável* em si mesmo; em Nietzsche, no entanto, nem mesmo essa “profundidade” atribuidora de sentido da ação pode ser chamada de “una e imutável”, i.e., temos também aqui um processo múltiplo e incessantemente mutável que determina a ação e os hábitos, mas que não são em si mesmos um “ser”. O si mesmo é uma luta em Nietzsche e, enquanto tal, um processo no qual a mudança não só é possível, mas é o único acontecimento efetivo. Mesmo aquilo que pode ser chamado de caráter em Nietzsche já é *pathos*. Ora, justamente por ser mutável que observamos Nietzsche adotar uma postura intervencionista, que busca promover a elevação da cultura e o fortalecimento do nobre, ao contrário de Schopenhauer que, por conta de seu conceito de caráter, limita-se a descrever as ações humanas sem esperança de qualquer modificação significativa do agir.



primeiro olhar, não parece se adequar facilmente às determinações gerais das filosofias da vontade. Esta figura é o asceta. Seja no caso da doutrina da vontade de vida, cuja característica geral de todos os fenômenos é a afirmação da vontade, seja no caso da doutrina da vontade de potência, cuja característica geral de todo acontecer é a busca por mais potência, a existência de indivíduos que parecem contrariar a tendência universal da vontade precisa ser elucidada. Precisamos, a fim de completar nossa investigação, compreender como essa figura é pensada no interior da doutrina de cada filósofo em questão.

Embora aparentemente não se encaixe nas teorias dos filósofos alemães, nem Schopenhauer nem Nietzsche rejeitam a existência de ascetas. Inclusive, ambos encaram essa figura como um acontecimento de certa frequência na história da humanidade. Sendo assim, nenhum dos pensadores cogita recusar a existência do verdadeiro asceta baseado no fato de que ele não seja o fenômeno mais corriqueiro e mais fácil de ser encontrado. Pelo contrário, a particularidade do asceta parece estimular ainda mais o interesse desses filósofos.

Para iniciar o tratamento da questão, observemos como o ascetismo é considerado no final da *Genealogia da moral*, de Nietzsche:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada* [*Willen zum Nichts*], uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade* [*Wille*]!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada* [*das Nichts wollen*] a *nada querer* [*nicht wollen*]... (GM/GM III §28)

Parece-nos exagero afirmar que todo o esforço da *Genealogia da moral* é refutar a teoria do asceta em Schopenhauer, todavia, não podemos deixar de notar que justamente esta última passagem da obra está em íntima relação com a figura do asceta e com a teoria do filósofo de Frankfurt. Note-se o uso cuidadoso que Nietzsche faz das noções de não/nada (*Nichts/nicht*) e querer (*wollen*) ao final da citação. Ora, lembremos que Schopenhauer descreve a negação da vontade de vida a partir de noções como “quietivo” (*Quietiv*) e “não-querer” (*Nichtwollen*)<sup>138</sup>. Parece-nos bastante justo tomar a citação acima como um dos paradigmas da interpretação e crítica de Nietzsche à teoria schopenhaueriana do asceta. Caso

<sup>138</sup> Cf. WWV I/MVR I §56, p. 397. Na citação de Nietzsche, observe-se que “querer o nada” (*das Nichts wollen*), faz uso de “nada” (*Nichts*) como substantivo: ou seja, querer o Nada é um querer algo, permanece sendo uma vontade, uma expressão da vontade de potência, uma ação, uma vontade que se direciona ao nada (*Wille zum Nichts*). No caso de “nada querer” (*nicht wollen*), o uso da negação “*nicht*” ao invés do substantivo “*Nichts*”, sugere a tradução literal “não querer”.

aceitemos como verdadeira nossa hipótese interpretativa, podemos interpretar a passagem acima à luz do conceito de *pathos* e em relação a Schopenhauer. Neste caso, obtemos o seguinte resultado:

1. Para Nietzsche, o ascetismo extremo do santo é um resultado de um determinado *pathos* e, como tal, deve ser interpretado à luz da doutrina da vontade de potência, sem o expediente de qualquer recurso extraordinário;
2. No entanto, ainda segundo Nietzsche, o santo foi interpretado por Schopenhauer como um gênero diferente de acontecimento. Schopenhauer teria pensado o ascetismo do santo como uma *a-patia*, ou seja, um não *pathos*, uma não vontade, uma *anulação* da vontade.

À primeira vista, essa forma de interpretar a negação da vontade de vida é bastante coerente. Ora, se a ação do asceta é descrita como uma “negação da vontade” e contrapõe-se à afirmação da vontade, se, também, a afirmação da vontade é considerada um *pathos*, faz sentido considerarmos analogamente a primeira como uma *a-patia*.

Caso queiramos transpor essa interpretação para um paradigma matemático para fins de ilustração, ficaremos com a seguinte imagem:

1. Segundo Nietzsche, Schopenhauer teria interpretado que as figuras ordinárias da vontade, ou seja, aquelas que não negam a vontade, são resultado de expressões do caráter íntimo da vontade, portanto, possuem uma grandeza positiva: **vontade ordinária > 0**
2. Ainda segundo Nietzsche, Schopenhauer teria interpretado a negação da vontade como um nada de vontade, ou seja, uma anulação da vontade, a ausência de qualquer grandeza ou força, a inexistência de *pathos*: **vontade do asceta = 0**;
3. Mas, de acordo com o ponto de vista nietzschiano, não é possível que uma vontade deixe de ser vontade, ou seja, ela é sempre uma grandeza positiva, mesmo no asceta. A vontade do asceta é fundamentalmente igual a das demais figuras possíveis, diferenciando-se basicamente pelo grau de hierarquia e pelo *quantum* de potência: **vontade do asceta > 0**.<sup>139</sup>

Vejam os detalhes mais detalhadamente como se articula a interpretação nietzschiana da figura do asceta. Lembremos que a terceira dissertação de *Genealogia da moral* debate o significado dos ideais ascéticos para uma miríade de figuras, entre as quais o santo, que curiosamente não

<sup>139</sup> Estamos usando a chave de interpretação de Selma Aparecida Bassoli, cuja pesquisa defende o uso do conceito de grandeza negativa de Kant para compreensão da teoria das motivações em Schopenhauer (cf. BASSOLI, 2005 e 2010).

possui ali qualquer destaque. Nesta dissertação, Nietzsche descreve o significado do ideal ascético para o santo da seguinte maneira: “um pretexto para a hibernação, sua *novissima gloriae cupido*, seu descanso no nada ('Deus') [*ihre Ruhe im Nichts („Gott“)*], sua forma de demência [*Irrsinns*]” (GM/GM III §1).

O ideal ascético, devemos lembrar, é um artifício da própria vida para a preservação da vida degenerescente (cf. GM/GM III §13). O santo é, portanto, um homem doente em busca de auxílio e proteção no ideal ascético. O santo é um homem que não dá conta de seu próprio sofrimento e não consegue dar um sentido para este, mas encontra no ideal ascético promovido pelo sacerdote ascético uma ilusão de medicação. As práticas ascéticas agem no santo como uma espécie de entorpecimento do afeto e, dessa forma, eventualmente teriam sucesso em solucionar o problema do sofrimento do homem degenerescente que é o santo (cf. GM/GM III §15). Além de eventualmente o santo atingir a ausência de dor, também poderia efetivamente obter, metaforicamente falando, uma “vivência e comunhão divinas”.

A descrição do parágrafo anterior, a um olhar mais rápido, não dista muito da descrição de Schopenhauer, exceto por algumas pequenas divergências que não aparentam ser muito graves. Ora, o santo schopenhaueriano também tem o seu sofrimento eliminado e também experimenta uma vivência extraordinária que poderia ser descrita metaforicamente como uma “comunhão divina”. Fazemos aqui apenas três observações pertinentes: (1) a aproximação entre o sacerdote e o santo não é necessária em Schopenhauer. Ainda que admita que as duas figuras apareçam frequentemente juntas, ele considera que o ascetismo é independente de qualquer religião ou mesmo da crença na existência de Deus. A associação entre a religião e o ascetismo aconteceria, segundo a interpretação do filósofo de Frankfurt, apenas como uma forma de facilitar o conhecimento que levaria ao ascetismo por meio do simbolismo religioso (cf. WWV I/MVR I §63, §65, §68, p. 488, *passim*); (2) a experiência do asceta descrita como uma “descanso em Deus” só pode ser tomada de modo simbólico. Embora o asceta descreva a sua vivência como uma identificação com Deus, não é necessário que se tome este testemunho literalmente. Tanto para Nietzsche quanto para Schopenhauer, o testemunho literal do asceta não significa a existência de Deus<sup>140</sup>; (3) a descrição nietzschiana

<sup>140</sup> Como se sabe, Schopenhauer é ateu. Ele toma o testemunho do asceta como a tentativa imperfeita de adequar uma experiência mística com a linguagem comum. Mas, tendo em vista que a linguagem comum só pode dar conta de fenômenos ordinários da representação, é completamente inadequada para uma tal descrição. Desta forma, o testemunho do asceta, caso seja tomado ao pé da letra, só pode conduzir a equívocos. Especificamente sobre a relação entre a linguagem e a experiência ascética, podemos observar os comentários que o filósofo tece em um opúsculo de *Parerga e Paralipomena*: “Essencialmente dirigido para o interior, o iluminismo [*Illuminismus*] tem como seu órgão a iluminação interior [*innere Erleuchtung*], a intuição intelectual [*intellektuelle Anschauung*], a consciência superior [*höheres Bewußtseyn*], a razão imediatamente cognoscente [*unmittelbar erkennende Vernunft*], a consciência divina [*Gottesbewußtseyn*], unificação [*Unifikation*] e coisas semelhantes [...] Sua falha primordial consiste em que seu conhecimento é

do asceta subordina as vivências ascéticas do santo às práticas ascéticas, ou seja, o santo torna-se santo em razão de sua estrutura interna *décadent* somada às práticas que aciona para solucionar o problema do sofrimento, contudo, em Schopenhauer, ocorre uma sutil inversão. O santo não se torna santo como resultado de práticas ascéticas, mas, ao contrário, ele aciona práticas ascéticas porque já se constituiu enquanto santo<sup>141</sup>.

O desacordo entre as interpretações de Nietzsche e Schopenhauer fica ainda mais claro quando Nietzsche aponta no ascetismo a demência (*Irrsinn*). Segundo o filósofo da vontade de potência, o método do santo para a solução do problema da existência é uma forma de entorpecimento, que, de modo geral, se aproxima muito de uma hipnotização. O sacerdote ascético forneceria ao santo “meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital” (GM/GM III §17). No fundo, assim como em qualquer outro caso de degenerescência tratado pela medicação sacerdotal, a doença do asceta não é efetivamente curada, mas apenas seus sintomas mais aparentes são eliminados, ou seja, o sofrimento que envolve esta figura. O tratamento imposto pelo sacerdote não passaria de um aprofundamento da doença, um enfraquecimento generalizado da vontade do asceta. Como consequência, o asceta entraria em um estado semelhante à hibernação “no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência” (GM/GM III §17). Em alguns casos específicos, a hibernação promovida pelo sacerdote ascético na figura do santo efetivamente pode alcançar seu objetivo, ou seja, eliminar o sentimento de obstrução e a depressão fisiológica que acomete o santo doente. Entretanto, as práticas ascéticas extremas, dedicadas ao enfraquecimento da estrutura fisiológica do homem, frequentemente o levariam a explosões de êxtase de sensualidade, a alucinações, à loucura. isto é, a vivência do asceta não passa de uma forma de demência (*Irrsinn*), fruto de uma

---

algo não comunicável [*nicht mittheilbare*]. Isso reside em parte no fato de que para a percepção *interior* não há nenhum critério da identidade do objeto de diferentes sujeitos e, em parte, no fato de que um tal conhecimento deve, porém, ser comunicado pela linguagem, mas esta surgiu para o auxílio do conhecimento do intelecto dirigido para o *exterior*, através de abstrações da mesma, e é portanto bem inapropriada para expressar os estados interiores que são a matéria do iluminismo, que deve então formular uma linguagem própria, mas que é por sua vez impossível de se fazer àquela primeira razão. Como *não comunicável*, um tal pensamento é também indemonstrável” (P/P, Sobre a filosofia e seu método, §10). É importante ressaltar que, neste contexto, aquilo que Schopenhauer chama de *Illuminismus* não é o período histórico do *Aufklärung*, mas um tipo de postura diante do conhecimento que privilegia a “experiência interior”. Essa seria essencialmente a postura do asceta, mas, uma vez que sua experiência interior é *sui generis*, ela não pode ser devidamente comunicada pelo uso da linguagem, senão muito imperfeitamente. Isso tudo, no entanto, não quer dizer que o âmbito do iluminismo é inexistente, pelo contrário, como afirma Schopenhauer na sequência do mesmo aforismo: “o *iluminismo* é em si mesmo uma tentativa natural e por isso justificável de alcançar a verdade”. Caberia ao filósofo traçar um outro caminho para a alcançar a verdade, o do conhecimento comunicável, e, deste modo, ele poderia apenas delimitar exteriormente o lugar do iluminismo, sem adentrá-lo propriamente.

<sup>141</sup> O asceta schopenhaueriano é fruto de uma disposição interna, a partir da qual surgem as ações propriamente ascéticas. Isso significa que um indivíduo motivado pelo egoísmo, pela paixão ou mesmo pela maldade poderia agir de modo semelhante ao asceta sem jamais ser um asceta de fato.

sensualidade (*Sinnlichkeit*) arruinada.<sup>142</sup>

Nietzsche afirma que o asceta é aquele que se enfraquece tanto que chega a colocar-se para além de bem e mal (*jenseits von Gut und Böse*)<sup>143</sup>. Em escala ampliada, este seria o caso também do budismo, uma religião que, diferente do cristianismo, já não propõe mais valorações como bem e mal<sup>144</sup>. No entanto, tanto no budismo quanto no asceta em geral, trata-se de atingir uma condição de extrema fraqueza dos instintos, de homens tão rebaixados e enfraquecidos que não são mais capazes de estabelecer um ideal, que não são mais capazes de criar. Ora, o que Nietzsche propõe é justamente o surgimento do homem criador, daquele que acumula em si uma superabundância de forças, pelas quais pode valorar e criar novos valores. Este homem nobre e criador está também além de bem e mal, mas em um sentido e condição

<sup>142</sup> Cf. M/A §14 e AC/AC §51. Note-se que a interpretação das sensações do asceta é semelhante às explicações do sentimento estético experimentado por Schopenhauer em *Genealogia da moral*. Em ambos os casos, os sentimentos experimentados provêm de uma explosão de sensualidade. Essa semelhança não é mera coincidência, ela indica uma forma específica pela qual Nietzsche interpreta a filosofia schopenhaueriana. Para Nietzsche, a negação da vontade, em diferentes graus e com diferentes funções, é um estado experimentado em todos os âmbitos da filosofia schopenhaueriana como ideal em si. A negação da vontade estaria na estética, na moral e na ascética schopenhaueriana; e não restrita apenas à ascética, como é o caso de nossa interpretação. Nietzsche claramente interpreta a moral da compaixão e a estética schopenhaueriana como negação da vida. No fragmento póstumo 14[119] da primavera de 1888 afirma: “o escandaloso mal-entendido de Schopenhauer, que toma a arte como ponte [*Brücke*] para a negação da vida [*Verneinung des Lebens*]...”. Em outro lugar afirma: “A moral não seria uma 'vontade de negação da vida' [„*Wille zur Verneinung des Lebens*“] [...]?” (GT/NT TA §5). No fragmento póstumo 10[118] do outono de 1887, parece aproximar a arte e a moral de Schopenhauer da ascese, como preparações para a ascese. E, também, no fragmento póstumo 11[361] de novembro de 1887-março de 1888, em uma passagem que muito se assemelha a AC/AC §7, Nietzsche identifica a compaixão com a negação da vontade, afirmando que a compaixão atravanca o desenvolvimento das configurações de potência, na medida em que permite que o débil se reproduza (a passagem segue de perto a leitura de Nietzsche do texto de Charles Féré *Sensação e movimento*, de 1887; cf. VERMAL; LLINARES, In: NIETZSCHE, *Fragments póstumos*: volumen IV - 1885-1889, Madrid, Tecnos, 2008, p. 469). Note-se também que, para Nietzsche, a negação da vontade (*Verneinung des Willens*) é a negação da vida (*Verneinung des Lebens*); ele usa as duas expressões sem distinção entre si. Um tal uso indiscriminado entre negação da vontade e negação da vida não é possível em Schopenhauer, pois, como já procuramos argumentar, para ele, vida e vontade não são termos intercambiáveis.

<sup>143</sup> “O estado supremo, a própria *redenção*, é para eles [os ascetas] o mistério em si, para cuja expressão não pastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo 'saber', 'verdade', 'ser', sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também de bem e mal [*als ein Jenseits auch von Gut und Böse*]. 'Bem e mal', diz o budista, 'são ambos cadeias: de ambos o Perfeito se tornou senhor'; 'o feito e o não-feito', diz o crente do vedanta, 'não lhe causam dor; o bem e o mal sacode ele de si como um sábio; nenhum ato pode ferir seu reino; bem e mal, a ambos ele superou!': – uma concepção de toda a Índia, portanto; brâmane assim como budista. (Nem a mentalidade indiana nem a cristã consideram esta 'redenção' *alcançável* através da virtude, do aperfeiçoamento moral, por mais que estimem o valor hipnótico da virtude: não nos esqueçamos disso – corresponde simplesmente aos fatos, aliás. Haver permanecido *veraz* neste ponto pode ser visto como o melhor traço de realismo nas três grandes religiões, de resto tão profundamente moralizadas [...] Honremos pois a 'redenção', como aparece nas grandes religiões; em compensação, para nós é um pouco difícil permanecer sérios ante a estima em que o *sono profundo* é tido por esses cansados da vida, demasiado cansados até mesmo para sonhar – sono profundo entendido como ingresso no Brahma, como efetivação da *unio mystica* com Deus” (GM/GM III §17, tradução modificada).

<sup>144</sup> “Ele [o budismo] já deixou para trás – algo que o diferencia profundamente do cristianismo – a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais – ele se acha, usando a minha linguagem *além* de bem e mal [*Jenseits von Gut und Böse*]” (AC/AC §20, tradução modificada).

bastantes diferentes do asceta enfraquecido. O homem nobre é aquele que se coloca além de bem e mal (*Gut und Böse*) porque é capaz de estabelecer um bom e um ruim (*Gut und Schlecht*). Ele é capaz de afirmar “isto é bom e, portanto, quero vê-lo preservado e junto a mim, para meu regozijo e fortalecimento” e, também, que “isto é ruim, pois oblitera o meu crescimento, quero ser preservado disto”. Tendo em vista que, segundo a doutrina nietzschiana, só o nobre é capaz de proporcionar qualquer aperfeiçoamento para a vida e para o homem, o santo representa uma estratégia da vida em preservar-se hoje às custas da sua própria elevação e, portanto, não pode ser considerado o homem superior almejado por Nietzsche.

A interpretação da obra schopenhaueriana nos leva a um caminho diferente daquele que Nietzsche apresenta. Como já argumentamos, a compaixão e o puro sujeito do conhecimento da estética devem ser considerados como essencialmente diferentes da prática ascética. Deixemos de lado os problemas suscitados pela estética e nos centremos na problemática relação entre a moral e a ascese em Schopenhauer.

Conforme nosso ponto de vista, a compaixão não é uma forma de negação do próprio caráter, mas uma expressão de si mesmo, do caráter próprio do compassivo. Com a mesma necessidade que um indivíduo egoísta age egoisticamente, um homem compassivo age compassivamente; a estrutura geral da ação não é mudada em nenhum momento, as ações decorrem da manifestação de uma força interior do caráter (malvada, egoísta ou compassiva) a partir da existência de uma ocasião exterior que se apresenta. Logo, não podemos considerar que a negação da vontade de vida é a experiência máxima da compaixão; ela deve, necessariamente, ser algo outro. Para compreendermos de modo mais abrangente a filosofia schopenhaueriana, devemos levar nossa questão diretamente para a figura do asceta e nos perguntar como a relação entre *ethos* e *pathos* se comporta nesta figura específica.

Estamos diante da seguinte questão: o que é propriamente a negação da vontade de vida (*Verneinung des Willens zum Leben*) descrita por Schopenhauer? Não há dúvida de que a ascese é considerada por Schopenhauer como um caso único e surpreendente da vontade. Em Nietzsche, os ideais ascéticos permeiam as diversas figuras que compõem seu horizonte de debate, mas em Schopenhauer ela é completamente destacada de todo o restante. Nem o filósofo, nem o artista, nem o sacerdote religioso, nem mesmo o cientista são descritos como ascetas. Tal como a compreendemos, a ascese não é uma contemplação estética prolongada. O indivíduo ético, aquele que age moralmente, compassivamente, também não é o asceta. Enquanto toda e qualquer objetivação da vontade, qualquer indivíduo no mundo como

representação, é considerada como completamente determinada pelo seu caráter e seus motivos, e enquanto toda e qualquer ação no mundo é considerada como resultado de uma motivação, a ascese possui características completamente únicas. Ela não é um resultado de motivações convencionais da vontade: não se pode convencer um sujeito a se tornar asceta com discursos, com recompensas ou penalizações, pois estas só poderiam fazer efeito sobre o egoísmo, a maldade ou a compaixão inerentes ao caráter do indivíduo. A negação da vontade também é considerada como um ato propriamente livre da vontade de vida: enquanto todo o mundo e todas as ações do mundo são determinadas, a ascese é absolutamente livre (cf. WWV I/MVR I §53-54 e §68, p. 500).

Todavia, a negação da vontade, embora aparente em um primeiro momento ser um caso absurdo, não pode ser considerada como apenas uma hipótese ou uma possibilidade jamais comprovável. Para Schopenhauer, os ascetas existem de fato, ainda que sejam casos raros. A raridade do fenômeno da santidade pode colocar dúvidas sobre a sua real existência, mas Schopenhauer não cansa de afirmar onde poderíamos encontrar exemplos de verdadeiros santos: na literatura indiana, samanas, saniasis, os pietistas, quietistas, entusiastas pios, São Francisco de Assis, São Bonaventura, Madame Guion, São Felipe, etc. (cf. WWV I/MVR I §68). O método de argumentação empregado aqui é semelhante àquele utilizado para descrever a indubitabilidade da existência de indivíduos verdadeiramente compassivos: consiste em identificar a existência efetiva de ações que não poderiam ser explicadas pelas motivações ordinárias anteriormente descritas (compaixão, egoísmo e maldade). Schopenhauer parte da existência efetiva do asceta para posteriormente encontrar uma teoria que seja capaz de dar conta desta existência única.

Visto que Schopenhauer não considera possível explicar toda a ação compassiva através do egoísmo, admite que existem ações não egoístas. Visto que não considera possível explicar a existência dos santos através de teorias da motivação até então determinadas, admite que existem homens que agem de forma extraordinária, que não são motivados nem pela maldade, nem pelo egoísmo, nem mesmo pela compaixão.

Recordemos: (a) nas ações motivadas pela maldade, o indivíduo age com o interesse primário de prejudicar outro indivíduo, mesmo que isso eventualmente implique em prejuízo próprio. (b) Nas ações motivadas pelo egoísmo, o indivíduo age com o interesse primário de beneficiar a si mesmo, ainda que isso implique prejudicar o outro. (c) Nas ações motivadas pela compaixão, o indivíduo age com o interesse primário de beneficiar o outro, ainda que isso ocasione prejuízo a si mesmo. Mas somente essas formas de explanação da intenção do agente não dão conta de explicar todos os tipos de ação. Além das ações compassivas,

maldozas e egoístas, (d) existiriam ainda ações nas quais os indivíduos agiriam intencionando o prejuízo próprio, sem necessariamente causar benefício alheio. Para Schopenhauer, as ações propriamente ascéticas estão enquadradas neste último caso.

A ascese, ao que indica este ponto de vista, parece corresponder a um certo esforço, movimento em direção a algo, e não a uma simples anulação do querer, o zeramento imediato de toda e qualquer tendência. Mas, se de fato as coisas se passam deste modo, não podemos identificar a negação da vontade como uma vontade nula, tal como fizemos anteriormente. Ser-nos-ia também impróprio afirmar que a negação da vontade é também uma manifestação do mesmo gênero das demais motivações trabalhadas por Schopenhauer. Como promover uma interpretação da negação da vontade sem cometer nenhum destes dois equívocos?

Pode a negação da vontade ser considerada uma tendência da vontade e, enquanto tal, um *pathos*? A seguinte passagem fornece um material interessante para elucidar este problema:

Quando se admite, pelo contrário, a ascese, deve-se adicionar às três motivações do agir humano [*Triebfedern des menschlichen Handelns*] que expus em minha obra sobre o fundamento da moral, e que são: 1) o próprio bem-estar, 2) o mal-estar de outro, 3) o bem-estar do outro, um quarto, a saber: o próprio mal-estar. Faço aqui a observação incidental, só para completar a série sistemática. Em minha memória, na qual a questão do concurso estava ajustada ao espírito da moral filosófica adotada nos países protestantes da Europa, tive que passar em silêncio esta quarta motivação. (WWV II/MVR II, cap. 48, p. 675)<sup>145</sup>

De acordo com a passagem acima, a resposta para a questão precedente deve ser necessariamente afirmativa. A negação da vontade é uma ação do asceta, jamais uma simples inação. A ação do asceta também é movida por um tipo de motivação. Mas, sendo este o caso, porque Schopenhauer enfatiza tanto a especificidade deste acontecimento? Sendo a negação da vontade fruto de uma espécie de motivação, aparentemente poderíamos considerá-la

<sup>145</sup> É interessante notar que Schopenhauer não insere as considerações sobre o asceta em *Sobre o fundamento da moral*. Isso fortalece nossa hipótese de que ele não considera o debate sobre a ascese como um problema propriamente moral. A ascese não é o cume da ética schopenhaueriana, mas é um caso à parte. Por outro lado, ainda em *Sobre o fundamento da moral*, existe uma sutil indicação desse quarto gênero de ações. No M/M §16, p. 133, o egoísmo chega a ser descrito como uma ação que pode ter como objetivo o mal-estar do agente. Essa indicação contraria a definição constantemente reiterada na obra de Schopenhauer de que o egoísmo visa apenas ao próprio bem-estar. Para além da contradição que esta passagem provoca no pensamento de Schopenhauer, ela tem a vantagem de bem esclarecer a relação da ascese com as três motivações do caráter humano. A maldade está em oposição à compaixão, esta constituindo o único móvel genuinamente moral e aquela instituindo-se enquanto um móvel imoral. Analogamente, a ascese está em oposição ao egoísmo e, tal como este, é moralmente indiferente. Insistimos neste ponto, Schopenhauer não descreve a a ascese como uma ação moral, a moralidade se constitui apenas como um meio pelo qual a ascese pode surgir de fato, como fica demonstrado pelas passagens seguintes: “As virtudes morais não são o fim, contudo são um grau para se chegar nele” (WWV II/MVR II, cap. 48, p. 676-677) e “Se as virtudes morais, como demonstrei, nascem do pressentimento da identidade de todos os seres, não em seu fenômeno, senão em sua essência, em sua raiz, a ação virtuosa representa a produção momentânea de um estado que, quando se estabelece definitivamente, constitui a negação da vontade de vida” (WWV II/MVR II, cap. 48, p. 679).



idêntico à qualquer outra forma de motivação relatadas por Schopenhauer. Bastaria que substituíssemos o quadro incompleto de motivações, pelo novo quadro. Seriam as motivações de todo agir humano: (a) o egoísmo; (b) a maldade; (c) a compaixão; e (d) a ascese.

Contudo, se considerarmos de forma tão ordinária a negação da vontade, mal teríamos avançado alguns passos para compreensão da teoria schopenhaueriana e nos defrontaríamos com um grave problema interpretativo. Ora, se defendemos anteriormente que a compaixão é uma motivação (*Triebfedern*) e como tal é apenas a manifestação do caráter do agente, portanto uma afirmação da vontade, como poderia considerar a ascese como uma motivação desta mesma classe? Se ambas forem motivações de mesmo gênero, ambas devem ser classificadas como afirmações da vontade. Mas, como uma afirmação da vontade, poderia ser chamada de negação da vontade?

Tomemos momentaneamente essa interpretação como se fosse verdadeira. Ao transpor essas conclusões ao nosso quadro ilustrativo-matemático, apresenta-se o seguinte resultado:

1. A negação da vontade seria um *pathos* do mesmo gênero de toda e qualquer outra ação, portanto uma grandeza, uma ação motivada;
2. A negação da vontade seria, portanto, uma afirmação da vontade em um sentido diferente das ações que tenham por motivo a compaixão, o egoísmo ou a maldade. Portanto, **negação da vontade > 0**.

Confrontando a interpretação que ora questionamos com a interpretação nietzschiana da ascese, ficaríamos surpresos. Nietzsche teria se enganado ao pressupor que a negação da vontade é uma anulação da vontade e não teria percebido como suas conclusões se alinham com as schopenhauerianas no que diz respeito a este aspecto da negação da vontade. Em ambos, a ascese teria sido, paradoxalmente, interpretada como uma manifestação da vontade, uma afirmação da vontade. Claro que esta sintonia entre as duas teorias seria apenas parcial, pois, como mostramos nos capítulos e seções precedentes, Nietzsche trabalha com uma teoria de fundo muito diferente da schopenhaueriana, tanto no seu caráter cosmológico (vontade de potência não é idêntica à vontade de vida) quanto no seu caráter moral (para Nietzsche, não existiriam caracteres imutáveis ou ações com valor moral intrínseco).

No entanto, esta interpretação não pode estar correta. Estaríamos trabalhando sobre uma hipótese que nos conduz sempre ao absurdo de afirmar que a negação da vontade é, na verdade, uma forma de afirmação da vontade. Nenhuma estrutura de manifestação da vontade mudaria no caso das ações ascéticas e seríamos forçados a afirmar que existe um *ethos* (caráter) do asceta, essencialmente igual ao de qualquer outro indivíduo. As ações do santo

nada mais seriam do que a manifestação do caráter ascético em condições físicas específicas. Em outras palavras, além da contradição terminológica (negação = afirmação), seríamos forçados a negar que a negação da vontade seja um ato verdadeiramente livre. Se a negação da vontade pudesse ser descrita como uma forma de afirmação da vontade, ela estaria despojada de todo caráter misterioso e místico. Ou seja, estaríamos em flagrante contradição com as descrições mais gerais da negação da vontade.

Defendemos aqui uma hipótese diferente. Conforme argumentamos, acreditamos que a ascese não pode ser considerada como uma anulação da vontade e, conseqüentemente, que ela deva ser considerada também como *pathos*. No entanto, mesmo considerando a ascese como uma motivação, não acreditamos que ela possa ser enquadrada no mesmo gênero das demais motivações do agir humano – é necessário que a consideremos como uma motivação *sui generis*.

Podemos melhor esclarecer a especificidade da negação da vontade ao comparar a motivação ascética ao egoísmo. Enquanto no paradigma egoísta o homem age motivado em direção à satisfação própria, o asceta ao agir não visa ao próprio bem-estar; inversamente, o asceta age objetivando o próprio mal-estar. Um sujeito que está em processo de negação da vontade, não procura satisfazer os desejos desta vontade, não age conforme o querer afirmativo da vontade, mas contra o querer afirmativo da vontade. Portanto, o não-querer do qual Schopenhauer nos fala não é um nada de querer, mas um querer negativo, um contra-querer<sup>146</sup>. O ascetismo não é afirmação da vontade, mas é um movimento contrário à afirmação – a negação da vontade. A negação da vontade é, portanto, uma *retro-expressão* da vontade, ou, para usar uma expressão do próprio autor, uma viragem (*Wendung*) da vontade, uma autossupressão (*Selbstaufhebung*) da vontade (cf. WWV I/MVR I §42, §48, §68, *passim*).

Se transpormos essa interpretação em nosso paradigma matemático, ficamos com a seguinte imagem:

1. Em Schopenhauer, a afirmação da vontade pode ser expressa por uma grandeza positiva qualquer diferente de 0, ou seja: **afirmação da vontade > 0**;
2. A contemplação estética, sendo uma suspensão da vontade pelo intelecto emancipado, poderia ser representada pela seguinte formulação: **contemplação**

---

<sup>146</sup> Vale a pena notar que, em Schopenhauer, esta ação da vontade contra si mesma não pode ser chamada de crueldade. A crueldade seria apenas a ação motivada pela maldade na qual a vontade se direciona contra uma *outra* vontade. Uma ação contra si mesmo, por definição, jamais pode ser designada como cruel. Isso já não acontece em Nietzsche. O autor de *Assim falou Zaratustra* afirma que a crueldade para consigo mesmo é mais frequente do que a crueldade contra o outro (cf. JGB/BM §229).

**estética = 0;**

3. A negação da vontade, sendo diferente da contemplação estética e, também diferente da afirmação da vontade, pois se dá enquanto uma manifestação da vontade (*pathos*) na direção contrária a da afirmação, poderia ser representada da seguinte forma: **negação da vontade < 0**.

A afirmação da vontade e a negação da vontade contrapõem-se enquanto motivações opostas, como tendências opostas de manifestação da vontade metafísica. Temos, no entanto, uma grande limitação quando desejamos aprofundar o conhecimento da ascese; uma limitação que nossa ilustração encobre. Somos, enquanto homens ordinários, afirmadores da vontade; e, nesta condição, todo o nosso aparato cognitivo está conformado ao conhecimento, intuitivo ou intelectual, do mundo enquanto afirmação da vontade. Do ponto de vista da afirmação, somente pode-se conhecer positivamente a afirmação. Contudo, enquanto afirmadores e conhecedores da estrutura do mundo enquanto afirmação da vontade – esse é o papel do filósofo –, podemos identificar homens que não se encaixam naquilo que chamamos positivamente de afirmação; ao identificar esses indivíduos, podemos negativamente designar seu estado em oposição ao nosso, chamando-o de negação. Conhecemos o santo não porque observamos a motivação ascética que o permeia, mas enquanto uma estrutura afirmativa que gradativamente se esvai, em uma passagem gradativa entre a afirmação e a negação, que pode culminar na morte ascética do santo.

Embora não tenhamos acesso imediato às motivações dos outros seres humanos ordinários, ou seja, não vemos imediatamente o egoísmo, a compaixão ou a maldade motivar as ações dos outros, podendo no máximo deduzi-las a partir de indícios manifestos no contexto da ação, podemos compreender positivamente o que é cada uma das três motivações ordinárias porque temos acesso imediato a elas em nós mesmos, em nossas próprias ações. O mesmo não acontece com a motivação ascética, pois ela só entra em cena em casos raros e, por mais que ela exista em potência em todo ser humano, este só a observará diretamente se obtiver o conhecimento pleno da essência do mundo e sua vontade decidir livremente pela negação. A ascética não faz sequer parte da estrutura geral do caráter. O caráter humano é constituído, segundo Schopenhauer, pelas três motivações principais (egoísmo, compaixão e maldade), a motivação ascética é completamente diferente do caráter. A negação da vontade não provém do caráter, como a compaixão, a maldade e o egoísmo, ela é, na verdade, a supressão gradual da manifestação do caráter do santo.

Se a manifestação da negação da vontade é um caso extraordinário da vontade, é preciso considerar que a negação mesma já existe enquanto possibilidade da vontade. A

vontade metafísica é absolutamente livre, e, como tal, escolhe negar-se ou afirmar-se. A noção de que a negação da vontade provém da própria vontade e está inserida desde sempre como uma possibilidade sua está presente em diversos momentos da obra de Schopenhauer, como, por exemplo, o seguinte: “a afirmação e a negação, embora contraditórias, emanam de uma mesma vontade, igualmente apta para negar ou para afirmar, o que constitui o único livre arbítrio verdadeiro” (WWV II/MVR II, cap. 48, p. 700). As razões que levam a vontade a afirmar-se são absolutamente insondáveis para o intelecto humano, mas, enquanto um ato livre da vontade, faz com que Schopenhauer, citando o poeta Calderón, afirme: “o delito maior do homem é haver nascido” (cf. WWV II/MVR II, cap. 48, p. 671). Enquanto um ímpeto cego, a vontade lança-se na existência e, através do homem, pode tomar consciência de sua própria condição e decidir pela sua negação, suprimindo o caráter do indivíduo<sup>147</sup>. Ao ocorrer a viragem da vontade, o caráter metafísico do indivíduo já não mais se manifesta, razão pela qual o indivíduo asceta aparentemente adquiriu outro caráter (*ethos*). Isso se explica porque o agir atual do asceta não é compatível com o seu agir anterior.

Que a ascese seja um gênero específico de *pathos* em Schopenhauer, acreditamos que já foi suficientemente debatido, não obstante, ainda nos restaria abordar o seguinte problema: o *pathos* ascético seria, similarmente ao *pathos* da afirmação, fundado em um *ethos*?

Esta é uma pergunta que, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, não podemos responder. Nosso conhecimento, filosófico ou científico, limita-se necessariamente ao mundo tomado enquanto afirmação da vontade, não podemos conhecer as estruturas da negação da vontade senão negativamente. Ao que tudo indica, não é absolutamente necessária a existência de um *ethos* de negação, pois ela é sempre descrita como supressão do caráter do indivíduo na afirmação (do *ethos* afirmativo). No entanto, tendo em vista que Schopenhauer chega a descrever a negação como uma outra existência (cf. WWV II/MVR II, cap. 50, p. 717), ficamos sempre indecisos ao criar um discurso sobre os elementos desta outra existência. Jamais poderemos falar adequadamente desta outra existência, pois ela é absolutamente alheia a todas as nossas formas cognitivas. Tudo aquilo que podemos falar sobre o asceta concerne unicamente aos atos observáveis do asceta, enquanto este promove o seu direcionamento gradativo em direção ao nada, em direção a esta outra existência. Ou seja,

---

<sup>147</sup> Em alguns momentos, Schopenhauer chega a estabelecer um certo finalismo para o mundo como representação. A finalidade da representação seria a tomada de consciência da vontade, única via que tornaria possível a negação da vontade, a redenção (e.g. WWV II/MVR II, cap. 45; P/P, Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver, §172). Esse caráter finalístico da negação da vontade, no entanto, contraria a tônica geral do discurso schopenhaueriano, que recusa determinar qualquer finalidade última do mundo (cf. WWV I/MVR I §29)

enquanto o asceta ainda possui algo de afirmação da vontade<sup>148</sup>, ele pode ser observado, mas assim que ele complete o caminho da negação, assim que ele deixa de possuir aspectos de afirmação, ele deixa de ser alvo possível de qualquer discurso filosófico ou científico.

Resta-nos explicitar qual a relação entre *pathos* e *ethos* na figura do asceta em Schopenhauer e Nietzsche. Neste último, cremos ser bastante a indicação feita anteriormente, ou seja, de que o asceta possui o mesmo *pathos* presente em todas as outras figuras do pensamento nietzschiano. O santo é um conjunto de vontades de potência em luta por mais potência. Nesta luta, o sofrimento e a falta de sentido do sofrimento se tornam um problema para a existência deste homem, pois ele apresenta uma condição doentia de degenerescência. Através da medicação sacerdotal, o santo passa a exercer práticas de automortificação a fim de reduzir ao máximo o sentimento vital, ou seja, entrar em um estado semelhante à hibernação. Trata-se de um enfraquecimento da estrutura. Contudo, a estrutura continua a mesma: uma luta dinâmica de *quanta* de potência por mais potência. Não há qualquer processo de reversão ou anulação da vontade. A prática ascética acontece em meio a processos de ressignificação e de dominação. Embora, em um nível mais alto, a ascese apresente um *pathos* diferente do *pathos* nobre, em um nível mais simples, tratam-se, em ambos os casos, de estruturas de vontade de potência. Não existe nos dois casos um verdadeiro *ethos* que se imponha com necessidade, mas apenas um olhar perspectivo, um *ethos* extraído de um olhar perspectivo sobre um determinado *pathos*.

Em Schopenhauer, por sua vez, *ethos* e *pathos* se relacionam de modo muito distinto. Em primeiro lugar, esses dois conceitos não podem ser entendidos como opostos. Não há qualquer contradição entre o *ethos* e o *pathos* em Schopenhauer. O que é fundamental a ser compreendido é que, na afirmação da vontade, todo *pathos* tem como fundamento essencial um *ethos* que lhe é próprio e determinado. Nenhuma ação humana ordinária, afirmativa da vontade, tem lugar no mundo como representação sem que seja a manifestação de um caráter metafísico (uma Ideia, um *ethos*). No caso dos caracteres humanos, há três motivações fundamentais que qualificam as ações afirmativas: o egoísmo, a maldade e a compaixão. Os caracteres de todos os homens consistem em misturas destas três motivações, distinguindo-se principalmente pela proporção de cada uma das motivações no caráter específico. Somadas a essas três motivações, aparece uma quarta: a motivação ascética. Como toda motivação, ela

---

<sup>148</sup> Não devemos esquecer que o ascetismo é uma atividade, uma motivação que entra em cena no indivíduo, mas que o indivíduo mesmo é objetivação da vontade, ou seja, o indivíduo é um ato afirmativo da vontade. Tudo aquilo que é observável no asceta é aquilo que nele ainda é afirmação. A supressão da afirmação é gradativa. Enquanto a motivação ascética entra em cena, o grau de afirmação da vontade do indivíduo asceta diminui gradativamente, até a completa supressão do indivíduo, ou seja, até que ocorra a morte ascética.

também pode ser entendida como *pathos*, no entanto, devemos compreendê-la como um *pathos sui generis*, pois não pertence à afirmação da vontade, mas à negação. Por tratar-se de um acontecimento absolutamente extraordinário da vontade, o *pathos* ascético é o único *pathos* que talvez não esteja ligado a um *ethos*. A ação do *pathos* ascético é a supressão do *ethos* da afirmação. Em última instância, também em Schopenhauer temos uma espécie de conflito de “afeto sobre afeto”. Contudo, enquanto Nietzsche pensa os afetos como multiplicidade de impulsos que constituem os indivíduos, Schopenhauer, por sua vez, pensa que estes afetos em conflito estão no interior de um indivíduo e fundamentados em estruturas metafísicas fora do campo da multiplicidade.

Tanto Schopenhauer quanto Nietzsche pensam no asceta como uma figura além de bem e mal. A posição do asceta no mundo está para além da moral, seja ela a moral da compaixão, pensada por Schopenhauer, ou a moral de rebanho, criticada por Nietzsche. O projeto filosófico de Schopenhauer não exige que todos os indivíduos humanos tornem-se ascetas, no entanto, elogia muito esta figura e todas as doutrinas filosóficas, míticas ou religiosas que colocam esta figura como centro de debate, tal como o cristianismo<sup>149</sup>, o hinduísmo e o budismo. O projeto filosófico de Nietzsche, por seu turno, é diferente. Para ele, não basta que um indivíduo ou uma cultura estejam além de bem e mal, pois esta também é uma condição possível em uma configuração enfraquecida e tardia. Por isso ele não pode concordar com o elogio ao budismo. O budismo é o resíduo de um povo que não tem forças para criar. O projeto nietzschiano consiste em estimular o fortalecimento de uma cultura nobre e dominante. Os indivíduos nobres estão além de bem e mal também, contudo em uma situação bem diferente daquela do budismo, pois sua afirmação advém da sua condição ascendente e criadora.

---

<sup>149</sup> Muito embora Schopenhauer critique diversos aspectos ligados ao cristianismo – sobretudo a influência que este teria do judaísmo, todo o Antigo Testamento, o conceito de Deus, a postura dos sacerdotes religiosos, etc. – ele acredita que a essência mais pura do cristianismo é precisamente um discurso coerente sobre a compaixão e o ascetismo. Outras religiões como o hinduísmo e o budismo seriam, do ponto de vista de Schopenhauer, mais puras e mais avançadas do que o cristianismo, mas, ainda assim, o núcleo do cristianismo teria algum valor. Visando justamente a esse núcleo puro do cristianismo, Schopenhauer chega a afirmar em uma famosa passagem: “Neste sentido poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem em sua superfície” (P/P, Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver, §163).

## CONCLUSÃO

Ao investigar as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche, cruzamos suas teses cosmológicas e morais com a finalidade de desvendar suas interpretações do fenômeno ascético. Os conceitos de *ethos* e *pathos* foram de grande utilidade para o avanço de nossos trabalhos e, segundo avaliamos, possibilitaram uma análise fértil das particularidades de cada teoria e visualização de algumas de suas peculiaridades. Nossos resultados apontaram para um distanciamento razoável entre Schopenhauer e Nietzsche no que concerne ao conceito de *ethos* e, conseqüentemente, na relação entre o *pathos* e o *ethos*. O *pathos*, seguindo a designação geral de afeto, impulso, vontade, é um elemento central das duas doutrinas. Tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, toda a efetividade (*Wirklichkeit*) é um conjunto imenso de vontades em conflito constante. Tudo o que existe, segundo ambas as cosmologias, é vontade, *pathos*<sup>150</sup>. Porém, o pensamento schopenhaueriano, diferente do nietzschiano,

---

<sup>150</sup> Não obstante, precisamos sempre ter em mente que o exato significado de “vontade” não é absolutamente idêntico em Schopenhauer e em Nietzsche. Embora ambos os conceitos de vontade possam ser identificados com o conceito de *pathos*, existem diferenças cruciais entre ambos. Em Schopenhauer, a vontade é *um* ímpeto cego e direcionado de origem metafísica. A vontade constitui a essência daquilo que existe e atua na representação segundo um direcionamento pré-determinado e atemporal. Ainda segundo a doutrina da vontade de vida, existe um importante antagonismo entre a vontade e o intelecto que permite a existência de atos de pura contemplação. Do ponto de vista mais amplo que podemos adotar na filosofia schopenhaueriana, ou seja, ao tomar a vontade metafísica uma como a essência da totalidade do mundo como representação, compreendemos que ela é uma tendência à vida, uma vontade de vida (*Wille zum Leben*). Ser uma tendência à vida não significa, no entanto, que ela busque em cada um dos seus fenômenos a conservação própria de cada fenômeno específico, mas que, de um ponto de vista amplo, ela sempre tende a manifestar-se gradativamente seguindo uma hierarquia de manifestações metafisicamente determinadas que culmina nos seres orgânicos e, portanto, vivos. Em Nietzsche, por sua vez, a vontade é sempre multiplicidade de impulsos, de pontuações de potência, em luta por mais potência. Mesmo aquilo que popularmente e inadequadamente chamamos de “vontade” não seria mais do que uma ilusão. Pensamos em nossa vontade como um elemento simples responsável pela ação, todavia, diferente da ação. Pensamos na vontade como uma faculdade. Contudo, Nietzsche argumenta que essa “faculdade da vontade” não existe. Não podemos separar a ação daquilo ou daquele que executa a ação. Nós somos, segundo este ponto de vista, uma multiplicidade de impulsos. Não há nenhum direcionamento metafisicamente determinado nesta luta que permita identificar alguma “unidade da vontade”. A unidade que configura um indivíduo seria apenas a conglomeração temporária dos impulsos. Esta conglomeração, todavia, é sempre um conjunto formado por relações de dominação entre os impulsos, jamais um cessamento da luta. O indivíduo é sempre o conjunto dinâmico de afetos dominando e resistindo uns aos outros. Em Nietzsche, o mundo se configura na luta de vontades que dominam e resistem umas às outras. Seja no fenômeno mais complexo ou no fenômeno menos complexo, toda a efetividade é, para Nietzsche, vontade de potência (*Wille zur Macht*).

estabelece a existência de um outro lado do mundo que não concerne à efetividade: trata-se do campo da realidade (*Realität*). A realidade é o componente propriamente metafísico da doutrina schopenhaueriana e, enquanto tal, não pode ser entendido como *pathos*. Muito pelo contrário, a metafísica está repleta daquilo que podemos identificar pelo conceito de *ethos*.

Na metafísica, encontramos a teoria das Ideias de Schopenhauer. As Ideias são consideradas pelo filósofo da vontade de vida como os arquétipos imateriais dos objetos e das forças do mundo tomado como representação, são aquilo que constitui as essências íntimas de todo acontecimento da representação, seja ele um fenômeno físico ou um fenômeno moral. Nas Ideias, especificamente na doutrina dos caracteres humanos, encontramos o *ethos* schopenhaueriano. Somos e agimos de acordo com uma essência atemporal e imaterial que nos determina. Essa essência é aquilo que chamamos de caráter e é idêntico àquilo que entendemos como *ethos*: é uma instância fixa que constitui o fundamento do agir ético do ser humano.

De acordo com a doutrina de Schopenhauer, no mundo tomado como afirmação da vontade, todo agir humano é explicado em referência às suas motivações internas, que, por sua vez, faz referência ao caráter daquele que age. Na afirmação da vontade são três os elementos componentes dos caracteres humanos: a compaixão, a maldade e o egoísmo. Todo o agir humano afirmativo, portanto todo o *pathos* ordinário, tem origem na predominância de alguma dessas motivações. Essas motivações estão, no entanto, firmemente fundamentadas pelo caráter (*ethos*). Ninguém pode agir, afirmando a vontade, de modo diferente daquilo que é em essência, do modo que seu caráter exige que constitua a sua ação. Todo *pathos* (agir concreto do ser humano), neste sentido, tem como fundamento necessário, na afirmação da vontade, um *ethos* (caráter metafísico do ser humano).

Essa regra comporta uma única exceção: o *pathos* do asceta. Como vimos, de acordo com a teoria de Schopenhauer, o asceta é um caso extraordinário da vontade. Ele não deve ser compreendido a partir dos mesmos elementos que nos explicam o comportamento dos demais homens. Todavia, mesmo assim, não se pode compreender o asceta como um homem desprovido de qualquer motivação, de qualquer *pathos*. Pelo contrário, ele é permeado por uma espécie única de *pathos*. Este não motiva a ação conforme a afirmação da vontade, mas, pelo contrário, direciona o indivíduo asceta a negar livremente essa vontade, a suprimir completamente a manifestação do caráter próprio do indivíduo.

Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer, não estabelece qualquer “outro lado do mundo” pelo qual pudéssemos identificar a existência de um *ethos*. Não há qualquer âmbito metafísico em sua filosofia e, portanto, nenhum elemento que possa fundamentar a ação que



não seja a própria ação. Para Nietzsche, não existe factualmente nenhum *ethos*. Este só pode ser compreendido como uma ilusão perspectiva, quando acreditamos que um determinado *pathos* possui alguma instância permanente ou é ele mesmo permanente. Todo o âmbito moral é entendido por Nietzsche como fruto da luta de impulsos e, portanto, não tem qualquer fundamento além da própria luta. Trata-se de destituir o caráter metafísico da moral e compreendê-la como invenção humana sem quaisquer determinações que não provenham da efetividade. Certamente, a moral não é uma invenção consciente, mas, tampouco se refere a algum fundamento. Estabelecemos valores morais de acordo com aquilo que nós somos, contudo, aquilo que nós somos não é essência alguma. Somos, isto sim, processos de potência. Somos um vir-a-ser que valora o vir-a-ser.

O que interessa a Nietzsche é conduzir a filosofia ao debate na efetividade, no vir-a-ser. Nietzsche pensa a filosofia como um instrumento de atuação: a filosofia também como um *pathos*. Não há para ele, tal como para seu predecessor, nenhuma relação antagônica entre vontade e intelecto, pois o próprio intelecto, e tudo que a ele concerne, é também um processo de luta de afetos, é também *pathos*. Não há qualquer antagonismo de gêneros ou essência, mas sempre um antagonismo de vontades de potência. Todos os pensamentos racionais ou conscientes são parte deste processo afetivo; e, momentos como a pura contemplação destituída de vontade de Schopenhauer não são senão uma ilusão, uma explosão de afetos que estimulam ou entorpecem a sensibilidade. Em todo caso, há sempre em todas as atividades, orgânicas ou inorgânicas, intelectuais ou instintivas, individuais ou culturais, conflitos de *quanta* de potência criando estruturas de dominação e resistência. A filosofia pode, neste contexto, servir como um instrumento de luta. No entanto, mesmo que assim afirme, a filosofia jamais é neutra ou puramente contemplativa, ela sempre é reflexo e inflexão da e sobre a efetividade. Seja como instrumento de dominação, resistência ou conservação, todo pensamento é sempre um agir e interagir no vir-a-ser.

Neste contexto, Nietzsche se questiona sobre o valor das perspectivas estabelecidas pelos filósofos, dentre eles Schopenhauer. Que significado pode ter o fato de uma configuração de impulsos (o filósofo) postular a existência de um outro mundo diferente e oposto ao vir-a-ser, diferente, portanto, de tudo aquilo que ele mesmo é? Inventar uma outra existência para além da existência efetiva é para Nietzsche um sintoma de que aquele indivíduo, aquela configuração de impulsos, encontra-se em um estado de *décadence*. Uma filosofia que valore contra o mundo do vir-a-ser, negando a sua realidade, tachando-o de ilusão, estabelecendo procedimentos de negação deste mundo, é fruto de uma configuração de impulsos enfraquecida, de uma configuração de impulsos em processo de desestruturação

fisiológica, perda de *quantum* de potência e hierarquia. Trata-se de uma filosofia que não possui mais força o suficiente para criar novos valores a partir de si mesma, de se auto-superar.

Se contemplarmos as teorias desses dois filósofos lado a lado, com especial olhar para a passagem das formulações cosmológicas às psicológico-morais, encontraremos uma curiosa inversão. A cosmologia schopenhaueriana, em seu nível mais fundamental, é mais repleta de elementos do que a nietzschiana, justamente porque afirma a diferença qualitativa entre as vontades. Contudo, nas considerações psicológico-morais, a situação é outra: a doutrina de Nietzsche é mais indeterminada e plural do que a schopenhaueriana. Schopenhauer nos apresenta uma cosmologia estanciada por diversos gêneros de elementos básicos, sobretudo a vontade metafísica, a matéria e as Ideias. Especificamente em relação às Ideias, Schopenhauer estabelece ainda mais divisões: todas as Ideias são classificadas de acordo com três gêneros de seres – o inorgânico, o vegetal e o animal –, separados de acordo com a espécie de causalidade que lhe é característica – causa no sentido estrito, excitação ou motivação –. Cada um dos três gêneros de Ideias é povoado por um sem-número de Ideias específicas e todas elas são classificadas segundo uma determinada hierarquia metafisicamente determinada: na base da pirâmide dos seres estão as espécies de forças do reino inorgânico, passando para os seres do reino vegetal e depois aos seres animais, sempre obedecendo uma rigorosa classificação pré-estabelecida. Esta classificação, por seu turno, é ordenada de acordo com o grau de complexidade e individualidade das Ideias. O ser humano estaria no topo da pirâmide dos seres porque seria o ser mais complexo e individualizado. No entanto, embora a posição na escala dos seres seja dada por critérios quantitativos, a diferença fundamental entre as Ideias, aquilo que faz com que seja necessária a existência de múltiplas Ideias, é um critério qualitativo: as forças inorgânicas e as espécies orgânicas jamais podem ser explicadas completamente umas pelas outras ou por distinções quantitativas, é necessário sempre preservar a individualidade qualitativa de cada espécie ou força. As Ideias atuam na matéria, fornecendo à matéria qualidades.

Em Nietzsche, encontramos outro cenário: toda a sua cosmologia está fundamentada em uma doutrina que afirma a diferença apenas quantitativamente. Os acontecimentos da efetividade são traduzidos em termos de grau de hierarquização e *quantum* de potência. A luta resultante do choque das massas de potência cria novas configurações de potência que, por sua vez, são traduzidas e interpretadas qualitativamente. Contudo, note-se, toda a diferença qualitativa não seria mais que uma ilusão e teria seu fundamento na diferença quantitativa.

Todas as estruturas dos seres orgânicos ou inorgânicos teriam sua explanação a partir da luta e das estratégias de dominação e resistência surgidas na luta. Para Nietzsche, não é necessário pressupor qualquer plano metafisicamente determinado para explicar a complexidade dos seres orgânicos ou a individualidade dos seres em geral, elas são sempre fruto da luta. Mesmo os órgãos dos seres vivos são parte deste conflito universal. Cada órgão luta contra os demais por dominação e, neste processo, alguns órgãos dominam outros, fazendo deles sua função. Em última instância, os processos de dominação oriundos da luta interna do organismo é o que permite a este organismo manter-se. Não é preciso que um determinado órgão esteja, por assim dizer, predisposto a servir outro, mas o seu papel na totalidade do organismo é definido na luta. Mesmo os indivíduos não seriam mais do que o resultado de uma luta constante por mais potência. Todos os acontecimentos de sua cosmologia são sempre deduzidos da luta criadora de vontades de potência. Todos os diversos *quanta* de potência estão em um contínuo e mutante jogo de dominação e resistência originado e mantido pela tendência por mais potência.

Assim, ao pensarmos nas cosmologias de Schopenhauer e Nietzsche, encaramos um cenário que pode visto da seguinte forma: a cosmologia schopenhaueriana estabelece uma grande série de elementos irreduzíveis entre si, qualitativamente determinados. Não obstante, em Nietzsche, não encontramos tantos elementos básicos. Todos os elementos constitutivos da cosmologia nietzschiana são, em última análise, interpretados à luz de um só conceito articulador: a vontade de potência. Assim, se pensarmos apenas na quantidade de elementos básicos das teorias, encontraremos, no âmbito cosmológico, uma complexidade muito maior na doutrina da vontade de vida do que na doutrina da vontade de potência.

Por outro lado, quando passamos para o domínio moral, encontramos uma situação bem diferente. Aqui a teoria schopenhaueriana é muito mais determinada do que a de Nietzsche. Schopenhauer reduz toda a pluralidade de ações humanas a apenas quatro motivações básicas: a compaixão, o egoísmo, a maldade e o ascetismo. É claro que esta quadripartição comporta diferenças quantitativas entre as motivações morais. O agir humano não é explicitado pela existência ou ausência de cada uma das motivações básicas no caráter de um indivíduo, mas pela proporção de cada uma no fundamento do agir, no caráter do ser humano em questão. O caráter de todo ser humano é composto pelas três motivações ordinárias – o egoísmo, a maldade e a compaixão –, mas em proporções infinitamente diferentes em cada homem. E o modo como cada ação entra em cena depende de uma complexa interação entre o caráter e a ocasião concreta que se apresenta ao sujeito da ação. Estas proporções fornecem, portanto, um elemento quantitativo importante para se considerar

na ética schopenhaueriana. Todavia, deve-se observar que toda diferença quantitativa em Schopenhauer existe apenas em função de uma diferença mais importante, a diferença qualitativa. Trata-se de afirmar a existência de proporções (quantidades) de cada uma de três motivações básicas nos caracteres humanos, mas também que estas motivações são, desde o princípio, qualitativamente diferentes entre si.

Para Nietzsche, ao contrário, esse estrato mais elevado é repleto de sutilezas que tornam suas considerações sobre a moral mais complexas ainda. Ao retirar o fundamento metafísico da moral, a interpretação dos acontecimentos morais se dá por critérios muito diferentes dos schopenhauerianos, muito mais plurais. Existe um número mais amplo de figuras e ambientes a serem considerados para compreensão mais profunda dos fenômenos morais. Nietzsche não apenas estabelece uma filosofia moral perspectivista, mas também recusa-se a dar a ela um encerramento, mesmo do interior de sua própria perspectiva. Toda valoração moral é fruto de uma configuração de potências em luta e, em si mesma, não pode ser universalizada. Não existe “a” moral em Nietzsche, senão uma complexa interação entre diversas valorações morais que também entre si entram em conflito e também entre si podem estabelecer hierarquias. A filosofia nietzschiana é, neste contexto, sempre um projeto de pesquisa e interpretação, não apenas pessoal, mas também para as gerações futuras. Este projeto não pretende ter, em algum lugar do tempo, um término. Ou seja, a investigação moral de Nietzsche não procura atingir uma doutrina que abarque todas as perspectivas possíveis e julgue-as verdadeiras ou falsas. O projeto, pelo contrário, é uma forma de interferência na efetividade e, na medida em que avança, abre novas perspectivas, constrói uma nova efetividade.

Poder-se-ia, obviamente, objetar que toda a moral nietzschiana está construída sobre dois tipos fundamentais de valoração – a moral de senhores e a moral de escravos – e, portanto, que ela é mais determinada do que a schopenhaueriana, baseada em quatro gêneros de motivações centrais. Este ponto de vista, no entanto, deixa de notar que em Schopenhauer, as motivações constituem o núcleo essencial da moral, mas este não é o papel das duas formas básicas de valorar em Nietzsche. A moral de senhores e a moral de escravos não são essências do valorar moral. Também não estão em um “caráter” como no caso da doutrina schopenhaueriana. Estas duas formas de valorar são, isto sim, relacionais e momentos do conflito entre as vontades de potência, seja no interior de um homem, seja no interior de uma cultura. Sendo assim, por mais que existam apenas duas valorações básicas, as combinações possíveis entre as duas valorações e os resultados dos seus confrontos, são absolutamente imprevisíveis e incontáveis. As duas valorações básicas não são, tal como em Schopenhauer,

essências da moralidade, mas são já elas sintomas do conflito dos impulsos e afetos por potência. O quadro desenhado por Schopenhauer é mais simples porque podemos simplesmente traçar uma linha reta entre a ação efetiva e a intenção do agente. Ou a ação foi motivada pelo egoísmo, ou foi motivada pela compaixão, ou foi motivada pela maldade, ou, ainda, possui uma motivação ascética. Porém, em Nietzsche, os caminhos, desvios, dominações, resistências e resultados das valorações morais são muitíssimo mais complexos do que os pensados por Schopenhauer, pintando um quadro de relações que se infiltram inseparavelmente nos panoramas cultural, estético, científico ou filosófico.

Por fim, é preciso que se considere que o caminho de investigação da relação entre Schopenhauer e Nietzsche é farto e não foi esgotado com este trabalho. Seus temas cruzam-se e são repletos de questões que não foram completamente abordadas na presente pesquisa. Investigamos somente uma das facetas dos pensamentos desses autores. Mesmo no que diz respeito a nosso tema específico, escolhemos um caminho de investigação que necessariamente teve que deixar de lado um sem-número de conceitos, teses e hipóteses interessantes. Tampouco acreditamos que nossos conceitos-chaves de *ethos* e *pathos* possam exaurir os aspectos das duas teorias. Eles são usados neste trabalho estrategicamente para possibilitar a visão de um determinado tema dessa relação filosófica. Entretanto, quando passamos para outros temas, esses conceitos-chaves não são suficientes para interpretar completamente o pensamento dos autores. Por exemplo, note-se a ineficiência de ambos os conceitos para descrever a contemplação estética descrita por Schopenhauer: a contemplação estética não é nem a afirmação do caráter (*ethos*), já que é destituída de vontade, nem um movimento de negação deste caráter, já que não possui o *pathos* ascético, nem qualquer outro gênero de ação motivada, já que é destituída de vontade. Portanto, ela não pode ser descrita nem através do conceito de *ethos*, nem através do conceito de *pathos*.

Parece-nos que, ainda que existam diversas pesquisas sobre a relação recíproca entre os dois autores, este ainda é um terreno do qual foi investigada somente uma ínfima parte. Mesmo no que diz respeito ao período e temas gerais investigados neste trabalho, existem diversos problemas específicos que nós apenas citamos ou sugerimos, mas que podem ser ricos objetos de novos trabalhos de pesquisa. Por exemplo: centralizamos nossas preocupações na interpretação do ascetismo, um dos pontos culminantes do pensamento dos dois filósofos alemães, mas existe, correlatamente ao negador da vontade e/ou vida, um outro ponto culminante da doutrina de ambos – o afirmador. Como se sabe, existe em Nietzsche a proposta de uma afirmação da vida que é debatida por diversos elementos de seu pensamento

do terceiro período que não abordamos direta e exaustivamente nesse trabalho, tais como: o *Übermensch*, a transvaloração de todos os valores, o eterno retorno do mesmo e o *amor fati*. Não pudemos fazer a abordagem completa desses conceitos por conta da necessidade de restringir nosso campo de pesquisa somente ao ascetismo. Sem o debate completo acerca da figura do afirmador, tais conceitos jamais seriam abordados adequadamente em nosso trabalho. É, também, muito interessante notar que, não só Nietzsche, mas também Schopenhauer, despense muita atenção no trato da figura do afirmador, desde os graus mais ordinários até os pontos extremos da afirmação. Sobretudo no que diz respeito a Schopenhauer, este é um caso que parece ser frequentemente esquecido. A partir do momento em que a vontade toma consciência de si, ela escolhe livremente entre a negação e a afirmação. Não há nada que obrigue o asceta a ser necessariamente asceta, de modo que é possível a existência de um afirmador da vontade de vida consciente da essência da vontade. Teríamos, portanto, três figuras gerais de homem na filosofia schopenhaueriana: o afirmador ordinário (sem consciência plena da essência do mundo), o negador consciente da essência da vida e da vontade e o afirmador consciente, igualmente sabedor da essência do mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1 Bibliografia primária

NIETZSCHE, Friedrich, W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de M. I. V. de Andrade e revisão de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002. **(PHG/FT)**

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. **(FW/GC)**

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. **(JBM/BM)**

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de M. da Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. **(Za/ZA)**

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. **(M/A)**

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de P. Sússekind. 4ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. **(CV/CP)**

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. **(GD/CI)**

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. **(EH/EH)**

\_\_\_\_\_. III Consideração intempestiva: Schopenhauer Educador. In: *Escritos sobre Educação*. Tradução, apresentação e notas de N. C. de M. Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. **(SE/Co. Ext III)**

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Tradução de G. M. Acuña. Santafé de Bogotá: Norma, 1992.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Vol. II (1875-1882). Tradução de J. L. Vermal y J. B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV (1885-1889). Tradução de J. L. Vermal y J. B. Llinares. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. **(GM/GM)**

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. **(MAI/HHI)**

\_\_\_\_\_. *O anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. **(AC/AC)**

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner: um problema para os músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. **(WA/CW e NW/NW)**

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. **(GT/NT)**

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução de R. R. Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. 8 vol. Berlim: Walter de Gruyter, 2003. **(KSB)**

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke Historisch-kritische Ausgabe*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. 15 vol. Berlim: Walter de Gruyter, 1994. **(KSA)**

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de F. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007. **(WL/VM)**

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de escrever*. Organização, tradução, prefácio e notas de P. Süsskind. Porto Alegre: L&PM, 2009. **(P/P)**, Sobre a erudição e os eruditos; Pensar por si mesmo; Sobre a escrita e o estilo; Sobre a leitura e os livros; Sobre a linguagem e as palavras)

\_\_\_\_\_. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos, 1998. **(SG/PR)**

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Paderborn: Voltmedia, 2006.

\_\_\_\_\_. El mundo como voluntad y representación, tomo II. In: *Obras – tomo segundo*. Buenos Aires: El Ateneo, 1950. **(WWV II/MVR II)**

\_\_\_\_\_. *Escritos inéditos de juventud: Sentencias y aforismos II*. Seleção, prólogo de R. R. Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999. **(HN/MP)**

\_\_\_\_\_. *Fragments para a história da filosofia*. Tradução de M. L. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003. **(P/P)**, Fragmentos para a história da filosofia)

\_\_\_\_\_. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tradução, introdução e notas de P. L. de Santa María. 2ª ed. Madrid: Siglo veintiuno, 2002. **(E/E e F/L)**



\_\_\_\_\_. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de J. Barboza, revisão técnica e da tradução de M. L. Cacciola e introdução de M. Gueroult. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. (WWV I/MVR I e KK/CK)

\_\_\_\_\_. *Parerga e Paralipomena (Capítulos V, VIII, XII, XIV)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores; P/P, Acerca da Ética; Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo; Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver)

\_\_\_\_\_. *Parerga and Paralipomena*. Volume I e II. Tradução para o inglês de E. F. J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução, textos introdutórios e notas M. L. Cacciola e M. Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (P/P, Sobre a filosofia universitária)

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução de F. C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010. (P/P, Sobre a filosofia e seu método; Sobre lógica e dialética; Pensamentos acerca do intelecto em geral e em todas as suas relações; Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno; Algumas palavras sobre o panteísmo; Sobre filosofia e ciência da natureza; Sobre a teoria das cores)

\_\_\_\_\_. *Sobre a visão e as cores*. Tradução de E. J. Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003. (SF/VC)

\_\_\_\_\_. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de M. de Unamuno. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1947. (N/N)

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de M. L. Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (M/M)

\_\_\_\_\_. *Zürcher Ausgabe Werke in zehn Bänden*. Zürich: Diogenes, 1977. (SW)

## 2 Bibliografia secundária

### 2.1 Comentadores de Schopenhauer e Nietzsche

AZEREDO, Vânia D. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUI, 2003.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 1997. (Coleção logos)

\_\_\_\_\_. *O eterno retorno do mesmo de Nietzsche na estética de Schopenhauer*. Discurso, São Paulo, nº 28, pp. 145-158, 1997.

BASSOLI, Selma Aparecida. A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, 1º semestre/2010, vol. 1, nº 1, p. 6-18.

\_\_\_\_\_. O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Unicamp, 2005.

BRANDÃO, Eduardo. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, 2002.

BRUM, José T. *O pessimismo e suas vontades: Nietzsche e Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria L. O conceito de interesse. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, nº 5, p. 5-15, 1999.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CARTWRIGHT, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland/Toronto/Oxford: The Scarecrow Press, Inc: 2005.

COPLESTON, F. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Tradução de E. Pinheiro. 3ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979.

DIAS, Rosa. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

DOLSON, Grace N. The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche. *The Philosophical Review*, vol. 10, nº 3, p. 241-250, 1901. (Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2176260?origin=JSTOR-pdf>, acessado em 30/07/2010)

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In *Microfísica do poder*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FREZZATTI, Wilson. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006a.

\_\_\_\_\_. A psicologia de Nietzsche: Afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença. In: SOUZA, E. C. (org.); CRAIA, E. (org.). *Ressonâncias filosóficas: entre o pensamento e ação*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001.

ITAPARICA, André L. M. Schopenhauer, Nietzsche e o ponto de vista do ideal. In: SALLES, J. C. (org.). *Schopenhauer & o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução de L. M. E. Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes 2007.

\_\_\_\_\_. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de E. F. Alvez. Petrópolis: Vozes, 2005.

LOPES, Rogério A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da UFMG, 2008.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

MOREIRA, Fernando. Schopenhauer entre Locke e Berkeley. *Argumentos – revista de filosofia*, Fortaleza, ano 2, nº 3, jan./jul. 2010.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação de Scarlett Marton e tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Tradução de S. Marton. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, nº 6, p. 11-30, 1999.

ONATE, Alberto M. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

PASCHOAL, A. E.(org.); FREZZATTI, W (org.). *120 anos de “Para a Genealogia da Moral”*. Ijuí: Unijuí, 2008.

PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2003.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2009.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Traducción G. Muñoz-Alonso. Barcelona: Anthropos, 1989.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SALVIANO, Jarlee Oliveira. *Labirintos do Nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, 2007.

\_\_\_\_\_. *O niilismo de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, 2001.

SANTOS, Katia C. da S. Os graus de negação da Vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, 2º semestre/2010, vol. 1, nº 2, p. 33-47.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Tradução de F. Ayala. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

WEISSMANN, Karl. *A vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

## 2.2 Outras obras consultadas

BACON, Francis. *Novum organum*. Tradução de J. A. R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores)

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

FREIRE, Marcelino (org.). *Os cem menores contos brasileiros do século*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004. (Coleção 5 minutinhos)

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KEROUAC, Jack. *On the road: Pé na estrada*. Tradução, introdução e posfácio de E. Bueno. Porto Alegre: L&PM, 2007.

LANGE, F. A. *Historia del materialismo*. Tradução de D. V. Colorado. 2 volumes. Madrid: Daniel Jorro, 1903.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

NERUDA, Pablo. *Livro das perguntas*. Tradução de O. Savary. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. Sobre a diferença entre *éthos* com *epsilon* e *éthos* com *eta*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 32(2), 2009, p. 9-44.

WINCKELMANN. *Reflexões sobre a arte antiga*. Estudo introdutório de G. A. Bornheim e tradução de H. Caro e L. Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.