

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FERNANDO DE SÁ MOREIRA

**DO CARÁTER DO MUNDO AO HOMEM ENQUANTO CARÁTER:
UMA INVESTIGAÇÃO DAS DOCTRINAS DE IDENTIDADE PESSOAL EM SCHOPENHAUER
E NIETZSCHE**

**CURITIBA
2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FERNANDO DE SÁ MOREIRA

**DO CARÁTER DO MUNDO AO HOMEM ENQUANTO CARÁTER
UMA INVESTIGAÇÃO DAS DOCTRINAS DE IDENTIDADE PESSOAL EM
SCHOPENHAUER E NIETZSCHE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Horacio Luján Martínez
Coorientação: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)

**CURITIBA
2015**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

M838d
2015

Moreira, Fernando de Sá
Do caráter do mundo ao homem enquanto caráter : uma investigação das doutrinas de identidade pessoal em Schopenhauer e Nietzsche / Fernando de Sá Moreira ; orientação, Horácio Luján Martínez ; coorientação, Antonio Edmilson Paschoal. – 2015.
278 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.

Bibliografia: f. [267] - 278

1. Caráter. 2. Identidade. 3. Egoísmo. 4. Altruísmo. 5. Filosofia. I. Martínez, Horacio L. (Horacio Luján). II. Paschoal, Antonio Edmilson. III. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título

CDD 20. ed. – 100



PUCPR
GRUPO MARISTA

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 07
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Fernando de Sá Moreira

Aos sete dias do mês de dezembro de dois mil e quinze, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Fernando de Sá Moreira** intitulada: DO CARÁTER DO MUNDO AO HOMEM ENQUANTO CARÁTER: UMA INVESTIGAÇÃO DAS DOUTRINAS DE IDENTIDADE PESSOAL EM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Horacio Luján Martínez, Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Antonio Edmilson Paschoal, Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. e Dr. Vilmar Debona. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Horacio Luján Martínez, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERIU ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 35 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Horacio Luján Martínez – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal – UFPR			10,0
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. – UNIOESTE			10,0
Prof. Dr. Vilmar Debona – UFRRJ			10,0
MÉDIA FINAL	10,0	CONCEITO	A

CIENTE -

Prof. Dr. Ericson Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

a Mari

AGRADECIMENTOS

Se este trabalho foi possível, é devido às seguintes pessoas e instituições, às quais expressei os meus mais sinceros e profundos agradecimentos:

A Luiza e Mariele, pois me ajudaram a conduzir a vida, além desta pesquisa e também para além dela.

Ao professor Marco Brusotti pelo acolhimento em Berlim junto à TU Berlin, pelas contribuições a esta pesquisa e pelas conversas no “*cozy*” *Café* da *Staatsbibliothek*.

Aos professores Edmilson Paschoal, Horacio Martínez, Eduardo Fonseca, Vilmar Debona e Wilson Frezzatti por aceitarem participar da avaliação deste trabalho, pelos conselhos, críticas e, sobretudo, pela amizade. À professora Vânia de Azeredo que já em sua participação em minha banca de mestrado fez brotar algumas sementes que resultaram neste estudo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento durante a realização de meu estágio-sanduíche na Alemanha.

A todos os envolvidos nos programas de pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da PUCPR, da UFPR e da UNIOESTE, pois estiveram presentes direta ou indiretamente em minha formação. Em especial, aos colegas do Núcleo de Estudos Nietzscheanos da UFPR, do Grupo de Estudos "*Trieb*" da PUCPR e do Grupo de Estudos Independente da Língua alemã.

A todos os inesquecíveis amigos alemães e não tão alemães, em especial Diana, Isabelle, Luis, July, Mourad, Giuseppe, Alejandro, Luiza, Maya, Christian, Stephan, Johanna, India, Emmi, Silvia e Kerstin.

Aos grandes amigos Rodrigo Gonzatto e Sara Campagnaro.

Ao maravilhoso, prestativo e hospitaleiro casal Mirjam e Gunter.

E, claro, à sempre alegre Antônia.

*desastre de uma ideia
só o durante dura
aquilo que o dia adiante adia*

*estranhas formas assume a vida
quando eu como tudo que me convida
e coisa alguma me sacia*

*formas estranhas assume a fome
quando o dia é desordem
e meu sonho dorme*

*fome da china fome da índia
fome que ainda não tomou cor
essa fúria que quer
seja lá o que flor*

Paulo Leminski

RESUMO

O presente estudo investiga um debate filosófico e, mais especificamente, o debate entre os filósofos Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche em torno do conceito de “caráter” (*Charakter*) ou “si-mesmo” (*Selbst*). O propósito central do trabalho consiste em evidenciar que o conflito filosófico em torno do tema da identidade pessoal é fundamental para a boa compreensão das teorias dos pensadores alemães. A tese é dividida em quatro capítulos. O primeiro trata da concepção de filosofia metafísica e antimetafísica. Schopenhauer desenvolve um pensar notadamente metafísico, ao passo que Nietzsche combate esse tipo de produção filosófica. Trata-se de elucidar como mais especificamente ambos os projetos se confrontam nesse ponto. O segundo capítulo discute os laços dos conceitos de vontade com a vida. Os dois aspectos mais marcantes nesse capítulo são: a defesa do ponto de vista de que a vontade de vida (*Wille zum Leben*) precisa ser compreendida de modo mais amplo do que um mero princípio de autoconservação; e a defesa da hipótese de que a exposição do conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*) na obra publicada de Nietzsche surge factualmente do confronto com o conceito de vontade de vida. O terceiro capítulo examina o problema da identidade em ambos os pensadores. Ele se baseia na hipótese de que o caráter (em Schopenhauer) e o si-mesmo (em Nietzsche), embora distintos entre si, assumem funções equivalentes nas respectivas doutrinas. A última parte da tese apresenta a inserção da temática do caráter no pensamento e debate moral dos dois filósofos. A questão central é a superação da dicotomia “egoísmo e altruísmo” em ambos os autores e também no conflito entre eles. Para que ela seja superada, as doutrinas de identidade pessoal desempenham um importante papel.

Palavras-chave: Caráter, Si-mesmo, Identidade, Egoísmo, Altruísmo

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie untersucht eine philosophische Debatte, und zwar die Debatte um den Begriff Charakter oder Selbst bei den Philosophen Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche. Der Hauptzweck dieser Arbeit besteht darin, hervorzuheben, dass die Auseinandersetzung um das Thema persönliche Identität grundlegend ist, um die Theorien beider Philosophen gut zu verstehen. Die Dissertation gliedert sich in vier Kapitel. Das erste Kapitel behandelt die Konzeption von metaphysischer und antimetaphysischer Philosophie. Schopenhauer entwickelt ein auffällig metaphysisches Denken, während Nietzsche solche Art philosophischer Verfassung bekämpft. Es handelt sich um das Beleuchten, wie sich, genauer angesehen, beide Konzeptionen auseinandersetzen. Das zweite Kapitel erörtert die Verbindungen zwischen den Willensbegriffen und dem Leben. Die wichtigsten Aspekte in diesem Kapitel sind: Die Verteidigung des Standpunktes, dem gemäß der Wille zum Leben auf eine umfassendere Weise begriffen werden soll, als ein bloßes Selbsterhaltungsprinzip; Und die Verteidigung der Hypothese, laut der sich die Ausführung des Begriffes Wille zur Macht in Nietzsches veröffentlichtem Werk tatsächlich aus der Auseinandersetzung mit dem Begriff Wille zum Leben ergibt. Das dritte Kapitel basiert auf der Hypothese, dass der Charakter (bei Schopenhauer) und das Selbst (bei Nietzsche), obwohl sie sich voneinander unterscheiden, gleichbedeutende Funktionen in den jeweiligen Willenslehren übernehmen. Der letzte Teil dieser Dissertation präsentiert das Einfügen der Charakterauffassungen in den moralischen Gedanken und in die Debatte bei den zwei Philosophen. Der Schwerpunkt ist die Überwindung von der Dichotomie „Egoismus und Altruismus“ bei beiden Autoren und auch bei der Auseinandersetzung zwischen ihnen. Damit diese überwunden wird, spielen die Identitätslehren eine wichtige Rolle.

Schlüsselwörter: Charakter, Selbst, Identität, Selbstsucht (Egoismus), Selbstlosigkeit (Altruismus)

ABSTRACT

The current study investigates a philosophical debate, and closely, the debate between philosophers Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche around the concepts of “character” (*Charakter*) or “self” (*Selbst*). The main concern of this work is to shed light on the philosophical conflict regarding the theme of personal identity being fundamental to a well understanding of the theories of German thinkers. The thesis is divided into four chapters. The first one depicts the concept of metaphysic and anti-metaphysic philosophy. Schopenhauer develops a thought notably metaphysical, while Nietzsche opposes such philosophical production. Clarifying how both projects oppose one another on this matter is its main concern. The second chapter revolves around the connections found between the concepts of will and life. The two most prominent aspects of this chapter are: the support for a point of view which claims the will to life (*Wille zum Leben*) must be understood within a wider notion, beyond the mere self-preservation principle; also, the support given to the hypothesis which views the passage concerning will to power (*Wille zur Macht*) in the published work of Nietzsche as rising factually from the confrontation against the concept of will to live. The third chapter examines the issue of identity in both thinkers. It is based on the hypothesis that the character (in Schopenhauer) and self (in Nietzsche), although oppositional at first, will admit equivalent functions in the aforementioned doctrines. The final stage of the thesis is concerned with how the theme of character was introduced into the moral debate of the two philosophers. The main issue raised from it is to show how both thinkers overcame the dichotomy “selfishness and altruism” and the related conflict between them. In order to make it happen, the doctrines of personal identity play a major role.

Keywords: Character, Self, Identity, Selfishness, Altruism

LISTA DE SIGLAS E OBSERVAÇÕES SOBRE AS CITAÇÕES E TRADUÇÕES

Para os textos de Schopenhauer, adoto com acréscimos a convenção estabelecida pela *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* (periódico da Sociedade Schopenhauer do Brasil, seção brasileira da *Schopenhauer-Gesellschaft*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BVS/CS – *Briefwechsel* (Correspondência de Schopenhauer)

Zürcher – *Zürcher Ausgabe: Werke in zehn Bänden* (Edição de Zurique das obras de Schopenhauer)

Vale observar que a *Zürcher Ausgabe* segue a edição histórico-crítica de Arthur Hübscher (3ª impressão, Wiesbaden: Brockhaus, 1972). Nas citações, o número arábico indica o aforismo, parágrafo ou seção conforme numeração apresentada pelo próprio autor; P indica o prólogo ou prefácio; no caso de WWV/MVR, o número romano denuncia o tomo (I ou II); no caso de P/P, segue-se à sigla o nome do opúsculo e, quando necessário, o número do capítulo, aforismo ou seção; no caso de N/N, segue-se à sigla o nome do capítulo; o volume e o nome do conjunto de póstumos aparecem após HN/MP. As cartas e póstumos levam a numeração da edição eletrônica *Schopenhauer im Kontext III*.

Para os textos de Nietzsche, adoto a convenção estabelecida pelo periódico *Cadernos Nietzsche* ligado ao Grupo de Estudos Nietzsche da USP, acrescida de algumas siglas adicionais.

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

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

BA/EE – *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino);

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

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

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

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

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

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

MAII/HHII – *Menschliches Allzumenschliches. Band II* (Humano, demasiado humano, volume 2);

VM/OS – *Vermischte Meinungen und Sprüche* (Miscelânea de opiniões e sentenças);

M/A – *Morgenröte* (Aurora);

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (Gaia ciência);

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

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

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

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

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

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

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

EH/EH – *Ecce Homo*;

NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* (Apontamentos/fragmentos póstumos)

KSA – *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Edição crítica de estudo das obras de Nietzsche)

KSB – *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (Edição crítica de estudo das cartas de Nietzsche)

eKGWB – *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen* (Edição

crítica digital das obras e cartas completas de Nietzsche)

BVN/CN – *Briefe von Nietzsche* (Cartas de Nietzsche de acordo com a eKGWB)

Nas citações, o algarismo arábico indica o aforismo, parágrafo ou seção; P corresponde ao prólogo ou prefácio; no caso de GM/GM, o algarismo romano remete à dissertação; quando necessário, nome do capítulo, discurso ou trecho do texto aparece após a sigla; no caso de GT/NT, a sigla TA indica a “Tentativa de autocrítica”. Os NF/FP estão de acordo com a KSA organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari e, quando mencionado, com a eKGWB. As cartas possuem a ano e a numeração conforme a eKGWB e, se indicado, conforme a KSB.

Nas menções às obras de Schopenhauer e Nietzsche acresço, conforme o caso, a página da citação, para facilitar sua localização. Salvo indicação adversa, a paginação e traduções são as das edições indicadas nas referências bibliográficas por meio da sigla das obras em negrito. Sempre que julguei necessário, optei por traduzir as passagens das obras dos autores diretamente do alemão, seja porque não há traduções indicadas na bibliografia, seja para fornecer uma alternativa às traduções disponíveis. Esse último caso pode ser reconhecido pela sigla da edição original utilizada (KSA, KSB, eKGWB ou Zürcher) que se encontra ante a indicação da obra mencionada; o algarismo subsequente indica o volume. Por exemplo, “MAI/HHI 39, p. 45” representa o uso da tradução indicada na bibliografia, enquanto “KSA 2, MAI/HHI 39, p. 62” indica a opção por uma tradução de minha autoria. Quando julguei proveitoso ou necessário, alterei ligeiramente o texto de algumas das traduções utilizadas, sempre indicando esse ato com a expressão “tradução modificada”. Todos os demais textos estrangeiros citados possuem traduções de minha responsabilidade.

SUMÁRIO

Introdução.....	13
1 Em busca da imanência: filosofia metafísica versus filosofia como experimento.....	32
1.1 Sobre o aspecto plural das confrontações acerca da metafísica.....	36
1.2 Filosofia, física e metafísica em Schopenhauer.....	40
1.3 O filósofo como problema fisiológico e psicológico em Nietzsche.....	60
2 A questão do querer: vida como vontade.....	82
2.1 A vontade de poder como conceito conflitivo.....	82
2.2 <i>Lebens-Wille</i> contra <i>Willen zum Leben</i> : a questão da conservação.....	87
2.3 A vontade de vida além do princípio de autoconservação.....	100
2.4 Vontades contra vontades.....	119
3 A centralidade do caráter nas filosofias da vontade.....	144
3.1 A rejeição nietzschiana da doutrina do caráter imutável.....	146
3.2 Atributos e implicações gerais da teoria schopenhaueriana do caráter.....	154
3.3 Reformulação da doutrina da identidade própria em Nietzsche.....	171
4 O caráter no contexto da ética: o problema do egoísmo e da compaixão.....	199
4.1 Propósitos e investigações: ética e identidade.....	200
4.2 A investigação schopenhaueriana do agir humano: egoísmo, altruísmo e algo além.....	225
4.3 O confronto filosófico em torno do conceito de compaixão.....	239
4.4 O si-mesmo para além do egoísmo e da compaixão em Nietzsche.....	250
Considerações finais.....	262
Referências bibliográficas.....	267
1 Bibliografia primária: obras de Schopenhauer e Nietzsche.....	267
2 Bibliografia secundária.....	270
2.1 Comentadores de Schopenhauer e Nietzsche.....	270
2.2 Outras obras consultadas.....	276

INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche não chegaram a conhecer diretamente um ao outro, apesar da proximidade temporal e espacial de suas vidas. À época do falecimento de Schopenhauer, Nietzsche contava com apenas 16 anos incompletos e provavelmente só conhecia o autor de *O mundo como vontade e representação* de ouvir dizer. Entretanto, se o encontro de ambos não se realizou através de suas pessoas, veio a se consolidar posteriormente uma forte e importante relação entre eles através de suas obras.

Ao tomar em mãos quase qualquer obra de ou sobre Nietzsche, encontraremos com altíssima probabilidade referências a Schopenhauer, seja esse texto em língua portuguesa ou língua estrangeira. Também com grande frequência encontramos referências a Nietzsche em obras sobre Schopenhauer. Contudo, não podemos dizer que se conheça a relação entre os dois autores até os seus limites mais profundos. Em verdade, as referências apresentam com certa frequência apenas rápida e superficialmente o intenso e complexo confronto de ideias que tem lugar nos textos dos autores, sem o elucidar suficientemente. Certamente não passará despercebido a um leitor atento, que mesmo esses rápidos comentários não são unívocos e contêm amiúde discordâncias entre si.

Se for o intento de um pesquisador descortinar isoladamente as teorias de um ou de outro filósofo, se quisermos por exemplo, fazer uma leitura imanente aos textos de um deles em particular, não é certamente necessário expor um tal confronto pormenorizadamente. Pode-se muito bem interpretar a obra de Schopenhauer ou de Nietzsche separadamente e, ainda assim, há muito o que aprender e descobrir com cada um desses grandes pensadores. Contudo, esses pensamentos não se esgotam na interioridade pura de seus textos, mas se constituíram e se realizam no confronto que estabelecem com outros pensamentos.

Por outro lado, uma interpretação da relação entre os pensamentos de Schopenhauer e de Nietzsche não esgotará os temas, intuições e pensamentos dos filósofos, este não é e nem sequer poderia ser o propósito aqui. Mesmo assim, esse tipo de esforço de confrontação deve

ser proveitoso. Ao colocar tais filósofos frente a frente, deve-se alcançar com isso alguns interessantes resultados através de seus antagonismos. Tratam-se de filósofos extremamente influentes sobre o pensamento contemporâneo e modos de agir próprios de nossa época. Melhor entendê-los é também, de algum modo, melhor entender os desafios de nosso tempo.

O objetivo principal desta pesquisa é abordar o conceito de caráter humano (*menschlichen Charakter*) na obra de ambos os pensadores e sobretudo na tensão entre ambas as obras. O caráter é entendido aqui principalmente como o elemento ontológico ou psicológico que fornece a identidade e a identificação dos seres humanos e dos indivíduos enquanto tais. Especificamente falando de Schopenhauer, o tema é já bem conhecido e reconhecido a partir desta terminologia. Na obra de Nietzsche, por sua vez, o termo caráter é sem dúvida mais controverso. Porém, defende-se neste estudo a hipótese de que há ali um conjunto razoavelmente grande de termos que cumprem uma função equivalente, embora não idêntica, ao caráter em Schopenhauer. Fala-se por exemplo de “si-mesmo” (*Selbst*)¹, “granito de *fatum* espiritual” (*Granit von geistigem Fatum*) e “natureza” (*Natur*). A ambos os autores pode-se também atribuir termos como essência (*Wesen*), ser (*Sein*), identidade (*Identität*) etc.

De acordo com o que pretendo mostrar, este é um tema de tensão entre as duas filosofias e ao qual se direcionam ou do qual partem várias das críticas de Nietzsche a Schopenhauer. Mesmo assim, este tema permanece pouco explorado pelas pesquisas nesses filósofos, tanto em pesquisas que tematizam um único autor, quanto das pesquisas que tomam ambos em consideração. A questão do caráter tornou-se assim uma lacuna importante nas pesquisas atuais.

É possível perceber essa lacuna, por exemplo, quando se trabalha com os aspectos éticos das doutrinas da vontade. Uma parte relevante dos comentários sobre os autores desta pesquisa tematiza aspectos da negação e da afirmação da vontade ou da vida (e.g. DECHER,

¹ O termo alemão *selbst*, eventualmente *selber*, indica via de regra uma reflexão semelhante a certos usos dos vocábulos portugueses “mesmo” ou “próprio”. Nesse sentido, pode falar “*Schopenhauer selbst schreibt über dieses Thema*” (“o próprio Schopenhauer escreve sobre esse tema”) ou ainda “*Nietzsche erzählt sich selbst sein Leben*” (“Nietzsche conta a si próprio sua vida”). Quando o termo compõe o início de um substantivo cumpre geralmente a mesma função do prefixo “auto-” em nossa língua (e.g. *Selbsterhaltung*, *autoconservação*, *conservação de si*). Como se verá no decorrer deste estudo, o termo aparece ainda nas obras de Schopenhauer e de Nietzsche com alguma frequência de modo substantivado, i. e. na forma “*das Selbst*”. Sobretudo nessa forma, o termo torna-se de difícil tradução, mas é ricamente explorado pelos autores, em especial por Nietzsche. Como substantivo, o *Selbst* pode significar simplesmente a própria pessoa ou o indivíduo mesmo de quem se fala; também pode ser de modo geral um sinônimo para o termo latino “*ego*” (em alemão, igualmente *Ego*). Não obstante, o presente estudo pretende também mostrar que a palavra *Selbst* possui ainda um outro sentido decisivo, principalmente nos textos de Nietzsche: ele indica também a uma natureza mais íntima e via de regra inconsciente do indivíduo. Justamente aí, o *Selbst* se torna antagônico ao conceito de *Ego*, cujo emprego está frequentemente associado ao lado consciente do homem. No que toca à tradução de “*Selbst*”, optei pela versão “si-mesmo”, razoavelmente bem aceita em português. O uso do hífen deve ajudar a diferenciação entre o uso reflexivo convencional da expressão “si mesmo” (*sich selbst*) e sua substantivação “si-mesmo” (*Selbst*).

1984; GOEDERT, 1978; SCHULTZ, 1999; SIMMEL, 2005). Embora os textos que trabalham simultaneamente ambos os filósofos alemães frequentemente não debatam esse aspecto da doutrina schopenhaueriana, não se pode ignorar que a negação da vontade de vida tem lugar justamente no caráter humano. Dito de outra forma, ela é a não manifestação ou uma contramanifestação do caráter. Assim, se a negação e afirmação são problemas centrais no debate Schopenhauer-Nietzsche, a ipseidade também o é. Vale notar que normalmente o caráter entra em debate apenas em poucas ocasiões, mesmo quando tema refere-se ao problema da transformação do homem. Para Schopenhauer, o caráter inteligível é, como sabido, absolutamente imutável. Em outras palavras, de acordo com essa teoria, o que se é essencialmente, se é eternamente. Também é sabido que, segundo Nietzsche, nada no humano é rigorosamente imutável e o próprio indivíduo é um processo dinâmico de forças em luta. Isso significaria que, de acordo com Nietzsche, não haveria algo semelhante ao caráter inteligível? Como ele se posiciona frente à doutrina do caráter em schopenhaueriana que ele sem dúvida conhecia?

Neste contexto, o problema fundamental tratado nesta pesquisa pode se resumir nas seguintes perguntas: Haveriam divergências, mudanças e conflitos significativos no tocante ao caráter entre as duas filosofias? Se eles existem, tal como sustento, eles não desempenhariam um papel significativo na interpretação de diversos temas importantes em Schopenhauer e Nietzsche? Como e com quais consequências, mais especificamente, se daria o confronto entre as duas doutrinas de identidade pessoal?

A literatura secundária a respeito de ambos os filósofos apresenta uma situação curiosa. Por um lado, há incontáveis obras sobre Schopenhauer que fazem referência a Nietzsche e, também, incontáveis obras sobre Nietzsche que discutem elementos do pensamento de Schopenhauer. Por outro lado, a maior parte dessas obras vê-se presa a algumas concepções mais gerais, sem avançar às especificidades do confronto filosófico que se dá entre as obras dos dois pensadores.

Em um texto sobre Schopenhauer é comum, por exemplo, mencionar Nietzsche como forma de mostrar que existem ressonâncias do pensamento schopenhaueriano na filosofia mais recente. Eventualmente busca também encontrar prefigurações de teorias ou conceitos famosos de Nietzsche, como a vontade de poder ou o eterno retorno (e.g. BARBOZA, 1999; DOLSON, 1901), nos textos de seu predecessor. Trata-se, via de regra, de mostrar através de Nietzsche que Schopenhauer era um pensador original e importante, que deixou um legado indiscutível na história. Por sua vez, referências a Schopenhauer parecem obrigatórias nas

obras sobre Nietzsche, mas elas muitas vezes não se aprofundam. Existem numerosas citações e referência aos filósofos, contudo o debate entre eles não é tão difundido quanto se poderia pensar.

Em um plano geral, divide-se costumeiramente a obra de Nietzsche em três ou mais períodos. Afirma-se que no primeiro período, Nietzsche fora fortemente influenciado pela filosofia de Schopenhauer (em obras como *O nascimento da tragédia*), passando para uma libertação em um segundo momento (em obras como *Humano, demasiado humano*) e uma oposição nas obras tardias (principalmente após *Assim falou Zaratustra*)². Apesar de todos os méritos de uma divisão da produção nietzschiana em fases, ela pode passar ocasionalmente uma impressão perigosa. A impressão de que o tema se resolve definitivamente a partir do distanciamento iniciado no segundo período – o que certamente não é verdade. Há um número razoavelmente grande de artigos e livros que confrontam o primeiro de Nietzsche e a filosofia schopenhaueriana, não obstante, apenas poucos são os que o fazem em relação às obras nietzschianas tardias. É curioso notar, pois, que é justamente no que diz respeito a fase de oposição a Schopenhauer que se parece evitar a confrontação. As razões podem ser as mais variadas e perfeitamente justificáveis, incluindo por exemplo estratégias de abordagem teórica, delimitação temática etc. Todavia, como já afirmado por Salaquarda em um artigo de 1984, há também influência de motivos subjetivos, para além de razões factuais, na interpretação da relação entre Schopenhauer e Nietzsche; ou ainda na renúncia ao debate entre eles (cf. BROESE; KOSSLER; SALAQUARDA, 2007, p. 176 ss.).

Apresentam-se frequentemente alguns modelos muito generalistas de interpretação do tema Schopenhauer e Nietzsche que paralisam nesse aspecto o debate, sobretudo em diversos temas menos ortodoxos, como a questão do caráter. Tanto a pesquisa Nietzsche quanto a pesquisa Schopenhauer estão muito ativas nos últimos anos e as interpretações têm mostrado que ambos estão longe do esgotamento. As pesquisas particulares se transformaram enormemente. A seguir, exponho alguns dos comentários já publicados sobre o tema, que nos permitem compreender o estado da arte do problema. Longe de aspirar à completude, procurei apresentar aqui em especial os intérpretes que trabalham com ambos os autores simultaneamente. O intuito é fornecer um panorama histórico das abordagens sobre Schopenhauer e Nietzsche³. Desprendem-se daí alguns elementos, os quais me levam a crer

² Apesar de alguns questionamentos sobre a efetividade da divisão da obra de Nietzsche em 3 períodos, como se tornou usual dentro e fora do Brasil, ela se tornou uma forte referência para se falar da relação Schopenhauer-Nietzsche. Marton nos fornece na introdução de seu texto *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* um bom panorama sobre esse debate e contribui para a fixação desse modelo a partir da década de 1990 (cf. 2000b, pp. 21-40 e 2005, pp. 13-49).

³ Levantamentos com resultados semelhantes, mas com outras gamas de intérpretes, foram igualmente

que é possível e também necessária a realização de novos experimentos na pesquisa Schopenhauer e Nietzsche.

Grace Dolson escreve, já em 1901, sobre os conceitos vontade de vida e vontade de poder. Seu artigo intitulado *The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche* procura rastrear, como está claro no título, a influência de Schopenhauer sobre Nietzsche. Dolson não entra contudo nos detalhes desta relação e conclui rapidamente que ambas as filosofias sustentam-se em um mesmo princípio ontológico, a vontade, que possuiria as mesmas características fundamentais em ambos os filósofos. O artigo afirma de modo peremptório que a principal diferença entre os conceitos de vontade são as respectivas derivações “*zum Leben*” (de ou à vida) e “*zur Macht*” (de ou ao poder). No entanto, segundo Dolson, a vontade seria em ambos os pensadores a mesma vontade, ou seja, o mesmo fundo cosmológico⁴.

Simmel (2005), em um texto original de 1906, é um caso destacado na primeira metade do século XX, pois dedica uma obra inteira a ambos os filósofos. Contudo, ele recusa o debate teórico minucioso entre as duas teorias. Ele coloca frente a frente os dois filósofos apenas no primeiro capítulo do livro e não volta a relacioná-los em conjunto, exceto em pequenos e rápidos comentários no interior dos demais capítulos. Em verdade, ele acredita que não é possível fazer essa comparação mais íntima do pensamento dos filósofos alemães. Mesmo nesse primeiro capítulo, o comentador somente se propõe a tratar dos dois pensadores simultaneamente porque não parte do interior de nenhum dos dois pensamentos, mas preocupa-se somente com a posição de cada um deles em uma determinada “história da cultura”. Simmel propõe que Schopenhauer é a expressão filosófica da carência de um fim último sentida pelo homem moderno. Dentro do pensamento schopenhaueriano, essa condição não seria superada e teria no pessimismo sua expressão maior. Schopenhauer teria mesmo conduzido todo o seu pensamento a partir do eixo central do pessimismo. Nietzsche, pelo contrário, frente à ideia de evolução ou desenvolvimento, teria podido se colocar de modo mais otimista frente aos problemas da existência. A constante superação seria a finalidade da existência e sua redenção. O conceito mesmo de além-do-homem teria esse papel no pensamento nietzschiano.

apresentados por Decher (cf. 1984, pp. 7-22) e Salaquarda (cf. o artigo “*Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche*” em BROESE; KOSSLER; SALAQUARDA, 2007, p. 173ss.).

⁴ Julgo que a distinção é mais profunda do que isso. Essa questão retorna principalmente no capítulo 2 desta tese. Ademais quero somente apontar por ora algumas referências que reforçam a tese de que o significado do termo vontade (*Wille*) não é o mesmo nas duas expressões – “*Willen zum Leben*” e “*Willen zur Macht*” –. Cf. MOREIRA, 2011a, pp. 65-71, 94-113; NF/FP 38[8] de junho – julho de 1885; NF/FP 11[73] novembro de 1887 – março de 1888; DECHER, 1984, pp. 23-69.

Em suma, Simmel não segue o mesmo raciocínio de Dolson, ao não enxergar as doutrinas dos filósofos como possuidoras de uma base comum. Neste ponto estou de acordo com Simmel. O comentador procura entretanto em cada autor um elemento originário e mais importante de suas doutrinas, a partir do qual pensa sua relação. Esta é uma tendência muito difundida entre os comentadores, inclusive os mais recentes, ainda que a definição do elemento originário varie entre os comentadores. É a partir desse elemento que estes buscam inovações e explicações para as controvérsias entre autores.

Há sem dúvida elementos originais e contraditórios. Não obstante, há também um *grande e multifacetado debate* entre ambas as teorias, que possui muitos e importantes pontos de partida e eventualmente de chegada. Esse debate não pode ser compreendido a partir de uma *arché* unitária. Encontramos certamente pontos teóricos que são fundamentalmente diferentes no pensamento nietzschiano e no schopenhaueriano. É o caso do papel da metafísica, por exemplo. Me alinho àqueles que entendem que a interpretação da metafísica em Nietzsche nunca obedeceu aos mesmos critérios da de Schopenhauer, mesmo em *O nascimento da tragédia* ou textos anteriores (e.g. Lopes, 2008 e Itaparica, 2004). No entanto, não basta dizer que o papel da metafísica em Nietzsche é outro que em Schopenhauer. Urge entender os desenvolvimentos concretos posteriores do conceito, de modo a compreendermos os vários posicionamentos de Nietzsche a respeito desse ponto específico. Mesmo quando encontramos elementos que desde o princípio são contraditórios, não devemos esquecer que o desenvolvimento efetivo das doutrinas é tão importante quanto a compreensão de uma primeira diferença.

A tendência a procurar elementos gerais que resolvam o embate entre os pensadores continua nos anos seguintes. A partir da segunda metade do século XX, reforça-se a subdivisão da obra de Nietzsche em períodos distintos. No Brasil, o debate se torna mais acessível desde a segunda metade da década de 1990. A produção sobre ambos concentra-se, salvo algumas exceções, na relação dos autores nas primeiras obras de Nietzsche. O tema privilegiado é a estética a partir de *O nascimento da tragédia*, não obstante aparecem fortuitamente outros temas, como o tema da educação a partir de textos como *Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como educador*.

Trata-se em geral de entender as primeiras obras de Nietzsche, sua origem e originalidade, além das possíveis influências de Schopenhauer nelas. Os exemplos são numerosos. Podemos citar o artigo *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche* de Arthur Hübscher, publicado em 1978. Ele comenta na verdade a publicação dos diários de Cosima Wagner e, a partir deles, pretende esclarecer elementos da relação entre Wagner e Nietzsche.

Schopenhauer e seu pensamento são inteiramente secundários ali. Já no Brasil e algumas décadas mais tarde, Cavalcanti (2004) publica um texto sobre um posicionamento crítico do jovem Nietzsche frente à distinção schopenhaueriana de vontade e representação. No mesmo ano, Itaparica (2004) analisa algumas influências da leitura de Friedrich Lange realizada por Nietzsche antes da publicação de *O nascimento da tragédia*. Ele conclui que essas foram decisivas para a formação do conceito de metafísica nas primeiras obras de Nietzsche. Pouco mais tarde, Lopes (2008) apresenta detalhadamente a mesma tese, incluindo um sem-número de outros intérpretes e de outras leituras igualmente influentes para o modo como o jovem Nietzsche interpreta inicialmente Schopenhauer. Dias segue um caminho parecido. Ela publica em 2009 um livro que contém uma série de artigos sobre Nietzsche, Wagner e Schopenhauer. As análises mais detalhadas se detêm no primeiro período de Nietzsche, sobretudo na estética de ambos os autores. Mesmo quando a discussão avança para as obras de maturidade de Nietzsche, a exposição privilegia análises rápidas dos comentários de Nietzsche sobre Schopenhauer.⁵

Não há qualquer objeção às análises das obras como *O nascimento da tragédia* em relação às teorias schopenhauerianas, mas deve-se reconhecer que esse olhar exclusivo ao primeiro Nietzsche não esgota o tema Schopenhauer-Nietzsche. Há muitos elementos que podem e devem ser explorados nas obras de maturidade de Nietzsche, visto que seu mestre jamais deixou de ser um de seus principais interlocutores e/ou adversários teóricos.

Outras abordagens foram tentadas, não sem alguma resistência. Em 1977, foi realizado um congresso em Berlim organizado por Müller-Lauter e Salaquarda com o tema *Aneignung und Umwandlung: Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert* (Apropriação e transformação: Friedrich Nietzsche e o século XIX), cujos textos e discussões vieram a público no ano seguinte através dos *Nietzsche-Studien 7*. A conferência de abertura, intitulada simplesmente de “*Nietzsche und Schopenhauer*”, ficou a cargo de G. Goedert. Ele defende a hipótese segundo a qual a filosofia de Nietzsche é em grande medida uma reação às teses de Schopenhauer e que, até seus últimos livros, a colocação de problemas de Schopenhauer é fundamental para a visão de mundo de Nietzsche. Os temas centrais seriam: a visão trágica da existência, o imoralismo e o eterno retorno. Por fim, segundo Goedert, a filosofia de Nietzsche supera Schopenhauer somente com a postulação das teses do eterno retorno e do *amor fati*. Apenas com a afirmação incondicional da existência, até mesmo a negação seria afirmada, superando, no entender do intérprete, o pessimismo schopenhaueriano.

⁵ Também um artigo meu, intitulado *Linguagem e verdade: A relação entre Schopenhauer e Nietzsche em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”*, soma-se a esse conjunto de textos sobre Schopenhauer e o primeiro período de Nietzsche.

A conferência recebeu muitas críticas e gerou uma longa discussão, também registrada nos *Nietzsche-Studien* 7. Vale a pena ressaltar que vários debatedores, por motivos diferentes, trataram de desvalorizar a importância de Schopenhauer para Nietzsche e mesmo questionar de modo exagerado a utilidade de uma pesquisa como a conduzida por Goedert. Não restam dúvidas de que há várias críticas muito apropriadas e que se tratou de uma discussão muito proveitosa. Porém, algumas outras críticas subestimam demasiadamente o tema ao considerar que uma pesquisa como a de Goedert não seria útil. A meu ver, os resultados de Goedert abrem certamente margens de questionamento, mas suas intenções de pesquisa são bem justificáveis.

Duas críticas possíveis a seu trabalho parecem dignas de menção: em primeiro lugar, ele não discute as particularidades das teses de Nietzsche sobre Schopenhauer, de modo a transformar sua apresentação em uma espécie de quadro esquemático do tema. Não se busca reconhecer até o fim o confronto inerente a essas teses, não se descortinam as estratégias de combate, nem mesmo as consequências desse combate. Ou seja, permanece-se apenas em um plano geral de interpretação, útil, mas que deixa aberto ainda um amplo campo de investigação inexplorado. Em segundo lugar, Goedert descreve a filosofia nietzschiana como, antes de tudo, uma tentativa de *superação* da negação schopenhaueriana. Isso significa, por um lado, limitar o verdadeiro alcance de Nietzsche, na medida em que se o vê sempre atrelado a problemas que seriam de seu predecessor. Por outro lado, o intérprete adota subrepticamente uma linguagem nietzschiana para entender Schopenhauer, o que também é um fator limitante da pesquisa. Goedert e outros ficam presos a uma certa imagem de Schopenhauer enquanto “o negador” que provém mais dos textos de Nietzsche e comentadores destes do que do próprio Schopenhauer.

Alguns anos mais tarde, em 1984, Friedhelm Decher publicou o livro *Wille zum Leben – Wille zur Macht: Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche* (Vontade de vida – vontade de poder: uma investigação sobre Schopenhauer e Nietzsche), cujo mérito principal consiste em apresentar mais exaustiva e detalhadamente os conceitos de vontade dos autores. Decher é mais profundo que autores como Dolson, ao investigar as diferenças específicas dos conceitos. Na visão de Decher, se por um lado poderíamos chamar a vontade de vida de *Vorform* da vontade de poder, por outro lado, há importantes dissonâncias entre elas, que “deixam-se conduzir de fato a duas diferenças fundamentais: primeiro, à valoração da vida diferente de Schopenhauer, relacionada à crítica nietzschiana ao postulado da negação da vontade de vida [...]; segundo, à crítica de Nietzsche de um projeto metafísico de dois mundos” (p. 1984, p. 183).

A obra de Decher apresenta diversos avanços e boas análises. Todavia, importa observar que ele não pretende esgotar o tema de pesquisa. Sua pesquisa é antes uma abertura do que a exposição de um resultado definitivo. Ela investe em novos caminhos de investigação e mostra importantes pontos de tensão entre os autores, como por exemplo pontos relativos ao tema da liberdade e da necessidade. Há contudo diversos outros temas importantes que não recebem a atenção do intérprete, como a diferença dos conceitos de negação entre Nietzsche e Schopenhauer, os diversos aspectos da noção de vida em Schopenhauer e o tema do caráter. Eles não ocorrem senão secundariamente no texto de Decher.

No Brasil, vimos surgir nos últimos anos alguns trabalhos de fôlego dedicados ao tema Schopenhauer-Nietzsche. É o caso da tese de doutorado de Salviano (2007). O foco do trabalho é o conceito niilismo, um conceito controverso em Nietzsche, uma vez que aparece mais claramente somente nos apontamentos póstumos do filósofo e não em sua obra publicada. Salviano considera o ponto de vista nietzschiano de uma subdivisão do niilismo em passivo/fraco e ativo/forte⁶. A filosofia de Schopenhauer, de acordo com esse ponto de vista, representaria o niilismo passivo, incapaz de criar novos valores. A filosofia de Nietzsche representaria o niilismo ativo que, como tal, seria forte o suficiente para encarar o problema da falta de sentido da existência e mesmo assim criar valores. É ainda importante não desconsiderar que as pesquisas de Salviano são influenciadas principalmente pelo ponto de vista e terminologia nietzschianos.

Caso considerarmos agora textos que são prioritariamente dedicados a um ou a outro filósofo, encontramos também uma série de outras análises interessantes. Esses textos ora assumem uma terminologia mais ou menos schopenhaueriana para falar de Nietzsche, ora uma terminologia mais ou menos nietzschiana para falar de Schopenhauer. Esses usos são certamente problemáticos, mas através deles podemos entender o quão complexa é a relação entre esses filósofos.

Um exemplo notável é o livro *Schopenhauer, philosophe de l'absurde* (Schopenhauer, filósofo do absurdo) de Clément Rosset (1994). Uma das teses principais do livro é a atribuição de uma “intuição genealógica” ao pensamento de Schopenhauer. Ora, o termo genealogia está via de regra associado a Nietzsche, no entanto, Rosset o pensa também em Schopenhauer, na medida em que toma como principal elemento de uma genealogia não mais

⁶ Ao fim de seu texto, Salviano menciona a possibilidade de novas abordagens sobre o tema do niilismo (cf. 2007, pp. 136-138). Ele assumiu em sua pesquisa o ponto de vista da divisão do niilismo em ativo e passivo, porém essa dicotomia convive nos póstumos com outras descrições, classificações e subdivisões do niilismo que podem ser igualmente exploradas.

o pensamento histórico, como faz Foucault (2002) e em certa medida Nietzsche, mas ao invés disso o inconsciente. Por conseguinte, ele e outros nos mostram direta ou indiretamente que há possíveis novos pontos de vista nas pesquisas Nietzsche e Schopenhauer, que não foram até aqui explorados completamente.

Além dos já mencionados, outros intérpretes são dignos de nota, por exemplo: Brusotti (2000), que fornece uma interpretação da *Genealogia da moral*, em especial a terceira dissertação, em íntima relação com Schopenhauer e a temática da negação da vontade de vida; Fonseca (2012), que aborda o conceito de impulso (*Trieb*) nas obras de Schopenhauer, Nietzsche e Freud; Cartwright (1988), Ure (2006) e J. Oliveira (2015), que se debruçam sobre o problema da compaixão e do egoísmo; Müller-Lauter, que realiza investigações mais pontuais dos conceitos de orgulho, vaidade (*Stolz, Eitelkeit*, cf. 1999a, pp. 141-172) e estupidez (*Dummheit*, cf. 1999b, pp. 393-412); Salaquarda, que analisa o desenvolvimento de certas ideias nietzschianas e denuncia influências (e confrontações) schopenhauerianas em âmbitos muitas vezes ignorados, como o conceito de anticristo, a teoria da religião e a teoria do corpo (cf. BROESE; KOSSLER; SALAQUARDA, 2007, pp. 173-268).

Além desses, poder-se-ia arrolar outros comentadores significativos. Em todo caso, há de se reconhecer que os esforços encabeçados por todos esses intérpretes, ao invés de representarem um esgotamento do tema Schopenhauer e Nietzsche, parecem indicar outra coisa. Em razão da multiplicidade de investigações, temas, métodos e resultados, tudo leva a crer que se trata aqui de um campo ainda extremamente frutífero.

Nesse contexto, acredito que há uma contribuição brasileira ao debate Schopenhauer-Nietzsche. Trata-se do tema do si-mesmo/caráter em ambos os autores. Ele aparece em ao menos três trabalhos recentes sobre os filósofos alemães. Azeredo, em *Nietzsche e a aurora de uma nova ética* (2008), trabalha com a ideia de um *êthos* (caráter) em Nietzsche. Segundo a comentadora, a descrição de um “lá embaixo” que não aprende, ou ainda, de um “granito de *fatum* espiritual”, nos permitiria pensar em um caráter de certa durabilidade do homem. Ainda que ela não desenvolva a noção de caráter em conjunto com um debate com Schopenhauer, a caracterização do caráter como, em algum sentido, duradouro nos remete facilmente ao filósofo da vontade de vida. Vilmar Debona, em sua tese de doutorado sobre Schopenhauer intitulada *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida* (2013a), investiga direta e profundamente a doutrina do caráter no filósofo da vontade de vida e ensaia uma comparação entre os conceitos de “caráter adquirido” em Schopenhauer e de “tornar-se a si mesmo” em Nietzsche (cf. p. 139). Giacoia Jr., em seu livro *Nietzsche x Kant* (2012), escreve um capítulo sobre a filosofia schopenhaueriana como um interlúdio

necessário entre Kant e Nietzsche. Neste capítulo, o comentador trata precisamente dos conceitos de liberdade e de caráter. Em comum, todos os autores tomam o caráter como um elemento central das filosofias de Schopenhauer e também de Nietzsche. Porém, uma vez que não se trata do tema central de nenhum desses estudos, seus textos tomam o confronto das doutrinas de identidade pessoal de modo periférico, mostrando em todo caso que esta é uma questão relevante.

Antes de avançar, é importante fazer algumas considerações de cunho metodológico. Este tipo de pesquisa esconde muitos desafios específicos e, por isso, a metodologia não pode ser deixada de lado. Alguns desafios são comuns a qualquer pesquisa que envolva dois filósofos complexos. Outros originam-se de modo peculiar dos filósofos abrangidos por esta tese. Tomemos por exemplo a relação Kant-Schopenhauer. Ela é também tão complexa quanto a Schopenhauer-Nietzsche e, portanto, merece igualmente atenção. Contudo, no que toca à primeira relação, Schopenhauer, na medida em que tentou ser absolutamente claro em suas discordâncias e concordâncias com Kant, determina um modo de pesquisa específico, que não podemos estender à relação Schopenhauer-Nietzsche.

Assim como Nietzsche jamais se comunicou por qualquer meio com Schopenhauer, tampouco Schopenhauer pôde fazê-lo em relação a Kant. Seu debate com e contra o filósofo de Königsberg tem como ponto de partida suas leituras, interpretações e comentários à obra do autor da *Crítica da razão pura*. Com efeito, Schopenhauer dedicou trechos sequenciais e exaustivos de suas obras para esclarecer posições e resolver pendências em seu debate com e contra Kant. Este é o caso, por exemplo, do famoso apêndice a *O mundo como vontade e representação*, intitulado “Crítica à filosofia kantiana”, assim como a seção “Crítica do fundamento dado por Kant à ética”, de *Sobre o fundamento da moral*. Também as terminologias, estratégias de construção textual e conceitual presentes nos textos de Schopenhauer e Kant aproximam-se uma da outra razoavelmente. Não esqueçamos também que as várias reedições das obras de Schopenhauer, feitas pelo próprio autor em vida, dotam-nas de uma aparente uniformidade, também em seu viés crítico a outros autores. Isso permite que se misturem, quase sem maiores ressalvas, trechos de vários textos com temas diferentes e provindos de épocas diferentes. Via de regra, os comentários de Schopenhauer sobre Kant possuem aproximadamente o mesmo teor desde *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* até *Parerga e Paralipomena*. Isso tudo não implica, é claro, na ausência de desafios na interpretação do confronto Kant-Schopenhauer. Ao contrário, essa conjuntura estabelece de fato desafios peculiares, que dizem respeito, porém, a esse tema em particular e que não

coincidem com os que devem ser enfrentados do debate de Schopenhauer e Nietzsche.

Nesse último caso, os desafios são outros. Curiosamente, a despeito de todas as críticas que faz a Schopenhauer, Nietzsche não dedica nenhuma de suas obras a uma análise pormenorizada de suas inter-relações. Ao invés disso, encontramos uma miríade de referências espalhadas por toda a sua obra publicada, nos apontamentos póstumos e nas cartas. Ora são considerações positivas, ora negativas. Ora pertencem a uma mesma família de problemas, ora parecem completamente isoladas. Cada passagem tem, por assim dizer, características próprias, as quais não se deve desconsiderar. Por exemplo, existem inúmeras passagens onde alguns conceitos específicos são analisados⁷, há aquelas onde noções gerais – como “pessimismo”, “niilismo” e “schopenhauerianismo” – aparecem ligadas ao filósofo da vontade de vida, sem que os conceitos sejam todavia trabalhados mais lentamente⁸. Em outros trechos, Schopenhauer é citado por alguma razão mais ou menos clara para o desenvolvimento das ideias de Nietzsche, sem que contudo o debate com Schopenhauer pareça ser ali o objetivo⁹. Existem também passagens onde ele é um dos alvos principais da pena nietzschiana, ainda que seu nome simplesmente não apareça¹⁰. Também são largamente conhecidas as passagens onde Schopenhauer é considerado um modelo ou ainda um caso típico, isto é, onde a teoria schopenhaueriana não está absolutamente em questão, mas, ao invés disso, trata-se de uma apropriação que se pode fazer de uma figura Schopenhauer¹¹.

Desprende-se disso que não se pode tomar indiferentemente qualquer referência a Schopenhauer na obra de Nietzsche, assim como não se pode unir despreocupadamente uma passagem com outra e assim tecer um “texto” artificial que resumisse a posição nietzschiana frente ao seu predecessor. Apenas o resultado de pesquisas que mantenham um certo olhar desconfiado pode trazer à tona avanços significativos a esse respeito. Esse tipo de trabalho pode revelar ligações críticas até mesmo em passagens que, a um primeiro olhar, não teriam a

⁷ E.g. JGB/BM 16, no qual Nietzsche investe contra a tese schopenhaueriana de que a expressão “eu quero” refere-se a uma certeza imediata; JGB/BM 19, onde Nietzsche sustenta que o conceito de vontade é em Schopenhauer a expressão de um preconceito popular; e JGB/BM 186, que defende uma tipologia da moral em detrimento de uma fundamentação da moral nos moldes schopenhauerianos.

⁸ E.g. JGB/BM 56, que aponta que o pessimismo não foi levado às últimas consequências por Schopenhauer, pois o filósofo estaria envolto nos delírios da moral; e GM/GM III 4, onde Nietzsche censura Wagner por tornar-se schopenhaueriano e niilista.

⁹ E.g. JGB/BM 268, cujo interesse e o esclarecimento sobre a existência de uma tendência natural à vulgarização através da linguagem podem prescindir de referências ao gênio da espécie schopenhaueriano. Note-se, por exemplo, a colocação de travessões isolando a alusão a Schopenhauer do restante do texto.

¹⁰ As razões pelas quais Nietzsche ocasionalmente não menciona diretamente um pensador ao construir um texto que o tem como principal alvo são também diversificadas e devem ser elucidadas caso a caso. Nesse sentido, os discursos de Zarathustra são exemplares. Como é debatido no capítulo 2 desta tese, o discurso “Do superar a si mesmo” almeja o confronto contra Schopenhauer e outros teóricos. Seus nomes não aparecem explicitamente ali, no entanto, as alusões a eles podem ser claramente elucidadas.

¹¹ Este é o caso, da ideia de modelo, que surge em *Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como educador*, e de caso típico, que tem lugar em *Genealogia da moral*.

ver com o filósofo da vontade de vida.

Por exemplo, Nietzsche escreve em *Crepúsculo dos ídolos* que uma certa sedução da linguagem nos faz ver por toda a parte a vontade como causa dos atos e, a partir daí, gestar conceitos como “ser”, “identidade”, “deus” etc. (cf. GD/CI A “razão” na filosofia 5). A um primeiro olhar, tal raciocínio não se somaria às críticas a Schopenhauer, apesar da fala de Nietzsche direcionar-se genericamente ao conjunto dos filósofos. Como sabido, a vontade não é para Schopenhauer *causa* da representação, nem sequer dos atos humanos. Há na verdade uma *identidade* entre os atos da vontade e os atos do corpo, ao invés de relações de causa e efeito (cf. WWV I/MVR I 18). Não obstante, caso tomemos outros textos de Nietzsche, como o aforismo FW/GC 127 e o apontamento NF/FP 38[8] de junho – julho de 1885, nos quais Schopenhauer é diretamente acusado de ampliar o preconceito popular da vontade enquanto causa, perceberemos que, aos olhos de Nietzsche, o parecer de *Crepúsculo dos ídolos* aplica-se perfeitamente a Schopenhauer também.¹²

Mesmo quando podemos de fato reconstruir com maior ou menor precisão passagens assim, ainda nos deparamos com inúmeras passagens de caráter duvidoso. Portanto, este é um trabalho minucioso e lento que, mesmo que pudesse apresentar um resultado unívoco ao final, exigirá ainda muitas pesquisas para ser levado a termo. A interpretação e emprego de Schopenhauer são nas obras de Nietzsche sempre complexos e antagônicos. Mesmo no interior de uma única obra, encontramos contradições ou, no mínimo, tensões.

Tomemos como exemplo a tensão entre a descrição nobre de Schopenhauer como um homem de “olhar de bronze” na *Genealogia da moral*, seguida de sua crítica aparentemente depreciativa em razão de sua associação ao ideal ascético, ainda no mesmo texto (cf. GM/GM III 5-10; MOREIRA, 2011a, pp. 40-50; Brusotti, 2000). Se, por um lado, o texto parece rebaixar a figura de Schopenhauer a um mero negador da vontade associado à moral do fraco, por outro lado, essa mesma figura possui características nobres associadas à moral do forte. Se considerarmos ainda algumas considerações de Nietzsche sobre seus adversários em *Ecce homo*, devemos no mínimo supor que Schopenhauer é mais elevado do que rebaixado na *Genealogia da moral* (cf. EH/EH Por que sou tão sábio 7). Como se vê, não se pode interpretar essa passagem de modo demasiadamente simples.

O que foi mencionado diz respeito tão somente a algumas características específicas da investigação conjunta de Schopenhauer e Nietzsche. A complexidade plena de nuances é uma das riquezas do trabalho tanto de um quanto do outro. Entretanto, se ela nos coloca em condições de interpretação difícil, é por meio dela que nos damos conta de várias das tensões

¹² Cf. MOREIRA, 2011a, pp. 62-71.

existentes nas obras de ambos os filósofos. Vale lembrar: a filosofia nietzschiana compreende a si mesma como uma filosofia dos antagonismos. O conflito está também fortemente presente nos textos de Schopenhauer. Então é a partir deste *ágon*, portador de diversas tensões, movimentos e estratégias de batalha, que devemos interpretar a relação entre estes dois filósofos.

Diante deste cenário, gostaria de aproveitar essa oportunidade para esclarecer algumas das orientações metodológicas específicas que empreguei nesta pesquisa.

Primeiramente, a presente pesquisa não poderia e também não tem a pretensão de cobrir inteiramente toda produção intelectual de Nietzsche e de Schopenhauer. Tanto uma quanto a outra são verdadeiramente labirínticas e envoltas em dificuldades específicas. Sendo assim, elegi como obras-base de minha interpretação principalmente os seguintes textos: *O mundo como vontade e representação* (tomo I e II) e *Sobre o fundamento da moral*, para Schopenhauer; *Assim falou Zaratustra*, *Além de bem e mal* e *Ecce homo* para Nietzsche. Isso não significa, é claro, que apenas esses textos foram usados neste estudo, mas sim que eles formam solo sobre o qual a interpretação aqui exposta foi estruturada. Embora empregados com certa frequência, os demais textos dos autores, incluindo apontamentos póstumos e cartas surgem nesta tese na condição de suplementos a esses textos principais e, portanto, ficam subordinados, por razões metodológicas, a esses textos-base de uma forma ou outra.

Como se sabe, a diferença entre a língua portuguesa e a língua alemã é grande. Por essa razão, sempre que possível, analiso diretamente os textos em sua língua original, pois esse procedimento revela frequentemente tensões entre os autores que a tradução pode ocultar ou fazer parecer que existem confrontos, onde eles não existem de fato. Um exemplo disso pode ser encontrado na seção intitulada “*Lebens-Wille* contra *Willen zum Leben*: a questão da conservação” do capítulo 2 deste estudo. Tanto “*Lebens-Wille*” quanto “*Wille zum Leben*” são vertidos, na maioria das vezes, igualmente por “vontade de vida” em português. No entanto, em pontos estratégicos do texto de Nietzsche, os termos representam conceitos diferentes.

Um outro exemplo é a palavra “*Wille*”, principalmente no contexto da pesquisa Schopenhauer. Alguns intérpretes de Schopenhauer grafam a palavra “vontade” ora com inicial maiúscula, ora com inicial minúscula (e.g. Barboza, 2005; Salviano, 2007; Fonseca, 2012; Debona, 2013a; cf. também a tradução em WWV I/MVR I 21 e 34, p. 169 e p. 248), porque assim representariam a diferença entre uma vontade metafísica e universal (conhecimento mais adequado da coisa em si) e uma vontade empírica e individual (representação de quarta classe de representações) em Schopenhauer. Vale notar que essa

diferença não existe na língua alemã, portanto o autor sempre grafava, por razões gramaticais, *Wille* com a inicial maiúscula. Optei por não fazer essa diferenciação, pois, a meu ver, ela pode eventualmente esconder que o emprego do termo *vontade* não se limita aos dois usos marcados pela dupla grafia da palavra “vontade/Vontade”. O termo pode possuir ao menos mais dois usos: pode ser empregado de modo a não diferenciar claramente entre o individual e o universal, onde forçar uma diferenciação pode desviar a atenção do fato de que tanto a *vontade* como coisa em si, quanto a *vontade* empírica, são de fato a mesma *vontade*; e a palavra pode também significar a *vontade* da espécie, ou seja, um nível metafísico que não é ainda a coisa em si, mas que também não é mais a *vontade* do indivíduo (cf. WWV II/MVR II cap. 44)¹³.

Outras questões de traduções aparecem naturalmente aqui ou ali. Na medida em que elas forem importantes para a apresentação desta pesquisa, apresento-as em meu texto.

A leitura que procuro fazer dos textos de ambos os filósofos é imanente e, paralelamente, contextualizada. Quer dizer que cada texto é considerado como um bloco de sentido em si mesmo e todas as teses principais devem ser elucidadas dentro desses textos, até o limite do possível. Todas as considerações biográficas e extratextuais só são tomadas em consideração, na medida em que autorizadas pelo próprio texto ou que estejam ligadas a possibilidades e limites envolvidos na construção do texto. Esse tipo de consideração pode até ocasionalmente surgir como instrumento de trabalho com o texto, jamais como forma de sobrepô-lo. Tudo aquilo que não pertence diretamente ao texto, considero como elementos contextuais: eles podem indicar caminhos de interpretação e sugerir hipóteses, mas não determinam a “verdade do texto”.

Tanto no aspecto mais interno ao texto como no contextual foram empregadas duas ferramentas de pesquisa secundárias importantes. Em pequena escala, lançou-se mão da *pesquisa de fontes*. E, em maior escala, empregou-se *rastreamentos terminológicos* em língua alemã na obra de ambos os autores. Os rastreamentos possuem aqui dois objetivos principais: a comprovação de hipóteses de leitura e o fornecimento do material-base para a determinação dos usos que certas palavras adquirem nos textos dos autores, ou seja, os contextos nos quais emergem ou se transformam tais ou quais conceitos.

Determinar os empregos ou usos de um termo é de fundamental importância nesta pesquisa, pois nem sempre ele possui o mesmo uso em diferentes partes dos textos dos

¹³ Não julgo, todavia, que seja errado adotar a dupla grafia da palavra “vontade”. Na verdade, trata-se de um jogo de perdas e ganhos sutis. O mais importante é notar que as *vontades* possuem eventuais interligações, equivalências e também eventuais diferenças entre si, dependendo do momento textual e estratégias argumentativas locais. Nem sempre é possível distinguir claramente uma *vontade* universal de uma *vontade* particular. O tema retorna nas duas seções finais do capítulo 2 do presente estudo.

filósofos. Em determinadas situações, o termo empregado pode ser exatamente o mesmo, mas o uso estratégico apresentado pode ser completamente diferente. Por esse motivo, quando algo é dito, é preciso obviamente entender o que se fala, mas, para isso, deve-se entender qual é o contexto, qual é o momento, qual é o objetivo, quais são as estratégias do que é dito; em outras palavras, quais são precisamente as circunstâncias e detalhes do emprego de determinado conceito.

Esse tipo de abordagem é útil em grande medida no estudo de ambos os autores, mas torna-se indispensável principalmente quando examinamos o pensamento nietzschiano. E, ao que tudo indica, não se trata apenas de empregar termos diferentes em momentos diferentes, senão que os conceitos mesmos, aos quais os termos se referem, são diferentes em momentos diferentes. Na obra de Nietzsche, o conceito existe como um instrumento de conflito. Isso significa que ele pode surgir em determinada passagem, cumprir uma finalidade específica ligada a uma confrontação existente naquela passagem e em outros trechos ganhar características muito diferentes, talvez até contraditórias, ou ainda simplesmente desaparecer.¹⁴

Procurou-se realizar aqui o estudo mais abrangente possível na literatura secundária sobre o tema tratado. Em todo caso, uma vez que o propósito perseguido é trabalhar diretamente com os textos dos filósofos, tentei ao máximo utilizar os comentadores em *paralelo* ao texto dos filósofos e não *sobre* estes. Como é de se esperar, são os filósofos que devem ter a última palavra a respeito de seu próprio pensamento. Dessa forma, argumentos, hipóteses, conclusões, esclarecimentos e aprofundamentos de comentadores foram sempre bem-vindos, desde que seus resultados fossem mantidos ou fortalecidos pela verificação direta dos argumentos e por referências cruzadas às obras dos filósofos. E, de fato, devo algumas de minhas hipóteses e encaminhamentos a tais leituras, como o presente texto certamente deixa perceber. Visto ainda que o presente estudo baseia-se fundamentalmente na interpretação dos textos *publicados e/ou autorizados* pelos filósofos, são aceitos apenas a título de hipóteses de pesquisas os argumentos de intérpretes baseados exclusivamente em apontamentos póstumos, cartas e outros.

A ideia de *hipótese* foi muito importante para a presente tese. Durante a leitura deste

¹⁴ O conceito de uso presente neste estudo é fortemente influenciado pelos resultados das pesquisas de Antonio Edmilson Paschoal. Estudos interessantes sobre esse tema são encontrados em PASCHOAL, 2009, 2011 e 2012. Além disso, quando me refiro a uma leitura “contextualizada”, esta não é uma referência direta à metodologia de Werner Stegmaier conhecida como leitura ou interpretação “contextual”, ainda que alguns elementos possam coincidir ocasionalmente entre ela e a presente abordagem. Sobre a metodologia do intérprete alemão, confira a apresentação de J. Viesenteiner e A. Garcia, tal como a introdução de O. Giacoia Jr. em *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche* (STEGMAIER, 2013, pp. 11-30).

texto pode-se perceber que utilizo em grande escala argumentos hipotéticos e apresento resultados classificados como prováveis ou plausíveis. Estou convencido que este estudo não poderia ser realizado a partir de elementos meramente dedutivos, por isso, sempre que necessário, procuro expor na argumentação principal as hipóteses de pesquisa que foram efetivamente adotadas e/ou analisadas para chegar a estes resultados.

Na prática, esse é um procedimento conhecido: diante de dificuldades específicas, procuro analisar as possibilidades de interpretação; ao fazê-lo, formulo ou tomo de empréstimo hipóteses que aparentemente possam solucionar o problema apresentado; a seguir, submeto a hipótese a tentativas de comprovação de sua veracidade, fortalecimento de sua plausibilidade ou refutação de sua possibilidade, seja através de análises terminológicas ou conceituais, de referência cruzada, seja através de dedução lógica. Desta maneira, foi preciso renunciar frequentemente ao desejo de apresentar “a” verdade sobre a relação Schopenhauer e Nietzsche, porém creio que, dessa maneira, foi possível chegar a uma certa visão possível e interessante desse confronto filosófico.

O objetivo é apresentar o debate filosófico em sua tensão característica, sendo assim, evitou-se tanto quanto possível adotar exclusivamente um dos lados do confronto. Ou seja, o alvo principal deste estudo não é apresentar exclusiva ou privilegiadamente as visões de Schopenhauer *ou* de Nietzsche sobre o tema proposto. Em consequência disso, é constantemente perseguida a manutenção de um equilíbrio tenso entre ambas as teorias. Nesse sentido, não se trata aqui meramente de expor as teses de Nietzsche sobre Schopenhauer e esclarecer os empregos da “figura Schopenhauer” na obra de Nietzsche. Tampouco trata-se de defender o filósofo da vontade de vida dos ataques de seu sucessor e, assim, importar para o interior dos textos de Schopenhauer uma “figura Nietzsche”. Busca-se, isto sim, apresentar um exame cruzado de ambas as filosofias.

Não assumir fundamentalmente nem a visão de mundo de Nietzsche, nem a visão de mundo de Schopenhauer é, portanto, um desafio sempre renovado. Consequentemente, empreende-se aqui a tentativa de investigar cada filósofo dentro de seu universo filosófico específico, alternando de um para o outro, a fim de expor suas inter-relações. Isso implica, por exemplo, em não aceitar imediatamente as teses e interpretações de Nietzsche a respeito de Schopenhauer, sem uma verificação cuidadosa no interior dos textos do filósofo da vontade de vida. Todavia, não há um ponto de vista absolutamente imparcial e puramente objetivo, por isso, busco esclarecer minhas opções teóricas, sempre que necessário. No trabalho com dois autores do gênero de Schopenhauer e Nietzsche, é preciso que o intérprete sustente certo comprometimento.

Para encerrar, gostaria de acrescentar um pequeno conjunto de rápidas considerações sobre algumas ressalvas metodológicas deste estudo.

Não se busca aqui uma *ruptura original* de Nietzsche com a filosofia schopenhaueriana. Pode-se procurar identificar o momento a partir do qual Nietzsche deixaria de ser um adepto da filosofia de seu mestre e tornar-se-ia um crítico desta, contudo esta não é a estratégia desta pesquisa. Atribuir importância essencial a uma ruptura originária, poderia significar que outras rupturas surgiriam a partir desta e, portanto, ela caracterizaria a mais profunda dissonância entre os dois pensamentos. Todavia, parecem existir neste caso, não uma única grande ruptura, mas, ao invés disso, inúmeras rupturas pequenas e grandes, que parecem surgir no cerne ou também nos temas periféricos do pensamento dos dois filósofos. Elas podem, por sua vez, evoluir e também estabelecer relações de parentesco com outros rompimentos. Mas, vale ressaltar, podem igualmente permanecer mais ou menos isoladas ou mesmo apresentar reconciliações no decorrer dos textos. Tudo isso é, segundo esse ponto de vista, o resultado de contínuas interpretações e reinterpretações do pensamento schopenhaueriano por Nietzsche e não se deve desconsiderar esses pequenos movimentos interpretativos em favor de alguma “ruptura originária”. Ainda que fosse identificada uma primeira ruptura, ainda que ela efetivamente estivesse historicamente ligada a todos os demais rompimentos posteriores, somente a identificação de um elemento originário não explica efetivamente as mudanças de função e interpretação, que podem ocorrer na história de um conceito ou de um pensamento. Dessa forma, a hipótese de que há um desenvolvimento plural e orgânico nas críticas de Nietzsche a Schopenhauer parece mais provável do que a de um desenvolvimento crítico linear.

Uma noção genérica e ao mesmo tempo demasiadamente forte de influência é igualmente evitada. Nesse caso, penso na prática de deduzir que tais ou quais conceitos em Schopenhauer são influências decisivas para Nietzsche, porque eles são semelhantes a tais ou quais conceitos em Nietzsche. Uma análise das semelhanças e diferenças é verdadeiramente proveitosa, mas deve-se resistir à tendência de deduzir daí imediatamente uma fonte ou uma influência de um autor sobre outro. A semelhança não é, senão sob as condições de análises mais complexas, um atestado de origem. Em geral, busca-se neste trabalho manter uma cautela semelhante àquela que Rosset defende em relação ao tema da genealogia. Para Rosset, haveria, sem sombra de dúvidas, uma intuição genealógica em Schopenhauer que, como tal, é anterior aos pensamentos genealógicos de Nietzsche. Porém, ele renuncia à hipótese de que a genealogia de Nietzsche surgiu sob a influência da intuição de seu predecessor, pois acredita que coincidências e semelhanças não seriam dados suficientes para tanto (cf. ROSSET, 1994,

pp. 1-5). Mesmo que determinados conceitos possuam influência de Schopenhauer, isso não significaria que eles também não tenham influências de outros autores ou que não brotem de forma autônoma no pensamento de Nietzsche. Mesmo as ideias eventualmente assimiladas passam, via de regra, por um longo e significativo processo de desenvolvimento, transformação e apropriação.

Do mesmo modo, as noções de “schopenhaueriano” e “schopenhauerianismo” são normalmente empregadas de modo amplo demais. Por essa razão, a presente tese se abstém de utilizá-las. Na esteira disso, evita-se também as ideias de que haveria um “schopenhauerianismo” em Nietzsche ou que a filosofia de Nietzsche almejaria a superação desse “schopenhauerianismo”. Embora, em circunstâncias e contextos específicos, essas noções possam ser plenas de sentido, elas podem igualmente ser empregadas de modo muito generalista. Se anunciadas sem maiores especificações, elas não contribuem verdadeiramente para o desenvolvimento dos estudos em ambos os filósofos. Nem Schopenhauer, nem Nietzsche apresentam conceitos absolutamente claros do que poderia ser um “schopenhauerianismo”. Logo, qualquer intérprete poderia facilmente criar uma imagem conceitual do significado de tal noção e atribuí-la facilmente a Nietzsche, ou, em sentido inverso, dissociá-la completamente. O mesmo pode ser dito da ideia de “superação de Schopenhauer por Nietzsche”. Antes seria necessário definir univocamente o que significaria a superação de Schopenhauer. Tratar-se-ia da superação do pessimismo, ou do problema da dor, ou do niilismo, ou da negação da vontade, ou da linguagem schopenhaueriana, ou ainda da colocação de problemas de Schopenhauer?

Sem dúvida, não é inútil investigar as imagens e significados de Schopenhauer para Nietzsche ou, também, de Schopenhauer para si mesmo. Porém, deve-se considerar que “schopenhaueriano” e “nietzschiano” não são termos autoexplicativos. É preciso antes perambular no pensamento desses dois complexos e instigantes autores. É preciso defrontar-se com os campos de batalha ali existentes e perceber seus movimentos mais violentos, assim como os mais sutis. Em certa medida, é isso que se tenta fazer nos capítulos que se seguem.

1 EM BUSCA DA IMANÊNCIA: FILOSOFIA METAFÍSICA *VERSUS* FILOSOFIA COMO EXPERIMENTO

*das coisas
que eu fiz a metro
todos saberão
quantos quilômetros
são*

*aquelas
em centímetros
sentimentos mínimos
ímpetos infinitos
não?
(Paulo Leminski)*

A palavra alemã “*Charakter*” possui a mesma origem de nosso conhecido vocábulo “caráter”. Ambos provêm do latim “*character*” que, por sua vez, deriva do grego antigo “*χαρακτήρ*”, cujo significado é aproximadamente “algo gravado, cunhado, marcado a fogo, à lâmina ou outros métodos”¹⁵. Tanto em português quanto em alemão, as palavras possuem um conjunto relativamente grande de significados possíveis. Em geral, o termo possui duas conotações principais.

Pode-se falar primeiramente de caráter em sentido próximo ao de sua origem grega, i.e. de marca visível, propriedade específica, aspecto notável, traço identificável, conjunto de

¹⁵ Cf. DUDEN, 1963, vol. 7, p. 93; SARAIVA, 1993, p. 210; BUENO, 1974, p. 617; GRIMM, GRIMM, 1854-1961. A palavra “*Charakter*” possuiu diferentes grafias na língua alemã até fixar-se na forma como a conhecemos hoje. Ainda no século XIX, ela podia ser escrita como “*Karakter*”, “*Character*” ou na versão atualmente aceita “*Charakter*”. Vale observar que apenas as duas primeiras formas estão registradas no dicionário dos irmãos Grimm. Apesar disso, todas as três versões encontram-se empregadas nos textos de Schopenhauer. A primeira e mais antiquada aparece principalmente nas edições mais antigas de alguns de seus textos (e.g. na de 1813 de SG/PR e na de 1816 de SF/VC). Curiosamente, “*character*” aparece principalmente enquanto uma palavra estrangeira em citações ou menções em inglês (e.g. F/L IV, p. 118 e P/P Aforismos para a sabedoria de vida IV, p. 76). Com efeito, é com a grafia “*Charakter*” que o termo se fará majoritariamente presente em Schopenhauer. Nietzsche, por sua vez, usa somente duas versões: mais raramente “*Character*”, até cerca de 1879, com algumas poucas exceções; e mais frequentemente “*Charakter*”, por toda sua produção intelectual. Não encontrei razões para crer que os autores imponham qualquer distinção de significado para as diferentes formas de escrever essa mesma palavra.

características etc. Nesse caso, importa sobretudo determinar um distintivo de uma coisa ou pessoa, ou por meio de um elemento fácil e rapidamente perceptível, ou por meio de uma qualidade essencial do que é descrito. Ele aproxima-se então de termos como “essência” (“*Essenz*” ou “*Wesen*”), “natureza” (“*Natur*”), “traço fundamental” (“*Grundzug*”) e assim por diante. Nesse sentido podem-se construir expressões do tipo: “o caráter confidencial de um documento”, “o caráter misterioso de um povo”, “o caráter trágico da vida” etc.

Por sua vez, a segunda conotação principal associa-se à moral e aos modos de agir do homem. Com efeito, fala-se em ambas as línguas de “ter caráter” (em alemão, “*Charakter haben*”) ou “ser sem caráter” (“*charakterlos sein*”) para designar aquele que age de modo decidido e/ou moralmente louvável. Em termos mais morais, “ter caráter” significa agir predominantemente em consonância com determinados princípios ou valores morais. Em termos mais gerais, significa agir de modo marcado e constante, sejam as ações moralmente louváveis ou não. O sentido aproxima-se nesse último caso do de “índole” e “modo de ação típico de alguém”, possuindo ou não uma ligação com a moral. Fala-se, por exemplo, de “ter um caráter difícil” (“*einen schwierigen Charakter haben*”), “ter um bom caráter” (“*einen guten Charakter haben*”), “ter um caráter ruim” (“*einen schlechten Charakter haben*”) etc.¹⁶

As duas conotações mais gerais são facilmente encontráveis nas obras de ambos os filósofos alemães. Por exemplo, Schopenhauer descreve em WWV I/MVR I 6 o “mover-se por motivos” como o “caráter da animalidade”, como sinônimo aproximado de “traço distintivo”; e discorre rapidamente em WWV I/MVR I 55 sobre o uso das expressões “ter caráter” ou “ser sem caráter”. Nietzsche reflete em M/A 84 sobre o “caráter dos escritos” redigidos pelos eruditos do cristianismo; e em BA/EE 2 da ausência de estilo, caráter e refino na produção acadêmica (p. 86).

Schopenhauer traz o conceito de caráter decididamente para o interior de seu pensamento e confere a ela uma importante posição. Com efeito, ele aproxima as duas conotações uma da outra e transforma o caráter em um conceito forte de sua filosofia. Como marca e distintivo da natureza ou *modo de ser* de algo ou alguém, ele é, no fim, o mesmo caráter a partir do qual se pode compreender os *modos de ação* de algo ou alguém.

Ainda teremos a oportunidade de observar mais detalhadamente o conceito de identidade pessoal para Schopenhauer. Por ora, importa ter em mente que, segundo o pensador, o lado mais essencial da existência é precisamente a vontade. Nas palavras do filósofo: “A Vontade, como coisa em si, constitui a natureza íntima, verdadeira e indestrutível

¹⁶ Existem também, é claro, alguns usos mais específicos ou raros. A palavra “*Charakter*” pode significar ainda, por exemplo: em um uso pouco comum, “carácter ou caractere tipográfico” (como sinônimo de “*Schriftzeichen*”); ou de modo já considerado antiquado, “posição social”, “título” (“*Rang*”, “*Titel*”).

do homem: em si mesma ela é sem consciência. Assim, a consciência é condicionada pelo intelecto, e o intelecto é um mero acidente de nosso ser, pois é uma função do cérebro” (WWV II/MVR II cap. 19, p. 307). O intelecto, incluindo a consciência, é apenas de natureza secundária. Em consequência disso, o homem é caracterizado, desde o ponto de vista existencial, de modo mais profundo por seu lado volitivo e não racional. Ele *é* vontade. Ao mesmo tempo, a vontade é a fonte mesma da ação do homem. Ele *age* de acordo com sua vontade. Pode-se dizer, portanto, que o homem age de um ou outro modo, porque quer de um ou de outro modo. O querer não é contudo apenas a fonte de seu *modo de agir*, mas sim, segundo o filósofo, ele também é a essência mesma do homem, seu *modo de ser*. A vontade é em ambas as conotações mencionadas seu caráter.

Schopenhauer distingue três modos do caráter: inteligível, empírico e adquirido¹⁷. Pode-se definir resumidamente o *caráter inteligível* como a natureza mais íntima de um ser humano. Nos termos do pensador, o “caráter inteligível coincide pois com a Ideia¹⁸ ou, mais propriamente, com o ato da vontade original que se manifesta nela” (Zürcher 1, WWV I/MVR I 28, p. 208). Ele encontra-se fora do tempo e do espaço, portanto também é inato e alheio a toda e qualquer modificação. Em outras palavras, ele caracteriza de modo mais profundo o que cada indivíduo é e o que expressa em seus atos empiricamente perceptíveis. Como veremos posteriormente, o caráter inteligível determina parcialmente até mesmo os traços corpóreos do homem. A contraface do caráter inteligível é o *caráter empírico*. Ele designa o lado mais perceptível e concreto das ações humanas, ou seja, o modo como ele se apresenta e age no tempo e no espaço.

Para ilustrar essa relação, imaginemos uma pessoa inserida em uma situação alegórica: ela encontra ao acaso um objeto valioso na rua, do qual ela necessita por um motivo privado qualquer; ela conhece o proprietário do objeto perdido e, portanto, tem condições de devolvê-lo; por fim, ela devolve de fato o objeto valioso ao dono. O exemplo é simplório, pois resume a poucas palavras o que é uma relação complexa de coisas, que em si são

¹⁷ Schopenhauer toma os elementos mais gerais da distinção entre caráter empírico e inteligível de Kant. Sobre isso, considere-se o exposto no apêndice ao primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*: “Ademais, é exatamente a solução intentada da pretensa terceira antinomia o que dá oportunidade a Kant para expressar o pensamento mais profundo de toda a sua filosofia. Nesse sentido, leia-se toda a 'sexta seção da antinomia da razão pura', sobretudo a discussão sobre a diferença entre o caráter empírico e o inteligível [...] que conto entre aquilo que de mais excelso já foi dito pelo homem” (KK/CK, p. 628). O caráter adquirido deve, em contrapartida, ser uma contribuição própria. Cf. também CARTWRIGHT, 2005, p. 25.

¹⁸ Opto por traduzir o termo schopenhaueriano “*Idee*” como “Ideia”, mantendo a inicial maiúscula e com isso destacar a importância do conceito e também sua natureza metafísica. Na linguagem schopenhaueriana, a Ideia (*Idee*) aproxima-se do uso platônico do termo e, portanto, diferencia-se do uso popular, cujo significado comum é “pensamento”, “conceito”, “projeto”, “noção mental” etc. A palavra Ideia refere-se em Schopenhauer a um arquétipo imaterial dos entes da natureza. O uso comum – “ideia” – recebe aqui a inicial minúscula.

extremamente complexas também. Em todo caso, gostaria de ressaltar o seguinte aspecto: a ação concreta e observável dessa pessoa (a devolução do objeto), juntamente com as demais ações concretas que ela realiza, é o que pode ser descrito como seu caráter empírico. Para Schopenhauer, no entanto, sua ação concreta não surge sem qualquer razão de ser mais profunda. O fato de que ela tenha agido, no tempo e no espaço, precisamente como agiu possui um fundamento específico que transpassa o tempo e o espaço. Suponhamos nesse exemplo que essa pessoa possui apenas uma fraca tendência de caráter a agir de modo egoístico. Nesse contexto, seus traços de caráter inclinados à ação considerada justa levam-na à entrega do objeto encontrado.

Trata-se aqui de uma influência decisiva do caráter inteligível sobre o caráter empírico. Os desejos, ímpetos, tendências e vontades concretas de um indivíduo são determinados previamente por seu caráter inteligível, pelo seu querer em geral. Enquanto os desejos e ações concretas são flutuantes e mudam constantemente, o seu querer mais profundo é sempre o mesmo. Dito de outra forma, o caráter empírico é o desdobramento do inteligível.

E, finalmente, o *caráter adquirido* situa-se, por assim dizer, entre o caráter empírico e o inteligível. Ele consiste basicamente no conjunto das experiências e aprendizados que, como seres cognoscentes, podemos acumular durante nossa vida, em especial a respeito de nós mesmos (cf. WWV I/MVR I 55, p. 391ss.). Se, por um lado, de acordo com uma expressão típica de Schopenhauer, *velle non discitur*¹⁹, ou seja, o caráter inteligível não muda, por outro lado, através do caráter adquirido, o aprendizado pode modificar em alguma medida o caráter empírico. O desdobramento do caráter inteligível em caráter empírico é mediado pelo conhecimento no homem, de tal maneira que, por meio dele, tornam-se possíveis transformações *na expressão* de sua natureza imutável.

Precisamente nesse ponto, é forçoso inserir a questão do caráter em uma discussão maior acerca da metafísica. O raciocínio schopenhaueriano que leva à tripartição do caráter em três modos repousa inteiramente sobre a natureza metafísica de seu pensamento. A imutabilidade do caráter inteligível é deduzida de sua inserção em um âmbito metafísico do mundo e, portanto, alheio ao tempo e ao espaço. Porém, chama atenção na filosofia tardia de

¹⁹ Segundo nota de Barboza (WWV I/MVR I 55, p. 381), a expressão latina significa “o querer não pode ser ensinado”. Schopenhauer emprega com certa frequência essa expressão e com ela indica a impossibilidade de modificar o fundo íntimo do querer de um indivíduo, ou seja, a imutabilidade do caráter inteligível. Vale lembrar que o pensador explora também os termos gregos *ἦθος* (*êthos*, caráter) e *εἶθος* (*éthos*, hábito) para reforçar a ideia de que o inalterável caráter inteligível é a fonte do caráter empírico (cf. WWV I/MVR I 55, p. 379). Sobre a diferença de *êthos* (com *eta*) e *éthos* (com *épsilon*), cf. SPINELLI, 2009 e LIMA VAZ, 2009, p. 12s.). Também Abbagnano (2012, pp. 133-135) também associa *êthos* e caráter.

Nietzsche precisamente o seu impulso antimetafísico. Isso gera, portanto, ao menos dois pontos de tensão importantes. O primeiro diz respeito mais diretamente às confrontações teóricas entre os pensadores. Se Nietzsche rejeita a metafísica, deve naturalmente rejeitar também a teoria do caráter tal como foi apresentada por Schopenhauer. Entretanto, em segundo lugar, emerge também aqui uma tensão em relação a uma das hipóteses mais importantes do presente estudo. Se, por parte de Nietzsche, existiria uma rejeição da doutrina schopenhaueriana do caráter inteligível, a hipótese aqui defendida de que existiria um elemento (o *Selbst*) cumprindo uma função equivalente (embora não idêntica) ao caráter inteligível, é no mínimo discutível.

Por essa razão, para levar adiante a hipótese defendida, é o caso de antes investigar as confrontações entre os autores a respeito da metafísica. Não se trata contudo de afirmar que Schopenhauer seria um metafísico e Nietzsche um antimetafísico. Importa, na verdade, compreender na medida do possível os movimentos e detalhes que levam à adoção ou rejeição da metafísica pelos pensadores.

1.1 Sobre o aspecto plural das confrontações acerca da metafísica

O Nietzsche tardio se volta decididamente contra a metafísica. As pretensões, métodos e resultados do conhecimento metafísico são regularmente postos em questão, analisados e avaliados. Ele contrapõe seus próprios conceitos e interpretações constantemente àqueles de filósofos metafísicos, a fim de criar uma visão de mundo com uma real valorização dos sentidos, do corpo, da natureza, do vir-a-ser e, sobretudo, da vida. Não é qualquer segredo também que Schopenhauer se declara constantemente como um filósofo metafísico e, sem cessar, atribui as vantagens de seu sistema filosófico a uma determinada perspectiva metafísica do mundo. Seus principais conceitos e temas são reconhecidamente metafísicos. Por esse motivo é bastante claro que o pensamento de Nietzsche não pode seguir, senão com muitas ressalvas, o modelo da filosofia schopenhaueriana.

Não é, portanto, qualquer surpresa que esse ponto seja constantemente debatido como uma importante diferença entre esses filósofos alemães²⁰. Para além do aspecto mais geral desse afastamento, é importante notar, no entanto, que a questão da metafísica forma um campo de batalha com uma longa e complexa história de confrontações. Para fazer manifesta a complexidade dessas confrontações, deve bastar um olhar, mesmo que não exaustivo, para o

²⁰ E.g. BROESE, KOSSLER, SALAQUARDA, 2007, pp. 211-252; CAVALCANTI, 2004; DECHER, 1984; DIAS, 2011, p. 111; HÉBER-SUFFRIN, 2003, pp. 106-114; SCHULTZ, 1999.

processo da recepção de Schopenhauer por Nietzsche.

Em um primeiro momento, Nietzsche apresenta certamente uma imagem publicamente manifesta bastante devotada a Schopenhauer em suas obras de juventude. O abandono aberto dessa “devoção” em obras publicadas pelo autor torna-se evidente apenas com *Humano, demasiado humano*, aproximadamente 13 anos após a descoberta do filósofo da vontade de vida em 1865. Em *Schopenhauer como educador* (1874), por exemplo, ele lança a conhecida e icônica “confissão”:

Eu pertenço aos leitores de Schopenhauer, os quais sabem com determinação, depois de terem lido sua primeira página, que lerão todas as páginas e seguirão cada palavra que ele já tenha dito. Minha confiança nele foi e é agora ainda a mesma de 9 anos atrás. Eu o entendo como se ele tivesse escrito para mim: para me expressar compreensivelmente, embora de modo imodesto e insensato. Por isso, ocorre que eu nunca tenha encontrado um paradoxo nele, somente aqui e ali um pequeno erro. (SE/Co. Ext. III 2, p. 346)

A despeito dessa forte imagem de seu mestre nos textos nietzschianos de juventude, não se deve contudo menosprezar os “pequenos erros” que são encontrados “aqui e ali”. É de se estranhar na passagem de 1874 não somente a relativa proximidade temporal de *Humano, demasiado humano* (1878), mas também a impressão persistente de passividade frente a Schopenhauer passada pelo trecho. O trecho *parece* indicar uma aceitação quase incondicional das principais teses de seu predecessor. Tudo leva a crer que a descoberta de *O mundo como vontade e representação* em uma livraria de Leipzig no ano de 1865 foi impactante para Nietzsche²¹. Porém, ele não foi de fato um leitor passivo de Schopenhauer, nem mesmo em seus primeiros anos de recepção. Podemos observar, mesmo se não prestarmos atenção a todos os detalhes, pequenas rupturas e mudanças de pontos de vista por toda a obra de Nietzsche:

Entre o outono de 1867 e a primavera de 1868 – portanto, anos antes da publicação da *Terceira extemporânea* – Nietzsche redige em seus cadernos um conjunto de apontamentos bastante críticos a seu predecessor. Nietzsche já questiona ali a possibilidade de se erigir uma metafísica em sentido rigoroso, embora ainda acredite na possibilidade de uma metafísica enquanto um “ideal edificante”²². Desvios e apropriações críticas não explicitadas são também perceptíveis em diversos textos tidos frequentemente por “mais schopenhauerianos”. Em *O*

²¹ Na carta de 23 de fevereiro de 1887 ao amigo Overbeck, por exemplo, Nietzsche inclui Schopenhauer como um dos grandes encontros literários de sua vida, ao lado de Stendhal e Dostoiévski (cf. BVN/CN 1887 804).

²² Trata-se dos apontamentos conhecidos sob a rubrica de *Zu Schopenhauer* (Sobre Schopenhauer). A edição *Kritische Studienausgabe* infelizmente não contém esse conjunto de notas, pois reúne apenas os escritos de 1869 a 1889. Os editores consideram que é nesse período que a “obra filosófica de vida [de Nietzsche] assume sua forma própria” (KSA 15, p. 9; cf. também KSA 14, p. 20). Apesar disso, uma tradução do texto pode ser encontrada na *Revista Lampejo* (NIETZSCHE, 2012). Para um estudo mais detalhado dessas notas, cf. LOPES, 2008, pp. 126-143. Sobre a metafísica de um “ponto de vista do ideal”, cf. ITAPARICA, 2004.

nascimento da tragédia (1872), Nietzsche afirma, por exemplo, que “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (GT/NT 5, p. 44) e que a arte salvou o grego de “ansiar por uma negação budista do querer” (GT/NT 7, p. 52). Visto com atenção, apesar das aproximações com os pensamentos de Schopenhauer, esse terreno estético no qual Nietzsche se movimenta não coincide com o de seu antecessor. Em uma carta de 1871, durante a preparação do que viria a ser *O nascimento da tragédia*, Nietzsche considera a ideia de uma “metafísica de artista” e o “antagonismo do dionisíaco e apolíneo” como sua “propriedade” e não resultante dos estudos de Schopenhauer (cf. KSA 15, p. 33).

Posteriormente, no prefácio dedicado ao filósofo da vontade de vida em *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (1872), Nietzsche mostra-se apreensivo com o futuro da cultura alemã e Schopenhauer surge na condição de medida de valor para que os alemães reflitam sobre a formação (*Bildung*) alemã (cf. CV/CP 4, p. 60s.). O foco do texto não é a *teoria* schopenhaueriana, mas sim a *relação* dela com a cultura. Um caso análogo vem a público com *Schopenhauer como educador*. Mais do que o conteúdo da filosofia schopenhaueriana, está em jogo ali a possibilidade de alguém se autoeducar e “ser aquele quem ele é”, tendo como ponto de partida uma imagem schopenhaueriana de homem e do próprio Schopenhauer como um *modelo* de filósofo extemporâneo. Não é em absoluto a veracidade de sua teoria que o torna um modelo, mas sua grandeza como filósofo.

No ano seguinte à publicação da extemporânea dedicada a seu mestre, Nietzsche propõe a si mesmo distanciar-se criticamente de Schopenhauer por intermédio de Eugen Dühring. Em uma anotação pessoal intitulada “planos de todo tipo” ele escreve: “Dühring, estudar atentamente como o ensaio de um afastamento de Schopenhauer e ver o que eu tenho de Schopenhauer e o que não” (NF/FP 8[4] do verão de 1875). Com efeito, ainda no verão do mesmo ano, ele redige uma longa apreciação crítica detalhada da obra *O valor da vida* (*Der Werth des Lebens*) de Dühring (NF/FP 9[1] do verão de 1875)²³. A obra de Dühring é justamente marcada pela oposição ao conhecimento metafísico em geral e, em diversos pontos, mais especificamente ao filósofo da vontade de vida. Não é sem razão que o professor de Berlim se declara “o mais decidido antagonista de Schopenhauer” (cf. *ibid.*, p. 131). O conjunto de apontamentos são principalmente notas de estudo daquele livro e contém diversas considerações próprias de Nietzsche, com objeções e concordâncias com Dühring e aqui ou ali também com Schopenhauer.

²³ As notas de Nietzsche são verdadeiramente pormenorizadas. Chama a atenção o fato dos apontamentos se estenderem por 50 páginas da atual edição crítica (cf. KSA 8, pp. 131-181). Para uma análise da contraposição de Nietzsche a Dühring, em especial sobre o tema do ressentimento e da justiça, incluindo observações mais detalhadas sobre a apreciação crítica de 1875, cf. PASCHOAL, 2014, pp. 77-110.

Uma carta enviada a Cosima Wagner de 19 de dezembro de 1876 atesta – apenas cerca de dois anos depois da publicação da extemporânea sobre Schopenhauer – a convicção nietzschiana em abandonar o aspecto dogmático da doutrina schopenhaueriana. Ele escreve:

A senhora irá se admirar se eu lhe confessar uma diferença com a doutrina de Schopenhauer, que formou-se gradativamente e como que de súbito surgiu em minha consciência? Eu não estou mais ao lado dele em quase todos os princípios gerais; já quando eu escrevi sobre Sch[openhauer], percebi que passei por cima de tudo de dogmático lá; para mim, situa-se tudo no *homem*. (BVN/CN 1876 581; cf. também KSA 15, p. 71)

No contexto, o dogmático é contraposto pelo humano. Ou seja, trata-se aqui de uma rejeição da metafísica. Muito provavelmente, Nietzsche colhe nesse contexto alguns frutos da relação com Paul Rée. Ele havia lido as *Psychologischen Beobachtungen (Observações psicológicas)* de Rée ainda no fim de 1875. Ambos se encontraram diversas vezes durante o ano de 1876, incluindo uma viagem a Sorrento, de onde a carta a Cosima é remetida. O livro *Ursprung der moralischen Empfindungen (Origem dos sentimentos morais)* de Rée é concluído pouco mais tarde no início de 1877 (cf. KSA 15, pp. 66-71). Isso não significa, é claro, que as posições de Nietzsche são derivações das de Rée. Em sentido oposto, o próprio Nietzsche indica o caráter gradual e mais antigo do surgimento de suas ideias.

Uma carta enviada a Paul Deussen em agosto de 1877 reafirma que seu autor tinha à época ressalvas significativas à metafísica de Schopenhauer. Por ocasião da leitura de *Die Elemente der Metaphysik (Os elementos da metafísica)*, publicado por Deussen naquele mesmo ano, Nietzsche lhe escreve que teria sido melhor receber seu livro alguns anos antes e acrescenta:

Agora, porém, como os pensamentos humanos seguem seu caminho, serve-me estranhamente seu livro como uma feliz *coleção de tudo isso que eu não mais tenho por verdadeiro*. [...] Já quando redigi meu pequeno escrito sobre Schop[enhauer], quase não me atinha mais a nenhum de todos os pontos dogmáticos; porém eu acredito, tanto quanto antes, que atravessar por Schopenhauer e utilizá-lo como educador é por ora o mais essencial. Apenas *não mais* acredito que ele *deva educar para a* filosofia schopenhaueriana. (BVN/CN 1877 642; cf. também KSA 15, p. 75)

A decidida contraposição entre os filósofos vai tomando corpo paulatinamente²⁴, embora ecluda publicamente apenas em *Humano, demasiado humano*. Mesmo após a obra de

²⁴ Mais tarde, mesmo a ideia de que seu predecessor possa servir como educador é gradualmente rejeitada. Há indícios que, durante a década 1880, Nietzsche conduz um relativamente lento processo de revalorização e reinterpretção da obra *Schopenhauer como educador*. Ao fim desse processo, ele finalmente faz a conhecida afirmação pública que, na verdade, a *Terceira extemporânea* não descrevia propriamente o filósofo da vontade de vida e deveria ser lida como “Nietzsche como educador” (EH/EH As extemporâneas 3). Essas são algumas das cartas que evidenciam a mudança gradual na interpretação da *Terceira extemporânea*: BVN/CN 1882 282 de 20 de agosto e BVN/CN 1883 405 de 21 de abril a Heinrich Köselitz; BVN/CN 1885 617 de agosto de 1885 a um desconhecido; BVN/CN 1888 997 de 19 de fevereiro a Georg Brandes.

1878 os pontos de vista e confrontações não permanecem os mesmos²⁵. Pode-se daí concluir que a recepção de Schopenhauer figura em Nietzsche como um complexo e plural campo de confrontações. Nesse contexto, a metafísica tornou-se de fato um tema bastante problemático e central, mas não unívoco. Ela passa por diversas reformulações, reinterpretações e recebe frequentemente novas problematizações.

1.2 Filosofia, física e metafísica em Schopenhauer

Com certa frequência, se acusa em Schopenhauer a existência de um projeto metafísico transcendente e, em função disso, observa-se que Nietzsche afasta-se da metafísica schopenhaueriana, a fim de produzir um saber imanente ao mundo²⁶. No entanto, como se pretende mostrar neste estudo, Schopenhauer estava consciente desse tipo de crítica e, ainda mais, explicita repetidamente seu desejo de erigir um sistema metafísico imanente. Isso certamente não deve ser desconsiderado ao se refletir sobre o palco do afastamento nietzschiano de seu predecessor. Tomemos então como ponto de partida a seguinte pergunta: o que Schopenhauer entende como uma filosofia imanente e uma filosofia transcendente?

Como já afirmado, Schopenhauer pensa sua própria filosofia como uma metafísica imanente. Esse é um dos aspectos pelos quais Schopenhauer acredita ser inovador. Por isso, podemos observar suas censuras aos mais diversos filósofos, inclusive Kant, por não perceberem a possibilidade de atingir o domínio metafísico de forma não transcendente.

Schopenhauer não é de modo algum um mero continuador de uma tradição metafísica. Ele faz desse âmbito da filosofia um de seus principais campos de batalha, sobretudo diante do legado kantiano. Ele acredita que a filosofia kantiana representa um avanço significativo

²⁵ Mais adiante (seção 1.3), teremos oportunidade de discutir algumas das características da crítica à metafísica nos textos tardios de Nietzsche, com um olhar mais atento sobre *Além de bem e mal*. Por ora, é suficiente expor a complexidade do tema e a existência de nuances específicas nos diferentes momentos de produção de Nietzsche.

²⁶ Não encontrei nenhuma evidência definitiva que essa acusação, precisamente nesses termos, seja formulada pelo próprio Nietzsche. A associação entre Schopenhauer e a transcendência aparece claramente na resenha sobre a obra de Dühring (cf. NF/FP 9[1] do verão de 1875, p. 177 e *passim*), no entanto, ela parece reproduzir ali um juízo advindo do professor de Berlim e não de Nietzsche. Entre os intérpretes, essa associação surge eventualmente. Por exemplo, Itaparica (2002, p. 33) diz: “Essa ideia [de Nietzsche] do mundo construído pela linguagem como um mundo representativo parece corroborar a concepção schopenhaueriana do mundo como representação e, portanto, a sua contrapartida, a aceitação de um mundo transcendente”. Também Marton (2000b, p. 50) escreve: “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”. No Brasil, Cacciola tratou desse tema em seu conhecido livro *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. A comentadora defende que a metafísica de Schopenhauer é um projeto imanente e pretende assim refutar as acusações de que o intento schopenhaueriano recai em um dogmatismo aos moldes pré-kantianos.

na história do pensamento, contudo não trata Kant como um detentor definitivo da verdade. Se por um lado, ele julga que sua filosofia está em acordo com as limitações kantianas impostas às filosofias transcendentais, por outro lado, ele defende que também é preciso “pensar a filosofia de Kant até o fim” (P/P Fragmentos para a história da filosofia 14). De seu ponto de vista, uma volta para aquém de Kant está portanto completamente fora de questão. Em outras palavras, contra a acusação de que sua obra nada mais é do que um retorno ao dogmatismo pré-kantiano, Schopenhauer acredita que, pelo contrário, ela é a radicalização do projeto de Kant.

Sem dúvida, isso não significa que ele se restrinja absolutamente aos ideais da filosofia crítica, que aceite irrestritamente todos seus principais argumentos e conclusões. Obviamente, as condições para a realização do projeto de “pensar a filosofia de Kant até o fim” incluem a efetivação de eventuais correções à referida teoria. Trata-se, todavia, de perseguir um caminho aberto por Kant, ainda que o autor da *Crítica da razão pura* não tenha se dado conta dele.

O filósofo de Königsberg é sem dúvida o principal adversário teórico de Schopenhauer. A nenhum outro filósofo são dedicadas tantas páginas na obra schopenhaueriana, muitas delas para elogiar seus progressos e muitas outras para criticar os seus erros²⁷. Isso significa, deve-se ressaltar, que Kant é um verdadeiro adversário para Schopenhauer, é um filósofo a ser louvado.

Louvar um verdadeiro filósofo não é fazer dele um objeto de fê, mas torná-lo um interlocutor privilegiado. Um filósofo que queira louvar outro filósofo precisa, antes de tudo, jamais deixar de desenvolver o seu pensamento próprio. Obras filosóficas, enquanto texto, são apenas incontáveis conceitos em complexas relações mútuas. Entender esses conceitos é apenas parte da tarefa de um verdadeiro pensador. De acordo com Schopenhauer, essas complexas redes de conceitos não têm qualquer valor se consideradas em si mesmas. Pode-se com facilidade manipular os conceitos em variadas direções sem fornecer com isso qualquer conhecimento real. A verdadeira tarefa do filósofo é trilhar por si mesmo o caminho antes trilhado pelo seu predecessor, intuir cada conhecimento diretamente em sua fonte e, com isso, ser capaz de pensar *com* seu predecessor, mas de forma autônoma em relação a ele, para *além* de seu predecessor. Segundo esse ponto de vista, Kant nada mais é do que um guia para as especulações próprias de Schopenhauer, jamais o condutor. Um guia pode infinitamente

²⁷ São exemplos disso os extensos comentários sobre Kant espalhados pelas diversas obras de Schopenhauer, tais como o longo apêndice de *O mundo como vontade e representação*, intitulado “Crítica da filosofia kantiana”, o extenso capítulo dedicado a Kant em *Sobre o fundamento da moral*, que corresponde a quase metade da totalidade do texto, e também o não menos extenso §13 do opúsculo “Fragmentos para a história da filosofia”, publicado em *Parerga e Paralipomena*.

apontar caminhos, indicar os percalços que já atravessou, sugerir rotas nas quais sua experiência passada foi mais profícua, mas não pode jamais trilhá-los no lugar do discípulo.²⁸

Isso significa que não se pode tomar a acusação geral de que Schopenhauer representa um retorno à filosofia dogmática pré-kantiana de forma apressada. Ele conhece bem o pensamento kantiano e possui um posicionamento próprio bem marcado. Destarte, bem entender tal posicionamento nos fornece a chave para compreender a tese da metafísica da vontade como uma metafísica imanente.

Como se sabe, o adjetivo “dogmático” possui normalmente um sentido pejorativo. Ele pode indicar a adoção injustificada de dogmas para os quais, apesar de conterem muitas obscuridades, não haveria autorização de colocá-los sob suspeita. De acordo com esse ponto de vista, opiniões dogmáticas podem ser crenças tomadas como verdades, objetos da fé, mas jamais objetos de conhecimento científico ou filosófico. Schopenhauer conhece esse sentido pejorativo do termo, porém, mesmo assim, afirma:

Poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente* [*immanenten Dogmatismus*], pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência [*Erfahrung*], mas apenas esclarecem *o que ele é*, já que o decompõe em suas partes componentes. A saber, o antigo dogmatismo derrubado por Kant (e não menos as fanfarronadas dos três modernos sofistas da Universidade) é *transcendente* [*transscendent*], 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)

Chamar o pensamento schopenhaueriano de dogmático, ao contrário da má impressão que isso pode inicialmente causar, não depõe necessariamente contra seu autor. O próprio filósofo usa essa expressão para descrever sua teoria. Ao caracterizar seu próprio pensamento de dogmático, Schopenhauer tenta se contrapor a certos tipos de ceticismo. Por exemplo, o expresso por Hume, que declara a impossibilidade de qualquer conhecimento objetivo seguro e atribui ao hábito o papel regulador das ciências naturais, e também o expresso por Kant, que pretende assegurar a objetividade das ciências naturais, do conhecimento dos fenômenos, mas que também declara inviáveis os caminhos da metafísica.

Denominar seu próprio pensamento de dogmático é uma estratégia de Schopenhauer para chamar atenção às suas inovações, sintetizadas em uma metafísica da vontade. Afora isso, não podemos perder de vista também que ele sustenta simultaneamente um outro alvo:

²⁸ Essas ideias são suficientemente bem expressas pelas seguintes passagens: “[...] uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário, ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a interna quanto a externa” (P/P Sobre a filosofia e seu método 9) e “No fundo, apenas os pensamentos próprios são verdadeiros e têm vida, pois somente eles são entendidos de modo autêntico e completo. Pensamentos alheios, lidos, são como as sobras da refeição de outra pessoa, ou como as roupas deixadas por um hóspede na casa” (P/P Pensar por si mesmo 259).

pretende se contrapor aos “três modernos sofistas da Universidade”, ou seja, Fichte, Schelling e Hegel. De acordo com a passagem acima citada, a metafísica dos três “sofistas” seria dogmática em sentido negativo, sobretudo por sua transcendência injustificável. A metafísica schopenhaueriana seria, por sua vez, completamente imanente. Isso quer dizer, que seu dogmatismo parte do mundo para explicar o próprio mundo. Segundo seu próprio ponto de vista, Schopenhauer seria *dogmático* e *metafísico*, porque faz afirmações sobre o que o mundo é, e seria simultaneamente um filósofo da *imanência*, porque não pretende ir além do mundo fazê-lo. E tampouco toma leis restritas a um âmbito do mundo e emprega injustificadamente em um outro (cf. P/P Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa em si e o fenômeno 62,).

Esse não é pois um dogmatismo cego, o qual só poderia subsistir porque se recusa a analisar seriamente seus próprios fundamentos. Como podemos ver, Schopenhauer resgata o outro sentido da palavra “dogmático”, um sentido positivo: a tomada de posição diante de uma questão. Especificamente nesse sentido, o dogmatismo se opõe positivamente ao ceticismo, entendido como suspensão de juízo. Isto é, o dogmatismo schopenhaueriano consiste em não renunciar a um posicionamento decidido sobre um tema. Ser dogmático é tomar posição afirmativamente ou negativamente diante de um problema filosófico. Do ponto de vista do filósofo, essa tomada de posição é em seus textos perfeitamente justificada, é o resultado de uma investigação filosófica minuciosa e rigorosa.

Ao contrário do que podemos ser induzidos a pensar em um primeiro contato, porém, esse não é um dogmatismo absoluto. É visível que o pensador, principalmente em sua filosofia madura, não propõe realmente um conhecimento *absoluto* da coisa em si, propõe, isto sim, um conhecimento *mais aproximado* da coisa em si²⁹. Ou seja, mesmo quando chama seu próprio pensamento de dogmático, ele mantém ainda um ceticismo ativo. Isso quer dizer que, quando ele assim se denomina, está avançando sobre o domínio antes declarado

²⁹ É preciso manter certa cautela ao empregar a expressão “filosofia madura de Schopenhauer”. Até onde pude investigar, não se encontra nenhuma grave ruptura no pensamento schopenhaueriano que justifique a divisão de um “primeiro” e um “segundo Schopenhauer”. O próprio filósofo é bastante contrário a essa ideia. Porém, isso não quer dizer que Schopenhauer jamais modificou ou corrigiu sua obra. Não podemos tomar de forma simplificadora os diversos momentos de seu desenvolvimento intelectual. Ele não é um filósofo de um livro só ou de uma ideia única que uma vez formulada jamais ganhou modificações. No decorrer de sua obra, são visíveis algumas alterações de estilo de escrita, de objetos de investigação e de pontos de vista. Há também, no mínimo, uma série de pequenas alterações conceituais. Infelizmente, elas são difíceis de rastrear, pois as revisões que Schopenhauer realizou nas reedições de suas obras encobrem várias dessas alterações. Ao que tudo indica, isso acontece com a relação entre vontade e coisa em si. Nas obras iniciais, vontade e coisa em si parecem ser conceitos sinônimos, mas nas obras finais torna-se cada vez mais claro que não são. Diversas tensões entre os primeiros escritos e os textos mais maduros de Schopenhauer – que na condição de tensões não implicam *necessariamente* em contradições – são também notadas por outros intérpretes, a exemplo de Decher (1984), Ingenkamp (2001), Brandão (2002), François (2011), Fonseca (2012) e Debona (2013a).

incognoscível por outros, mas cuja apreensão ele considera possível. Porém isso não indica que avance injustificadamente para além das fronteiras legítimas desse domínio.

O conceito de vontade (*Wille*) apresentado por Schopenhauer pertence a um âmbito de realidade que Kant declarou incognoscível, mas não representa a totalidade do que foi declarado incognoscível pelo autor da *Crítica da razão pura*. Schopenhauer defende que encontrou um caminho para conhecer, dentro do limite da experiência possível, algo mais do que os fenômenos descritos por Kant e *aproxima-se* assim da coisa em si com o conceito de vontade.

Trata-se de, na visão de Schopenhauer, corrigir a filosofia kantiana e abrir caminho para que se dê um passo além de Kant, encontrando um meio caminho entre “a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana” (KK/CK, p. 539). Esse passo inaugura uma nova metafísica. Essa metafísica diz *algo mais* sobre a essência do mundo, ao atribuir-lhe o nome de vontade. No entanto, não declara possuir o conhecimento último, absoluto e acabado do que é o mundo. Isso quer dizer que o saber metafísico aproxima-se ao máximo da essência última do mundo, sem, no entanto, atingir essa essência última em toda a sua completude.

A tese aqui defendida é que, em última instância, a coisa em si mesma permanece incognoscível em Schopenhauer. Assim, a vontade não *é (ist) em sentido estrito e absoluto* a coisa em si, ainda que a coisa em si possa ser tomada *como (als)* vontade, pois é o conhecimento *mais adequado e aproximado* da coisa em si que podemos atingir³⁰. Dizer que a vontade de vida *é* a coisa em si, no sentido mais forte que podemos atribuir a essa frase, implicaria em atribuir uma identidade completa entre os dois conceitos. Este não é realmente o caso. Interpretar a coisa em si como vontade configura por sua vez um outro procedimento. Trata-se de denominar a coisa em si a partir de seu fenômeno mais perfeito (*die vollkommenste Erscheinung*, cf. WWV I/MVR I 22), ou seja, o filósofo refere-se a uma aproximação à coisa em si, que, segundo sua opinião, é a mais legítima possível. A vontade não é toda e perfeitamente a coisa em si, mas aproxima-se o mais perfeitamente possível dela.

Sem dúvida, Schopenhauer dá margem para pensar a vontade de vida como um

³⁰ O tomo 2 de *O mundo como vontade e representação* é rico em casos dessa diferenciação. Lá, Schopenhauer afirma, por exemplo: “Entretanto, deve ser cuidadosamente observado, e eu sempre mantive isto em mente, que mesmo a percepção interior que temos de nossa própria vontade, ainda não pode de modo algum fornecer um conhecimento exaustivo e adequado da coisa em si” (WWV II/MVR II cap. 18, p. 300); pouco mais a frente, “o ato de vontade é realmente apenas o *fenômeno* mais próximo e mais claro da coisa em si” (ibid., p. 301); e, ainda, “Desta forma, a doutrina de Kant da incapacidade de conhecer a coisa em si é modificada, na medida em que, se a coisa em si mesma não é absoluta e completamente conhecível, no entanto, o mais imediato de seus fenômenos, distinto *toto genere* de todo o resto por esta imediaticidade, é o seu representante para nós” (ibid., p. 302).

fundamento metafísico absoluto, ou seja, que ela é a coisa em si no mais rigoroso sentido. Muitas passagens de sua obra, consideradas isoladamente, dão essa impressão (e.g. WWV I/MVR I 21-24 e KK/CK p. 531). Todavia, devemos antes de tudo ser cautelosos ao interpretar essas passagens. Há igualmente diversos momentos em que ele nos alerta sobre o que significa considerar a vontade de vida *como* coisa em si.

O principal argumento nesse sentido indica a existência de uma contradição insuperável entre conhecimento e coisa em si. Para Schopenhauer, todo conhecimento é necessariamente pertencente à esfera do fenômeno, da representação. Como se sabe, a coisa em si deve ser, conforme Schopenhauer afirma, absolutamente diferente da representação. O conhecimento da vontade é pois o resultado de uma intuição *sui generis* e nisso consiste seu valor diferenciado em relação aos demais conhecimentos. Mas, mesmo essa intuição é uma forma de conhecimento e é conseqüentemente uma representação. Logo, conhecer a coisa em si é o mesmo que representar a coisa em si, isto é, transformá-la intelectualmente em seu oposto e, com isso, afastar-se da coisa em si. Nas palavras do pensador:

Todo *compreender* é um ato de *representar*, permanece, portanto, essencialmente no âmbito da *representação*, como esta só fornece *fenômenos*, então ele permanece limitado ao fenômeno. Onde começa a *coisa-em-si* cessa o *fenômeno*, portanto, também a representação e com essa a compreensão. Em seu lugar aparece o *ente* mesmo, que é consciente de si como *vontade*. 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*, 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)

Seria, portanto, contraditório pensar que a vontade é a coisa em si. Para Schopenhauer, tudo o que se pode verdadeiramente afirmar é que a coisa em si pode ser entendida *como* vontade, enquanto uma analogia que diz algo sobre a natureza íntima do mundo, mas que não o esgota.

Tudo indica que Nietzsche não interpreta o conceito schopenhaueriano de vontade de vida dessa maneira. Como é examinado no próximo capítulo, Nietzsche julga que o conhecimento da vontade é o conhecimento *imediato e absoluto* de uma pretensa coisa em si, dado *por inteiro e de forma simples* (cf. JGB/BM 16 e 19). Embora ele esteja correto ao designar esse conhecimento como uma “certeza imediata”, ele ignora que Schopenhauer não iguala completamente os conceitos de vontade e de coisa em si. Também o fragmento póstumo NF/FP 12[1] da primavera de 1871 (cf. CAVALCANTI, 2004) revela a diferença

entre a interpretação de Nietzsche e a que é aqui defendida.

Sabendo então que a filosofia schopenhaueriana pretende inaugurar uma nova metafísica, o que mais chama a atenção é o fato do filósofo indicar que essa metafísica é *imane*nte. Ou seja, do ponto de vista de seu autor, ela não faz uso de qualquer elemento transcendente. Em outras palavras, ela não extrapolaria os limites da experiência possível. Resta responder à questão de como uma metafísica pode ser imanente?

Em verdade, o filósofo indica um caminho novo e inusitado: ao invés de buscar explicar o mundo a partir de um fundamento externo, ele tentou explicar o mundo a partir de uma experiência interna; ao invés de atribuir a uma espécie de substância criadora do mundo e de suas leis, como por exemplo o Deus cristão, ele pretende esclarecer o que mundo é, a partir de uma essência que está presente no próprio mundo. Esse ponto é decisivo: a vontade não é a causa do mundo físico³¹, ela é pois este mundo mesmo, porém visto de outro ponto de vista, um ponto de vista aquém das formas da representação (e não além delas).

Conforme esse pensamento, a ideia de uma criação do mundo perde completamente a razão de ser. Decifrar o enigma do mundo não é buscar um outro mundo a partir do qual este mundo recebe sua existência. Decifrar o enigma do mundo é buscar por uma compreensão mais completa deste mundo mesmo, buscar a compreensão do sentido deste mundo. A vontade não cria o mundo da representação como algo exterior a ela mesma. Ela é, na verdade, a essência mesma da representação e esta é meramente a sua manifestação. Portanto, o mundo existe eternamente como vontade e encontra, por assim dizer, na representação um modo de ser, um modo de ser ele próprio por meio do enquadramento nas formas do princípio de razão.

Dizer que a vontade está aquém das formas da representação significa dizer que ela se manifesta nas formas da representação, ou seja, que ela se manifesta primeiramente em uma relação entre sujeito e objeto e posteriormente também submete-se ao princípio de razão – ao tempo, ao espaço e à lei de causalidade. Se se quer conhecer a coisa em si, deve-se procurar conhecer aquilo que está menos envolvido com as formas da representação, ao investigar em direção ao núcleo da existência, ao livrar-se gradativamente das camadas mais exteriores do mundo da representação. Esse movimento conduz, segundo a teoria schopenhaueriana, a percepção íntima de nós mesmos. Ao fim, logramos a percepção de nossa própria vontade, o

³¹ Schopenhauer faz objeções a Kant por acreditar que ele teria interpretado a coisa em si como causa do fenômeno em alguns momentos (cf. *KK/CK*, p. 548). Conforme o pensador, “a vontade nunca é causa: sua relação com o fenômeno não é absolutamente segundo o princípio de razão” (*Zürcher 1*, *WWV I/MVR I 27*, p. 189).

fenômeno mais próximo da coisa em si que podemos alcançar e, portanto, mais adequado a ela.

De modo nenhum a metafísica schopenhaueriana pretende ser uma “teoria de dois mundos”³², pelo contrário, os âmbitos físico e metafísico são apenas os dois lados de uma mesma moeda, de um mesmo mundo. Separar o físico e o metafísico do mundo não é o mesmo que o dividir em imanente e transcendente. O âmbito físico não constitui o campo da imanência e o âmbito metafísico não constitui um campo transcendente. Nesse sentido, pode ser entendido o título da obra principal de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação (Die Welt als Wille und Vorstellung)*. Ele descreve filosoficamente *um* mundo, ou melhor *o* mundo (no singular), afirmando que ele pode ser visto de dois modos complementares, na condição de vontade (*als Wille*) e na condição de representação (*als Vorstellung*)³³. Por exemplo, quando Schopenhauer afirma que o corpo é a vontade tornada visível – a objetividade da vontade –, é preciso perceber seu esforço em afirmar que vontade e corpo não são de modo algum duas coisas diferentes. O corpo é a vontade vista na condição de objeto material e a vontade é o corpo visto na condição de objeto da percepção interna³⁴.

Para Schopenhauer, sua metafísica é imanente porque ancora suas afirmações na *experiência* da vontade. Essa experiência é, por sua vez, legitimada por uma filosofia transcendental. Portanto, não se trata de uma metafísica do aparato transcendental do sujeito, isto é, uma metafísica de juízos sintéticos *a priori*. Em conformidade com isso, nota-se que os

³² Há ao menos dois momentos na obra de Nietzsche, nos quais a divisão entre físico e metafísico é descrita como uma doutrina de “dois mundos”, ambos apenas indiretamente associáveis a Schopenhauer: primeiramente em *A filosofia na época trágica dos gregos* em um comentário sobre Heráclito (cf. PHG/FT 5, p. 40); posteriormente na já mencionada resenha ao livro *O valor da vida* de Dühring (cf. NF/FP 9[1], p. 137). Embora não figure como uma afirmação direta de Nietzsche, tudo leva a crer que a ideia não lhe era estranha. Ele sustenta uma linguagem parecida, por exemplo, ao falar de um “mundo verdadeiro” e um mundo “aparente” em GD/CI (e.g. pp. 25-32). Também alguns intérpretes optam por designar a metafísica como um sistema de dois mundos em Nietzsche (e.g. BROESE, KOSSLER, SALAQUARDA, 2007, p. 224; Decher, 1984, p. 183).

³³ Provavelmente em função disso, Barboza verteu o título de sua tradução da obra *Die Welt als Wille und Vorstellung* por “O mundo *como* vontade e *como* representação”. A dupla ocorrência de “como”, na tradução, corresponde a uma única ocorrência de “*als*”, no original. Independentemente das vantagens ou desvantagens de uma tal opção de tradução, a duplicidade do *als* – ou seja, a percepção de que o mundo pode ser considerado por dois diferentes pontos de vista – é já bastante clara pela subdivisão do primeiro tomo da obra em 4 livros. O primeiro e terceiro livros consistem principalmente em considerações do mundo *como representação (als Vorstellung)*; o segundo e quarto em considerações do mundo *como vontade (als Wille)*.

³⁴ “Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos [...] Todo ato verdadeiro de sua vontade 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).

juízos da metafísica schopenhaueriana são via de regra *a posteriori*, ou seja, tomados da experiência da vontade, ainda que legitimados pelo *a priori* do conhecimento. Em Schopenhauer, a filosofia transcendental não só demarca os limites da experiência possível, mas também diferencia os limites da experiência física e da experiência metafísica, da ciência e da filosofia, respectivamente³⁵. Vejamos isso mais detalhadamente agora.

Schopenhauer afirma que toda filosofia deve iniciar-se por uma dianoilogia ou, em outras palavras, uma teoria do entendimento (*Verstandslehre*), isto é, deve iniciar-se com uma rigorosa investigação sobre as estruturas envolvidas no conhecimento humano. Essa teoria do entendimento tem como principal função identificar o domínio *transcendental*, ou seja, as faculdades do sujeito que determinam a objetividade do conhecimento. Ela indica os limites da experiência possível, o alcance dos conceitos e a objetividade das ciências em geral. Depois de realizada a tarefa de construir uma teoria do entendimento consistente, a filosofia pode dedicar-se ao seu domínio próprio e exclusivo, a verdadeira metafísica (cf. P/P Sobre a filosofia e seu método 21).

Essa concepção básica descreve o itinerário filosófico de Schopenhauer. Podemos perceber isso na temática geral de suas duas primeiras obras, *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* e *Sobre a visão e as cores*. Elas se dedicam principalmente à investigação epistemológica. Também se pode notar isso em sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*, cujo primeiro livro é dedicado justamente à investigação sobre a representação, sobretudo sobre a função do entendimento na constituição desta. O filósofo só se dedica completamente à metafísica após essa primeira abordagem³⁶. A metafísica, por

³⁵ Essa forma de interpretar a filosofia não é de modo algum nova. Por exemplo, no contexto de pesquisa brasileiro, o reconhecido livro de Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, direciona sua argumentação nesse sentido (cf. 1994, p. 134 e pp. 171-179); já no exterior, Salaquarda apresenta uma linha de argumentação muito semelhante à aqui exposta no artigo “*Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer*” (cf. BROESE, KOSSLER, SALAQUARDA, 2007, pp. 240-248). Vale a pena ressaltar também que o conceito de metafísica em Schopenhauer, como podemos ver, não é idêntico ao conceito de metafísica kantiano. Kant não admite a existência de experiências metafísicas (cf. KANT, 1988, pp. 23-24; KK/CK pp. 537-539; P/P Sobre a filosofia e seu método 9; e MOREIRA, 2011a, 72-92).

³⁶ Poder-se-ia certamente contra-argumentar, baseando-se no prefácio da primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, que a filosofia schopenhaueriana é um todo harmônico e que a divisão entre suas diversas partes é meramente didática, pois essa filosofia é expressão de um “pensamento único” e “orgânico”, que, por fim, é possível adentrar a seu pensamento por qualquer área, sem necessariamente dar prioridade a teoria do entendimento. Na verdade, o que foi dito acima não contraria a organicidade dessa filosofia. De fato, no contexto de formação da filosofia schopenhaueriana não é absolutamente necessário erigir completamente a teoria do entendimento antes de fazer qualquer avanço na metafísica. As anotações de juventude de Schopenhauer evidenciam que ele reunia conclusões de várias áreas de conhecimento simultaneamente, antes de sistematizá-las organicamente e ordená-las em um contexto expositivo linear (um livro). Talvez o melhor exemplo disso seja a seguinte anotação escrita em 1813, portanto à época do desenvolvimento de seus principais conceitos: “Entre minhas mãos ou, melhor, em meu espírito desenvolve-se uma obra, uma filosofia que deve ser ética e metafísica em *unidade*, pois até hoje se separou-as tão falsamente quanto o homem em corpo e alma. A obra cresce, concretiza-se gradual e lentamente como a

sua vez, divide-se em três ramos principais: metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes, correspondentes respectivamente aos livros segundo, terceiro e quarto de *O mundo como vontade e representação*.

A primeira conclusão fundamental da teoria do conhecimento schopenhaueriana é que o mundo como representação existe sempre como uma relação entre sujeito e objeto (cf. WWV I/MVR I 1 e 2). Essa é a característica mais geral e absolutamente indispensável de toda representação e também de todo conhecimento. Além disso, nenhum desses dois elementos correlatos da representação pode existir isoladamente. Por toda parte em que existir um sujeito, existe igualmente um ou mais objetos. Sempre que houver um objeto, haverá também um sujeito. Nas palavras do autor: “Tal procedimento [de partir da relação sujeito-objeto] diferencia por inteiro o nosso modo de consideração de todas as filosofias ensaiadas até agora, que partiram ou do sujeito ou do objeto e, por conseguinte, procuraram explicar um a partir do outro, na verdade, segundo o princípio de razão” (WWV I/MVR I 7, p. 70).

Cada representação e cada conhecimento está sempre submetido a essa relação. Entretanto, a coisa em si, na medida em que é o oposto da representação, não está submetida à relação entre sujeito e objeto. Isso tem uma consequência importante: a coisa em si pode ser legitimamente caracterizada como “metafísica”, porém ela não pode ser exaustivamente conhecida por uma investigação metafísica legítima, porque não se submete a nenhuma forma da representação, nem sequer a forma mais geral da separação entre sujeito e objeto. Isso significa que uma investigação metafísica se restringe à investigação *parcial* sobre a coisa em si.

Podemos extrair daí a consequência de que o marco de demarcação entre os domínios

criança no corpo materno: eu não sei o que surgiu por primeiro ou por último, como no caso da criança no corpo materno: eu, que me sento aqui e sou conhecido por meus amigos, não capto o surgimento da obra, com a mãe não capta o da criança em seu corpo” (HN/MP I, *Die Genesis des Systems* 72[92]). O contra-argumento é todavia incompleto. O primeiro princípio da organicidade do pensamento de Schopenhauer é a sua teoria da intuição. Para ele, nenhum conhecimento intuitivo é falso, desde que o investigador se mantenha nos limites da intuição. Uma intuição pode ser unilateral, um conhecimento incompleto, mas nunca será falsa (cf. P/P Sobre a filosofia e seu método 13). Não se pode ignorar, no entanto, a unilateralidade da intuição, ou seja, sua *parcialidade*. Queremos apenas chamar atenção ao fato de que a metafísica não pode ser *completamente* compreendida antes de concluída a teoria do entendimento. Pode-se ter vislumbres metafísicos intuitivos, mas só se pode compreender completamente o lugar e função dessas intuições na medida em que o conhecimento esteja sistematizado. Também está presente aqui o princípio da interligação orgânica do sistema de Schopenhauer. Quando ele afirma que uma filosofia deve iniciar-se com uma teoria do conhecimento, não se trata de construir um edifício teórico à maneira de Descartes, no qual, por assim dizer, a construção de um andar só é autorizada pela conclusão do andar de baixo (e.g. o terceiro preceito do método, DESCARTES, 1996, p. 22). Trata-se, isto sim, de perceber que, como em um organismo vivo, a função e funcionamento de um órgão só pode ser compreendido plenamente a partir da compreensão das outras partes do organismo. Na filosofia schopenhaueriana a metafísica só pode ser plenamente compreendida a partir da demarcação de fronteiras realizada pela da teoria do entendimento. Pode-se adentrar ao sistema schopenhaueriano por qualquer uma de suas partes, porém, seremos sempre conduzidos de uma para a outra, pois elas dependem reciprocamente umas das outras.

metafísico e físico não é precisamente o mesmo que determina a separação entre coisa em si e fenômeno. Uma forte evidência disso é o fato de que o livro 3 da obra magna de Schopenhauer debate a apreensão estética das Ideias (no sentido platônico), cuja intuição extrapola o princípio de razão, mas não se desfaz completamente da forma mais geral da representação: a forma do sujeito e objeto (cf. WWV I/MVR I 34). As Ideias são reconhecidamente objetos *metafísicos*, contudo são, para um puro sujeito do conhecimento, simultaneamente também *fenômenos*, representações. A coisa em si, em sentido estrito, é aquilo que não é fenômeno e que, logo, não se submete a quaisquer das formas do fenômeno. Por sua vez, o metafísico é o que não se submete ao tempo, espaço e causalidade, embora possa entrar em cena como representação (sob a forma de sujeito e objeto apenas), desde que não se submeta ao mundo material (âmbito do princípio de razão).

Apresentar o mundo como vontade e representação, tal como faz o título da obra principal de Schopenhauer, não é exatamente o mesmo que apresentá-lo como coisa em si (absolutamente conhecida) e fenômeno. Pois, como vimos, o conceito de vontade não é absolutamente idêntico ao conceito de coisa em si. A vontade é o fenômeno mais adequado e aproximado da coisa em si que podemos alcançar e não exatamente o mesmo que a coisa em si. A relação entre coisa em si e fenômeno é de oposição: a coisa em si é precisamente o que não é absolutamente um fenômeno. Aqui, *a demarcação consiste portanto na oposição dos termos*. Em contrapartida, a relação entre vontade e representação é a de essência e manifestação. Diferente do caso anterior, *sua demarcação repousa sobre o princípio de razão*: a vontade é aquilo que não se submete ao tempo, ao espaço e à causalidade. Em outros termos, o conceito de representação e de vontade não se opõem completamente. Isso porque, como vimos, o conceito de vontade é ainda uma forma de conhecimento e, como tal, submete-se ainda à forma geral da representação, isto é, a dualidade sujeito-objeto.

Quanto à distinção entre físico e metafísico, o que realmente importa é, do ponto de vista objetivo, o princípio de individuação (*principium individuationis*) e, do ponto de vista subjetivo, o princípio de razão (*Satz vom Grund*). Em outras palavras, os *objetos físicos* são aqueles que estão submetidos ao tempo e ao espaço e submetidos à lei de causalidade. Dado que a matéria é correlata à lei de causalidade, também podemos chamá-los de objetos materiais. Por exemplo, o homem – na medida em que é um ser vivo material, que possui um corpo individual, que se diferencia dos corpos de outros homens no tempo e no espaço, que possui uma relação causal necessária com outros corpos – é um objeto físico (material).

Os *objetos metafísicos* são aqueles localizados aquém das formas do tempo, do espaço e da lei de causalidade. Aquele mesmo homem – na medida em que possui, ou melhor

dizendo, é um caráter individual, i.e. um ímpeto cego que se esforça no sentido a exteriorizar-se na representação, um querer atemporal não redutível a meras relações materiais – é também um objeto metafísico.

Assim como qualquer ser no mundo (cf. P/P Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa em si e o fenômeno 63), conforme o ponto de vista schopenhaueriano, o homem só é o mais amplamente compreendido quando examinado sob essa dupla perspectiva (física e metafísica). Diante desse cenário, a rejeição da metafísica por Nietzsche torna-se impactante para a doutrina do caráter. Sem seu fundo metafísico, a doutrina schopenhaueriana do caráter inteligível perde um de seus pilares mais importantes.

Antes de levar adiante essa discussão, contudo, é preciso atentar ainda um pouco mais na divisão entre físico e metafísico em Schopenhauer. A fim de melhor compreender o significado e sentido dessa divisão, façamos uma remissão às considerações do filósofo da vontade de vida sobre o princípio de razão suficiente e da maneira como este delimita e determina o conhecimento.

Na obra *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer pondera que existem quatro classes de objetos para o sujeito: (1) a primeira classe é constituída pelas representações intuitivas (objetos do mundo empírico – objetos materiais no tempo e no espaço); (2) a segunda classe é constituída pelas representações abstratas (conceitos); (3) a terceira classe de objetos é constituída pelas formas da intuição pura (tempo e espaço); e (4) a quarta classe é constituída por um único objeto para cada sujeito, a vontade empírica (presente apenas no tempo).

A preocupação filosófica principal nessa obra é desvendar os mistérios da experiência em geral e, a partir daí, proporcionar maior clareza ao filosofar e maior segurança contra os erros no processo de conhecimento (cf. SG/PR 3 e 4). Segundo a visão do filósofo, essa seria uma das tarefas que diferenciam a filosofia e a ciência. Cada ciência preocupa-se com uma parte específica do mundo, enquanto a filosofia esforça-se para desvendar a totalidade do mundo e, nesse caso, a totalidade da experiência e do conhecimento (cf. P/P Sobre a filosofia e seu método 21). Desvendar a experiência em geral culmina em conhecer os limites do mundo físico, assim como também em conhecer os campos de atuação e os limites de cada ciência.

Cada classe de objetos determina o âmbito próprio de cada uma das ciências. A primeira classe determina o âmbito das ciências naturais, como a física no sentido estrito, a química, a geologia etc.; a segunda determina sobretudo o âmbito da lógica, a ciência dos

conceitos, com alguma influência nas demais ciências classificatórias, como a botânica, a zoologia, a mineralogia etc.; a terceira determina o âmbito próprio da matemática pura, isto é, da aritmética e da geometria puras; e a quarta envolve as ciências das ações humanas, como a história, a política, a psicologia pragmática etc. (cf. SG/PR 51; um rol alternativo sob os mesmos princípios pode ser encontrado em WWV II/MVR II cap. 12, p. 204s.).

Algumas dessas ciências não se restringem somente a uma classe de objetos, porém, ainda assim, estão mais intimamente ligadas a uma ou a outra classe. É o caso, por exemplo, da história: conhecer a história é conhecer também as condições externas de um acontecimento, no entanto, é desvendar principalmente os motivos, as volições e pretensões dos seres humanos envolvidos no acontecimento.

Cada classe de objetos possui regras próprias de ligações entre seus objetos, entre suas representações. Essas regras regem seus âmbitos de atuação próprios, mas não têm valor fora deles. Por exemplo, as regras que determinam as relações matemáticas entre os três ângulos de um triângulo não podem ser aplicadas arbitrariamente nas demais ciências, como na história; do mesmo modo, as regras que determinam o comportamento e as ações humanas, principais objetos do saber histórico, não podem ser aplicadas arbitrariamente nas ciências naturais (o que redundaria em uma concepção antropomórfica da natureza). Portanto, segundo Schopenhauer, é preciso, para uma correta construção e demarcação dos domínios do conhecimento, observar a especificidade das leis fundamentais de cada classe de objetos.

O conjunto das leis fundamentais das quatro classes de objetos chama-se “princípio de razão suficiente”. Este, por sua vez, “é uma expressão comum a vários conhecimentos dados *a priori*” (SG/PR 5). Cada classe de objetos possui um conjunto de leis próprias que compõem as quatro raízes do princípio de razão suficiente. Embora cada raiz possua independência em relação às demais, nenhuma delas furta-se à exigência geral do princípio de razão, a saber: que não há nenhum objeto submetido a ele “sem uma razão pelo qual é” (ibid.).

Para cada classe de objetos, há uma lei que corresponde a cada uma das divisões da raiz do princípio de razão: (1) princípio de razão do vir-a-ser ou *lei de causalidade* (SG/PR 20); (2) princípio de razão do conhecer ou *lei de fundamentação dos juízos* (SG/PR 29); (3) princípio de razão do ser ou *lei de sucessão no tempo e lei de situação no espaço* (cf. SG/PR 36); e (4) princípio de razão do agir ou *lei de motivação* (SG/PR 43)³⁷. O princípio de razão,

³⁷ Embora Schopenhauer opte por expor os objetos e raízes do princípio de razão de acordo com a ordem apresentada – (1) representações intuitivas, (2) representações abstratas, (3) tempo e espaço e (4) vontade –, ele adverte também que essa exposição não respeita uma ordem sistemática dos objetos. Segundo o filósofo, a ordem sistematicamente mais adequada seria apresentar primeiramente o princípio de razão do ser no tempo, seguido do princípio de razão do ser no espaço, princípio de razão do vir-a-ser, princípio de razão do

em todas as suas formas, é um conhecimento *a priori* puro, ou seja, constitui a forma a partir da qual a própria existência de cada classe de objetos é possível, de modo que sua aplicabilidade se estende para todos os objetos dessas classes. Não se trata apenas do modo como o sujeito capta os objetos, mas como os próprios objetos são constituídos enquanto representações. Em outras palavras, o mundo possui uma “idealidade transcendental” e, visto dessa forma, “não é uma mentira nem uma ilusão” (WWV I/MVR I 5, p. 57).

A lei de causalidade (*Gesetz der Kausalität*) – ou, em outras palavras, o princípio de razão do vir-a-ser – rege toda a matéria. Ela é dividida em três graus: causa no sentido estrito (*Ursache*), excitação (*Reiz*) e motivo (*Motiv*). A causa no sentido estrito é caracterizada pela igualdade proporcional entre a causa e o efeito, ou ação e reação: sempre que ampliada a causa, amplia-se o efeito em igual proporção e no mesmo sentido; do mesmo modo, ao diminuir a causa, diminui-se o efeito, conservando a proporcionalidade. A causa no sentido estrito aparece na natureza predominantemente na relação entre os corpos inorgânicos.

A excitação é caracterizada pela desigualdade entre causa e efeito: as reações mais diversas podem acontecer quando ampliada ou reduzida uma causa; por exemplo, quando o valor quantitativo da causa é aumentado, o efeito pode reduzir, ou mesmo anular-se, como também ampliar-se desproporcionalmente. A excitação aparece constantemente como causa das reações reflexivas e/ou vegetativas. Por mais complexa que seja a relação entre causa e efeito, entretanto, ela não é arbitrária, pois possui um fundamento necessário.

Por fim, o motivo é caracterizado por sua relação com o conhecimento. Somente seres conscientes podem manifestar esse tipo de causalidade. Na motivação, diferentemente das outras formas de causalidade, o conhecimento media a relação entre causa e efeito. A causa aparece como uma meta a ser atingida pelo ser vivo consciente, que por sua vez esforça-se em atingi-la.

Embora salvaguardem os domínios próprios de cada ciência natural, as divisões dos diferentes tipos de causalidade não pretendem estabelecer divisões absolutamente estanques,

agir e, em último lugar, o princípio de razão do conhecer. Essa ordenação se justifica na medida em que os objetos, apesar de distintos, são complementados uns pelos outros, em ordem hierárquica, segundo a qual os objetos mais simples, como o tempo e o espaço, são partes constituintes de outros objetos. Ou seja, o tempo e espaço, embora possam ser, separadamente objeto para o sujeito, aparecem na apresentação do fenômeno sensível; sendo assim, certas determinações do princípio de razão do ser, são também determinações válidas no princípio de razão do vir-a-ser, o que garante valor objetivo para as ciências da matemática e da geometria; como por exemplo a relação matemática existente na transferência de energia de uma bola de bilhar para outra. Todavia, a recíproca nunca é verdadeira: os objetos sensíveis não têm qualquer influência sobre as determinações das formas puras da intuição. O tempo se apresenta como componente de todas as demais raízes e objetos do princípio de razão, o espaço compõe igualmente os objetos sensíveis: os objetos sensíveis se apresentam como objeto para a vontade, enquanto essa se manifesta no tempo, e todos os objetos da intuição fornecem conteúdo para as representações abstratas (os conceitos). A apresentação dos objetos escolhida por Schopenhauer respeita uma ordem didática e tem o objetivo de facilitar a compreensão do seu sistema (cf. SG/PR 46).

de modo que as ciências se permeiam, em razão da constituição multifacetada de seus objetos. Por exemplo, todos os animais, inclusive o homem, contêm uma parte vegetativa (suscetíveis à causalidade como excitação). Para compreender completamente uma ação humana, às vezes é preciso usar a causalidade como excitação, como nos casos de ações reflexas. A divisão entre os modos da causalidade também distingue entre os reinos da natureza: inorgânico (dominado pelas causas no sentido estrito), vegetal (dominado pelas causas no sentido estrito e excitações) e animal (dominado pelas causas no sentido estrito, excitações e motivos). E, também nesse caso, não é possível encontrar divisões estanques entre os reinos naturais. Por exemplo, a cristalização, embora inorgânica, já apresenta em um grau mínimo a causalidade como excitação (cf. WWV I/MVR I 26 e N/N Astronomia física, p. 132).

O princípio de razão do conhecer rege as relações entre os objetos de segunda classe, os conceitos. Duas características dos conceitos são as mais importantes: a sua abstração e sua origem. Um conceito é um referente abstrato, um objeto criado pela razão que por sua vez pode ser usado para designar diversos outros objetos. Nesse sentido, Schopenhauer nomeia os conceitos como “representações de representação” (SG/PR 26, p. 149 e WWV I/MVR I 9, p. 87). O conceito ser humano designa na linguagem os inumeráveis seres humanos concretos. O conceito número designa os infinitos números específicos. Por conta de seu caráter abstrato, os conceitos são indispensáveis para comunicar os conhecimentos adquiridos pela pesquisa científica e também pela pesquisa filosófica.

O uso dos conceitos é todavia sempre limitado por sua origem. Não há conceitos inatos, ou seja, todo conceito é direta ou indiretamente proveniente de intuições (cf. WWV I/MVR I 9, p. 88). Estas, por sua vez, são os objetos concretos que são percebidos e sentidos pelo sujeito, como uma percepção empírica ou ainda a percepção intuitiva dos objetos das demais classes. Os conceitos são meramente pensados pelo sujeito e somente a partir do material previamente fornecido pelas intuições. Em outras palavras, nenhum conceito é outra coisa senão uma abstração realizada a partir de outros objetos apresentados ao sujeito.

Mesmo os conceitos mais abstratos são sempre o resultado de operações mentais realizadas sobre o material previamente fornecido pela intuição. Em um nível mais simplório, isso quer dizer que conceitos como “homem” e “árvore” não existem por si mesmos, mas somente como abstrações realizadas a partir das intuições empíricas de homens e árvores concretos que um determinado sujeito teve durante sua vida. Em um nível mais complexo, isso quer dizer que conceitos como “bondade” e “beleza” também não existem antes das intuições que lhes são próprias; o mesmo com os conceitos de “tempo”, “ser” etc.

A metafísica, assim como qualquer saber teórico, deve necessariamente ser exposta

mediante a linguagem, cujos limites de significação são razoavelmente estreitos. A linguagem é tão somente a expressão exterior de raciocínios conceituais e não há qualquer esperança de alcançar por meio dela alguma realidade para além da imanência da qual os conceitos utilizados provém. Não é possível fazer uma metafísica como uma ciência de puros conceitos (cf. P/P A filosofia e seu método 9). Os conceitos, os juízos, os raciocínios e a linguagem não são portais a um “além”. Exceto na lógica pura, todo raciocínio científico ou filosófico retira sua objetividade e portanto seu valor de verdade de uma experiência do sujeito. Um conceito *em si mesmo* não é um objeto metafísico. Uma ciência natural apresenta-se em formulações lógicas e conceituais, porém seu fundamento não são as formulações lógicas, mas as experiências empíricas realizadas pelo pesquisador. O mesmo vale para qualquer verdadeira metafísica: nenhuma transcendência é capaz fundamentá-la.

Obviamente a intuição que fundamenta a metafísica não é idêntica às intuições que fundamentam as ciências naturais, isto é, não é uma intuição empírica (submetida ao tempo e ao espaço). Ou seja, o fundamento de um conceito metafísico deve ser uma *experiência* metafísica³⁸. A metafísica schopenhaueriana é imanente porque, apesar de apresentar-se na forma de raciocínios lógicos, procura seu fundamento nas experiências do indivíduo e, mais especificamente, na experiência da vontade. Para Schopenhauer, a coisa em si “é aquilo que ela [a metafísica] busca conhecer mais de perto: os meios para isso são, em parte, a combinação da experiência externa com a interna e, em parte, a conquista de uma compreensão do fenômeno em seu conjunto, por meio da descoberta de seu sentido e de sua conexão” (P/P Sobre a filosofia e seu método 21, p. 47).

O princípio de razão do ser rege as relações matemáticas puras. Sob o domínio deste princípio estão organizados dois objetos em especial, o tempo e o espaço. Embora possa-se certamente formar conceitos de tempo e de espaço, o tempo e o espaço em si mesmos não são conceitos, mas formas puras da intuição sensível. O tempo e o espaço podem inclusive ser intuídos isoladamente, sem qualquer objeto material. O tempo é o fundamento da aritmética pura e o espaço é o fundamento da geometria pura. Para Schopenhauer, toda a matemática depende dessas intuições puras, mais do que de conceitos e deduções puramente lógicas (cf.

³⁸ Não se deve confundir os raciocínios da metafísica com o que Schopenhauer chama eventualmente de uma “verdade metafísica” (*metaphysische Wahrheit*, e.g. WWV I/MVR I 15). Esta última é a relação entre um juízo com as formas puras do tempo e do espaço. Tempo e espaço são formas da representação e, enquanto tais, não são exatamente “físicos”, mas condições da física. Porém, os juízos da metafísica schopenhaueriana não são juízos relacionados às características da intuição do tempo e do espaço puros, mas a juízos relacionados aos conteúdos da vontade. O uso da palavra “metafísica” no primeiro caso equivale ao significado da palavra “transcendental”. Não é à toa que exatamente este termo foi usado para descrever o mesmo tipo de verdade em *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente (transscendentale Wahrheit*, cf. SG/PR 32). O outro uso da palavra “metafísica” está diretamente associado ao projeto schopenhaueriano levado a cabo nos livros dois, três e quatro de *O mundo como vontade e representação*.

SG/PR 38 e 39). O conhecimento de que a soma dos ângulos de um triângulo é 180° , por exemplo, não depende de conceitos e de demonstrações lógicas, ele depende antes da intuição pura do espaço. Todos os objetos materiais estão submetidos ao tempo e ao espaço, fazendo com que o conhecimento das ciências naturais esteja estreitamente vinculado ao conhecimento matemático, porém o conhecimento das intuições puras não é um conhecimento físico. É mais apropriado chamá-lo de conhecimento transcendental.

A sucessão no tempo e a situação no espaço são as condições de individualidade dos objetos materiais, por isso as formas puras da intuição são, para Schopenhauer, o *principium individuationis*. Note-se que as intuições do tempo e do espaço, assim como toda intuição, podem ser denominadas em geral como “experiências”, ainda que não sejam experiências empíricas e também não pertençam propriamente ao domínio da experiência metafísica em questão. Uma das principais vantagens de obter o correto conhecimento da natureza do tempo e do espaço é saber, que é a partir deles que um conhecimento pode ser descrito como físico ou metafísico: se um objeto se submete ao tempo, ao espaço e, conseqüentemente, também à causalidade, então esse é um objeto físico, senão é um objeto metafísico.

A vontade individual é um objeto *sui generis* regido pelo princípio de razão do agir. Cada indivíduo tem acesso privilegiado e imediato a sua própria vontade ao perceber suas volições íntimas. Diferentemente dos objetos empíricos observáveis pela percepção externa, cuja condição de materialidade é o *principium individuationis* (tempo e espaço), a vontade empírica está submetida somente ao tempo.

Na percepção de sua vontade, o sujeito do conhecimento percebe a si mesmo como sujeito do querer e assiste ao fluxo incessante de seus desejos e volições, sucedendo-se uns após os outros. No entanto, mais do que simplesmente assistir a um objeto qualquer que transcorre no tempo, tal como um homem poderia observar um inseto voando à distância, percorrendo um determinado espaço em um determinado tempo, o indivíduo que percebe sua própria vontade identifica-se imediatamente a essa vontade percebida. O sujeito do conhecimento intui a si mesmo como sujeito do querer, a saber, como idêntico ao querer, como uma só coisa (cf. SG/PR 41, p. 202ss.). Ele não percebe simplesmente que possui uma vontade, mas que aquela vontade é ele mesmo. O conhecimento de sua vontade individual é um conhecimento imediato de si mesmo enquanto vontade.

Não somos, na verdade, completamente conscientes de nossa vontade em todos os seus aspectos tão logo a percebemos. Esse conhecimento é imediato porque não necessita de intermédios, como o conhecimento dos objetos físicos necessita do intermédio dos sentidos. Todavia, nosso conhecimento de nossa vontade é parcial porque se dá no tempo, porque só

podemos conhecer a nós mesmos gradativamente a partir da experiência acumulada da sucessão de nossas volições (cf. P/P Aforismos para a sabedoria de vida V, p. 153s.). Por isso, o conhecimento imediato da vontade individual não exclui a necessidade de lenta e sucessivamente “tateá-la” para conhecê-la mais completamente.

De acordo com a visão de Schopenhauer, o conhecimento completo do princípio de razão suficiente em suas quatro formas revela ainda uma importante conexão: a vontade, um objeto de quarta classe, está em forte identificação com o corpo individual, um objeto de primeira classe. Precisamente essa conexão íntima fornece ao filósofo a “pedra angular” de sua metafísica (SG/PR 43, p. 208) Nós, como indivíduos, percebemos o nosso corpo material por duas vias (cf. WWV I/MVR I 18). Quando nos observamos por intermédio de nossos sentidos, nos percebemos como um objeto empírico entre outros objetos empíricos. Por exemplo, usamos nossos olhos para ver nossos braços ou nossas mãos para tocar nosso rosto. Em contrapartida, podemos simultaneamente nos observar imediatamente, quando percebemos que não somos somente um corpo material (objeto de primeira classe), mas também uma vontade (objeto de quarta classe), ao passo que percebemos que não somos somente algo percebido, mas também algo que percebe e que quer.

Notamos que a vontade está intimamente ligada ao corpo, de modo que as volições se manifestam como atos corporais. Schopenhauer chama a atenção para essa íntima relação entre corpo e vontade, para afirmar que eles não são de modo algum dois objetos ontologicamente diferentes. Para o filósofo, eles são uma mesma coisa vista por dois pontos de vista diferentes. Nos termos do autor, “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (WWV I/MVR I 18, p. 157). Nesse sentido, Schopenhauer não explica o corpo por meio de um ente metafísico transcendente, i.e. algo que constitua um outro mundo ou um além da experiência possível. O físico (corpo) é decifrado por um metafísico imanente (a vontade), i.e. pelo mundo mesmo visto pela conexão entre o seus dois lados.

Dada a proximidade maior da vontade em relação à coisa em si, ele a considera como o ponto de vista mais essencial que podemos alcançar de nós mesmos. Então, o corpo como objeto físico é compreendido mais completamente do que quaisquer outros objetos físicos, pois, além de percebê-lo exteriormente, também temos acesso privilegiado a sua essência própria, nossa vontade individual. Esta *não* é a causa do corpo, mas sua essência íntima, ela é o corpo considerado aquém de sua própria materialidade manifestada. Mediante a vontade, podemos conhecer mais completamente as ações de nosso próprio corpo.

O corpo pode ser analisado pormenorizadamente pelas ciências. Para Schopenhauer, elas chegam a diversas conclusões importantes sobre ele, dizendo detalhadamente como ele funciona. Mas, qualquer explicação científica, por seu próprio modo de operação, chega a seu limite último sem dar conta completamente de dizer o que o corpo é, qual é a sua essência (cf. WWV I/MVR I 17). Só podemos atingir o conteúdo mesmo do corpo, sua compreensão mais íntima, se nos lançarmos para além das explicações formais da ciência.

Schopenhauer chama o reconhecimento do corpo como manifestação da vontade – isto é, o reconhecimento da identidade ontológica de um objeto de primeira classe e um de quarta classe – de “verdade filosófica” (cf. WWV I/MVR I 18, p. 160). É ela que abre o caminho para a compreensão posterior da coisa em si como vontade metafísica. Por ora, não é importante expor os detalhes desse conceito mais amplo de vontade. Importa somente ressaltar que assim como a experiência de minha vontade complementa metafisicamente o conhecimento físico de meu corpo, a vontade metafísica complementa o conhecimento científico do mundo físico.

A investigação metafísica começa onde a investigação científica não pode mais agir e, inversamente, os objetos da investigação científica estão localizados fora das preocupações diretas da investigação metafísica. Destarte, para Schopenhauer, a metafísica não é nem o resultado de uma investigação física, nem mesmo o fundamento necessário de uma investigação física³⁹. A filosofia, por meio da metafísica, e a ciência seguem portanto caminhos distintos e independentes. Como exposto anteriormente, o marco de demarcação do conhecimento físico é o princípio de razão suficiente. Ele dá forma ao mundo da representação e também fornece a objetividade científica. Porém, é também ele que determina os limites das ciências. Elas não têm valor para fora do domínio do princípio de razão, o que significa que a ciência só pode dizer o mundo como representação, jamais pode explicar a outra face do mundo, isto é, não pode dizer o que é o mundo como vontade.

Os domínios da física e da metafísica não estão, contudo, completamente apartados. De acordo com Schopenhauer, elas são complementares, isto é, por assim dizer, encontram-se, sem misturarem-se. Do ponto de vista subjetivo, por toda a parte onde a investigação científica for conduzida a seus limites mais radicais, esbarrará sempre no cientificamente inexplicável. Esse inexplicável é o que constitui propriamente o objeto da investigação da metafísica (cf. P/P Sobre a filosofia e seu método 1). Do ponto de vista objetivo, por toda parte onde há representações físicas, haverá também uma força íntima e metafísica que

³⁹ Contraponha, por exemplo, com a teoria metafísica de Descartes, que pressupõe a determinação de um primeiro princípio a partir do qual pode-se erigir o conhecimento seguro da realidade física.

constitui a essência própria dessas representações (a vontade), pois as formas da representação, fundamento das ciências naturais, não são suficientes para a compreensão da própria representação (cf. P/P Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa em si e o fenômeno 63).

Portanto, a metafísica indica não só a necessidade da complementação do conhecimento físico com o metafísico, mas também indica o caminho que pode ser percorrido para atingir essa complementação. Ao invés de direcionar-se para fora, ou seja, para um domínio transcendente, deve-se direcionar para dentro dos fenômenos⁴⁰, desde o interior do domínio imanente.

Vale dizer que nem a ciência nem a filosofia são capazes de *sozinhas* desvendar completamente os mistérios do mundo. De fato, nem mesmo as duas investigações em conjunto podem desvendar *todos* os mistérios da existência (cf. WWV II/MVR II cap. 50), cuja condição seria o conhecimento absoluto da coisa em si, o que, como vimos, é impossível. Mesmo assim, metafísica e física se complementam, pois trabalham sobre um mesmo mundo, tomado sob duas perspectivas diferentes. A esse respeito, Schopenhauer faz a seguinte afirmação em *Sobre a vontade na natureza*:

Minha metafísica, assim, comprova sua competência [*bewährt sich*] como a única que efetivamente tem um ponto de contato fronteiro comum [*gemeinschaftlichen Gränzpunkt*] com as ciências físicas, ponto ao encontro do qual estas vão por seus próprios meios, de modo que na realidade a inferem e concordam com ela: e, com efeito, não pelo fato de serem trazidas a esses caminhos, que se torcesse e violentem as ciências físicas segundo a metafísica, nem pelo fato de esta seja abstraída daquelas às escondidas como pressuposto e então, à maneira de Schelling, descobrir *a priori* o que aprendera *a posteriori*; ao invés disso, por si mesmas, sem prévio acordo, encontram-se ambas juntas em tal ponto. (N/N Introdução, p. 201)

Como Cacciola (1994, p. 175) bem nota, há um certo perspectivismo em Schopenhauer. Diferentes discursos podem legitimamente seguir caminhos diferentes na construção do conhecimento. A única condição indispensável é que sigam fielmente o caminho intuitivo. Toda especulação lógica e conceitual precisa ser legitimada pela intuição. Assim, segundo Schopenhauer, pode-se construir uma metafísica imanente: em primeiro lugar porque ela renuncia a qualquer recurso a uma transcendência e, em segundo lugar, porque ao dirigir o olhar para o indivíduo encontra uma experiência propriamente metafísica.

⁴⁰ Um olhar sobre as metáforas de Schopenhauer para descrever a decifração do enigma do mundo é frutífera. Por exemplo, em *Parerga e Paralipomena*, o autor pensa a relação entre física e metafísica como uma relação de “superfície” e “interior”: “Da mesma forma que só conhecemos a superfície do globo terrestre e não a massa grande e sólida de seu interior, não conhecemos empiricamente das coisas e do mundo absolutamente nada senão seu *fenômeno*, isto é, sua superfície. O conhecimento exato desta é a *física*, tomada no sentido mais amplo. Que essa superfície pressuponha um interior que não seja apenas plano, mas tenha um conteúdo cúbico é, ao lado das conclusões sobre sua natureza, o tema da *metafísica*” (P/P Algumas considerações sobre a oposição entre a coisa em si e o fenômeno 62).

A experiência da vontade, como qualquer outra experiência possível, pertence ao domínio da imanência. Toda a construção conceitual da metafísica nada mais é do que o desdobramento lógico da intuição fundamental da vontade. As ciências, sobretudo as naturais, chegam sempre no limite de sua investigação às portas do conhecimento metafísico da vontade, desde que partam da efetividade. Na prática, a física ajuda a entender a metafísica, assim como a metafísica ajuda a entender a física, sem que seja permitido que uma reine nos domínios da outra⁴¹.

Três características do projeto schopenhaueriano devem, por fim, ser esclarecidas aqui. Em primeiro lugar, a demarcação dos limites da imanência é realizada de acordo com um modelo parcialmente kantiano, ou seja, por uma *filosofia transcendental*. É imanente aquilo que se apresenta como uma experiência do mundo – mesmo que se trate do lado metafísico do mundo (no singular) – ou o discurso que discorra legitimamente de objetos da experiência possível. Como veremos, a demarcação do que seria uma imanência em Nietzsche não segue o mesmo modelo. Portanto, se quisermos diferenciar os projetos de Schopenhauer e Nietzsche por uma suposta transcendência ou imanência, como no modelo interpretativo que criticamos no início deste capítulo, não podemos assumir inadvertidamente as definições de um ou de outro autor como se fossem válidas para ambos. Em segundo lugar, o “perspectivismo” schopenhaueriano não abdica da noção de *verdade única*. Diferentes caminhos, se intuitivamente trilhados, podem conduzir a resultados perfeitamente válidos e verdadeiros. No entanto, de acordo com Schopenhauer, é importante notar que esses diferentes caminhos conduzem sempre a uma mesma verdade ou, no mínimo, a diferentes lados complementares de uma mesma verdade. E, finalmente, em terceiro lugar, anunciar a natureza metafísica do caráter inteligível em Schopenhauer não significa, portanto, extrai-lo do mundo e tampouco depreciar o homem concreto desde o ponto de vista de sua essência íntima. O caráter inteligível é a própria vontade individual do homem, ela é o *próprio homem concreto* considerado do ponto de vista propriamente filosófico (i.e. metafísico).

1.3 O filósofo como problema fisiológico e psicológico em Nietzsche

De modo geral, as críticas de Nietzsche mais amplas aos projetos metafísicos incluem

⁴¹ Por exemplo, na prova da aprioridade da lei de causalidade em SG/PR 21, a filosofia lança mão de diversos argumentos colhidos das ciências naturais, como a ótica. Também na querela de Schopenhauer a respeito da *generatio aequivoca* (geração espontânea) em WWV I/MVR I 27 e P/P Sobre filosofia e ciência da natureza. A filosofia pode ser útil para a ciência e vice-versa, sem que elas se confundam.

seu predecessor, a despeito de todas as inovações que Schopenhauer almeja atingir. Chega-se assim a uma situação difícil. Se por um lado, o projeto schopenhaueriano parece protegido de algumas das acusações mais gerais de Nietzsche, como aquelas dirigidas contra um pretensão dualismo de mundos, por outro lado, sua metafísica é ainda assim diretamente contraposta pelo pensamento de Nietzsche e este não parece contar seu predecessor entre possíveis exceções. É importante ressaltar ainda que é pouco provável que Nietzsche desconhecesse os intentos monistas de Schopenhauer. Como visto, há nele um esforço redobrado de destacar a metafísica imanente como uma nova e mais adequada forma de pensar a filosofia, esforço este que está amplamente documentado em suas obras, diversas das quais comprovadamente lidas por Nietzsche⁴². Portanto, é bastante plausível que os propósitos deste último não sejam somente reprovar uma suposta “transcendência” da filosofia schopenhaueriana. Devemos supor então que sua crítica seja ao menos um tanto mais sutil.

Vale notar que a oposição de Nietzsche à metafísica atravessa toda sua produção filosófica e ganha diferentes relevos nos diferentes momentos de sua reflexão. Um certo afastamento da metafísica deixa-se notar facilmente mesmo em suas primeiras obras. O famoso texto inacabado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* fornece um exemplo formidável disso: ele rejeita a efetividade do conceito de essência, fundamental para a metafísica (inclusive a schopenhaueriana), e critica a crença exacerbada na existência de uma suposta realidade por detrás das aparências.

Há nesse texto claramente algo que poderíamos chamar de uma “linguagem schopenhaueriana”. Também os objetivos do texto se assemelham em alguma medida ao pensamento do filósofo da vontade de vida. Por exemplo, a crítica mais feroz se direciona à

⁴² Na obra e na correspondência de Nietzsche há vários indícios de leitura dos textos de Schopenhauer. A partir das pesquisas de fontes publicadas nos *Nietzsche-Studien*, sabe-se que ele leu ao menos os seguintes textos: ambos os tomos de *O mundo como vontade e representação* (cf. SKOWRON, 2009); *Sobre a vontade na natureza* (cf. MORILLAS-ESTEBAN, 2007 e 2011c); os opúsculos “Fragmentos para a história da filosofia”, “Sobre a metafísica do belo e estética”, “Sobre a erudição e os eruditos”, “Sobre a filosofia e seu método”, “Pensar por si mesmo”, “Aforismos para a sabedoria de vida” e “Sobre a escrita e o estilo” de *Parerga e Paralipomena* (cf. BROBJER, 2003; CAMPIONI, 2008a; MORILLAS-ESTEBAN, 2011b); aparentemente Nietzsche também teve acesso às cartas de Schopenhauer em uma edição de 1863 (cf. CAMPIONI, 2008b); e leu, por meio de uma edição de 1864, o material póstumo do filósofo da vontade de vida (cf. MORILLAS-ESTEBAN, 2011a). Além disso, indícios da biblioteca pessoal de Nietzsche (cf. CAMPIONI, D'IORIO *et al.*, 2003) atestam que ele possuiu até meados de 1875 exemplares de *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* (em edição de 1864) e *Sobre a vontade na natureza* (edição de 1867). Imediatamente após vender esses exemplares, Nietzsche comprou a edição organizada por Julius Frauenstädt das *Sämtliche Werke* (obras reunidas) de Schopenhauer publicada entre 1873-1874. O filósofo da vontade de poder esteve de posse inclusive da tradução do *Oráculo manual* de Baltasar Gracián, realizada por Schopenhauer. Em sua biblioteca, Nietzsche contava também com diversos textos de comentadores: Czermak (*Über Schopenhauers Theorie der Farbe*, 1870); Du Mont (*Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's*, 1876); Hausegger (*Richard Wagner und Schopenhauer*, 1878); e Siebenlist (*Schopenhauer's Philosophie der Tragödie*, 1880). Segundo Morillas-Esteban (2011d), há também indícios de leituras de Gwinner (*Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, 1862).

ilusão resultante de um certo uso dos conceitos, principalmente pelo homem racional. Porém, o elogio à intuição, que só a um primeiro olhar parece aprovar o projeto schopenhaueriano, ganha nuances próprias e, sobretudo, contrárias às pretensões da metafísica. Ao não aceitar a existência de essências originárias (cf. WL/VM 1, pp. 34-35), Nietzsche rejeita indiretamente a noção de “Ideia” (*Idee*), tão cara à metafísica schopenhaueriana. No mesmo movimento, rejeita também a noção de caráter inteligível do homem, pois, conforme a visão de Schopenhauer, ele deve ser visto “em certa medida até mesmo como uma Idéia própria” (WWV I/MVR I 26, p. 193).

Para Schopenhauer, é de vital importância não confundir Ideias e conceitos. Ambos são universais, mas só as Ideias possuem existência real, enquanto arquétipos metafísicos dos entes materiais, ao passo que o conceito é meramente uma abstração da mente humana (cf. WWV I/MVR I 49, p. 310 ss.). O jovem Nietzsche, por sua vez, não aceita a diferenciação entre conceitos e Ideias e, conseqüentemente, não aceita a realidade desta última. Para ele, nem a razão nem o entendimento possuem a capacidade de proporcionar um legítimo conhecimento das Ideias. Ele busca, em sentido inverso, entender também as Ideias meramente como “metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais” (WL/VM 1, p. 33). Logo, Nietzsche rejeita já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* o projeto de uma metafísica imanente, ao menos nos termos de seu mestre.

Algo semelhante ocorre com a relação entre conhecimento e verdade: Nietzsche a pensa no texto de 1873 em termos de “impulso à verdade”. Na qualidade de impulso, o conhecimento nunca é “desinteressado”, como exige Schopenhauer. Falemos do homem racional ou do homem intuitivo, o conhecimento nunca é destituído de vontade. Além disso, chama atenção que a confiança indiscriminada nos conceitos, expressa pelo homem racional, não é ali julgada como um mero erro, do qual o homem intuitivo estaria a salvo. O homem racional *necessita* daquele uso dos conceitos. Portanto, não se trata mais simplesmente de separar o certo do errado, ou melhor, a verdade da mentira. Como o título do texto aponta, essas diferenciações só são possíveis a partir de uma determinada moral. Mais do que um conjunto de valores definidos intelectualmente, a moral tem a ver com as condições de vida íntima e pré-racional do ser humano. Pensar a verdade e a mentira em um sentido extramoral é buscar o entendimento da dinâmica das necessidades e da criação de “verdades” pelos dois tipos de homem.

No registro do pensamento de Schopenhauer, a questão possui outro objetivo. Ele opõe-se ao uso da razão desvinculado das intuições, porém o faz classificando tal uso como

um erro a ser corrigido. Sua filosofia pretende *corrigir* a tradição filosófica, apontando um novo caminho que deve doravante ser seguido por todos que almejem o título de “verdadeiro filósofo”. Pode-se pensar o texto do jovem Nietzsche como inovador desde aí: não é exatamente “a verdade” que seu texto procura, nem, ao que tudo indica, tornar obrigatória a todos a mesma “verdade”⁴³.

A crítica de Nietzsche à metafísica possui parentesco com o pensamento schopenhaueriano, ao mesmo tempo em que se afirma como um pensamento original. Essa dupla relação se mantém presente por toda a produção intelectual de Nietzsche, mas não conserva sempre as mesmas características em seus diversos períodos (cf. BROESE; KOSSLER; SALAQUARDA, 2007, p. 244 ss.). Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche reluta em aceitar algumas das teses de Schopenhauer fazendo uso de uma teoria do conhecimento muito semelhante à de seu próprio predecessor. Nos textos posteriores, o autor de *Assim falou Zaratustra* tratará, por exemplo, do tema em termos de fisiologia e história do desenvolvimento de organismos e conceitos (*Physiologie und Entwicklungsgeschichte der Organismen und Begriffe*, MAI/HHI 10), ou também morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de poder (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*, JGB/BM 23). Um aspecto que, não obstante, está normalmente presente é a relação entre conhecimento e vida.

A investigação acerca do conhecimento e seu valor continua na obra madura de Nietzsche. Algumas características gerais apontadas já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* se mantêm, outras se modificam. De fato, assim como no texto de 1873, encontra-se também em *Além de bem e mal* um desmascaramento da impossibilidade de um autêntico conhecimento da verdade. Coloca-se em dúvida logo no início do texto de 1886 a existência de um anseio *desinteressado* à verdade. Porém, diferente do texto de juventude, no princípio de *Além de bem e mal*, a atenção volta-se principalmente ao caso dos filósofos. Nietzsche denuncia que, por detrás de cada pensamento, de cada conceito e antes de cada juízo de um filósofo, há uma série mais profunda e determinante de necessidades e anseios em operação, não um anseio desinteressado à verdade.

Para Nietzsche, os filósofos pretendem tradicionalmente que suas conclusões sejam isentas de qualquer contaminação e desvio. Eles tomam seus pensamentos como se seus intelectos pudessem, de algum modo, se emancipar do mundo para fornecer um veredito

⁴³ Para um exame mais detalhado da relação de Schopenhauer e Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, cf. MOREIRA, 2013.

verdadeiro e confiável a respeito deste mesmo mundo. Eles acreditam que podem desinteressadamente – ou por algum tipo de inspiração divina – fornecer aos demais homens um saber acabado e sobretudo imutável da essência das coisas. Esse ideal de filósofo, que frequentemente foi julgado como superior, é cautelosamente analisado e criticado. Sua pretensa superioridade é colocada à prova.

Nietzsche não toma contudo os pensamentos de outros filósofos a fim de julgar seus erros e, posteriormente, propor correções ou uma metodologia mais exata e mais capaz de conduzir à “verdade”. “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele” (JGB/BM 4), escreve ele. Ao mesmo tempo, ele também não os toma para sugerir algum tipo de ceticismo absoluto, uma suspensão de todos os juízos e mesmo da faculdade humana de julgar, fruto de uma análise epistemológica do aparato cognitivo humano.

Ele é, por assim dizer, um “historiador” da filosofia *sui generis*. As filosofias são alguns de seus objetos de pesquisa mais frequentes, mas ele não procura ordenar as doutrinas filosóficas em um tempo linear qualquer. Tampouco procura o mero entendimento do encadeamento lógico dos diversos sistemas filosóficos. Mesmo que denuncie eventualmente aquilo que julga erros de conclusão lógica de um raciocínio filosófico (e.g. JGB/BM 15), seu objetivo não é corrigir a ordenação de premissas e conclusões nos raciocínios filosóficos. Nem mesmo está em questão a validade objetiva dos pensamentos dos filósofos, isto é, não se trata de comparar os juízos dos filósofos com um mundo que possa ser *inequivocamente* compreendido, para extrair sua verdade ou falsidade.

Ao invés disso, é a proveniência e, sobretudo, o valor dos juízos dos filósofos, o que está em questão, ou ainda melhor, é o valor da vontade de verdade e dos valores que dela são oriundos que são tomados como problema (cf. JGB/BM 1). Para essa tarefa, ele estabelece como uma questão fundamental a de entender “em que medida ele [um juízo] é promotor da vida, conservador da vida, conservador do tipo [*Art-erhaltend*], talvez até cultivador do tipo [*Art-züchtend*]” (KSA 5, JGB/BM 4). Os diversos filósofos não são tomados por Nietzsche para analisar a veracidade de seus argumentos, mas para diagnosticar a vontade que lhes atravessa e, assim, diagnosticar seu valor.

Esse ponto está longe de ser superficial. Ele é muito importante para entender os propósitos da filosofia nietzschiana. O exemplo de Schopenhauer é muito ilustrativo também nesse caso. Schopenhauer também tece duras críticas à tradição que lhe antecede e aos filósofos que lhe são contemporâneos, entretanto faz um esforço redobrado para mostrar que seu pensamento é o único que atingiu inequivocamente a verdade, respeitando os limites que restringem o verdadeiro trabalho filosófico. Isso não quer dizer, é claro, que ele seja da

opinião de que outras tentativas de explicar o mundo erraram completamente. Ele considera que há outras filosofias e mesmo religiões que se aproximaram da verdade, muitas vezes com um vocabulário impreciso ou alegórico (cf. WWV II/MVR II cap. 17). Porém, nenhuma filosofia ou religião teria compreendido completamente o enigma do mundo. Pode-se perceber claramente o desejo de Schopenhauer em separar os erros e os acertos quando analisa as mais diversas teorias filosóficas, por exemplo em “Fragmentos para a história da filosofia” (P/P).

Por toda sua obra filosófica, as principais teses são sustentadas na maior parte dos casos por afirmações lapidares a respeito dos assuntos tratados. Não obstante, vale notar que há também aqui ou ali alguns textos hipotéticos e mais experimentais em sua produção⁴⁴. Tais textos, longe de contrariar as principais teses de Schopenhauer, fornecem mais um indício de seu rigor no tocante à verdade. Via de regra, eles caracterizam-se como experimentos e ensaios a respeito de assuntos que não podem ser dogmaticamente esgotados, nem pela filosofia schopenhaueriana, nem por uma filosofia futura. Em outras palavras, Schopenhauer permite-se quase exclusivamente lançar hipóteses sobre um assunto, quando assume que nenhuma investigação dogmática pode atingir bom termo a esse respeito, quando assume que *ninguém* pode ali senão lançar hipóteses.

Como visto na seção anterior, Schopenhauer admite a possibilidade de se atingir a verdade por diversos caminhos, mas há sempre um mesmo critério de verdade – a intuição – e sempre um mesmo mundo a ser decifrado, uma mesma verdade a ser atingida. Se bem utilizados, os diferentes caminhos devem sempre conduzir ao mesmo resultado. A verdade é unívoca. E, ela é também sempre o objeto último de qualquer filosofia.

É impossível não reparar no contraste entre os modos de fazer filosofia de Schopenhauer e Nietzsche. Enquanto o pensamento schopenhaueriano expressa uma tentativa exaustiva de desvendar a verdade do mundo, o pensamento nietzschiano, por sua vez, é sempre permeado por um sem-número de hipótese e de experimentos, que serão às vezes

⁴⁴ Trata-se de um assunto delicado para desenvolver mais demoradamente neste momento. Minha hipótese é que há três casos, nos quais Schopenhauer torna-se um filósofo mais ensaísta do que dogmático. (1) Em temas em que o assunto é amplo demais para ser esgotado, permaneça ele dentro dos limites da filosofia ou avance aos domínios da ciência. Por exemplo, algumas das investigações sobre as religiões (cf. P/P Sobre a religião); as hipóteses a respeito da possibilidade de surgimento de uma espécie natural superior ao homem (cf. P/P Sobre filosofia e ciência da natureza 85); argumentos sobre a existência de vida em outros planetas (cf. ibid. 84) etc. (2) Quando o tema toca a experiência do homem comum, mas fundamenta-se em elementos que, para serem investigados, exigiriam uma especulação transcendente. Por exemplo, a investigação de assuntos ligados à superstição popular ou místicos de modo mais amplo (cf. P/P Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino dos indivíduos; e P/P Ensaio sobre a visão de espíritos e o que com isso se relaciona) ou, ainda, conclusões transcendentais extraídas da unidade da vontade (cf. WWV II/MVR II cap. 25). (3) Questões que extrapolam as fronteiras do saber imanente, incluindo o domínio da mística em sentido mais estrito e referente principalmente à experiência do asceta durante o processo de negação da vontade (cf. WWV II/MVR II cap. 50).

utilizados e logo após abandonados, em suma, de uma série de “talvezes” (JGB/BM 2), a partir dos quais se constrói e reconstrói. Se Schopenhauer rejeita uma filosofia sistemática arquitetônica (cf. WWV I/MVR I Prefácio da 1ª edição), defendendo em seu lugar um sistema orgânico de pensamentos, Nietzsche rejeita a própria filosofia sistemática, seja ao modo arquitetônico ou ao modo orgânico.

O pensamento de Nietzsche aponta frequentemente a uma filosofia do futuro. Podemos ver isso, por exemplo, em *Além de bem e mal*, cujo subtítulo é “Prelúdio a uma filosofia do futuro”: ele não pretende ser um livro *definitivo* ou desvendar uma verdade unívoca. Algo semelhante acontece também em *Genealogia da moral*: ali ele levanta uma série de hipóteses e abre diversos caminhos para investigações futuras (cf. nota de GM/GM I 17), investigações que podem, inclusive, refutar ou rejeitar diversas das hipóteses levantadas e experimentos realizados. Ou seja, Nietzsche aponta para a necessidade de uma nova filosofia que não consiste na simples aceitação de suas próprias teses como verdadeiras e, menos ainda, inalteráveis. O perspectivismo da filosofia nietzschiana não mira à redução de todas as perspectivas a uma mesma, nem o reconhecimento de uma mesma verdade por todas as perspectivas, tampouco o tempo tem o poder de revelar “a verdade”.

Nesse mesmo espírito, pode-se encarar o já mencionado aforismo 4 de *Além de bem e mal*: “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”. Há ao menos duas razões para essa conclusão. Em primeiro lugar, Nietzsche toma de modo problemático a ideia de que a filosofia é uma busca desinteressada pela verdade e, ainda mais, que seria possível atingir uma tal “verdade em si mesma”. Mesmo que se proponha restringir a verdade a um pretense âmbito transcendental, uma “verdade definitiva para os fenômenos”, ele ainda desconfia da possibilidade de universalizar esse saber, de fazê-lo valer para todo ser cognoscente, ou mesmo para todo homem. Em segundo lugar, caso ele se limitasse a denunciar a existência de inverdades no pensamento de outros filósofos, estaria ele mesmo sujeito a sua própria crítica. Afinal, qual o valor de verdade de uma filosofia que denuncia a impossibilidade de qualquer verdade absoluta? Se Nietzsche se limitasse a denunciar erros e refutar outros filósofos, mesmo supondo que conseguisse construir um discurso completamente irrefutável, não poderia pleitear qualquer vantagem sobre qualquer outro discurso. Pois, assim como a refutação de um discurso não é objeção contra ele, a irrefutabilidade de um outro também não justifica necessariamente a sua aprovação (cf. JGB/BM 16 e GM/GM P 4).

Com efeito, meramente refutar velhas filosofias significaria se negar a compreender que a inverdade é uma condição indispensável de vida. Um ser como o ser humano não

sobreviveria sem a inverdade. De fato, o pensador identifica que, mais profundo que qualquer vontade de verdade, existe um impulso à ilusão e ao engano (cf. JGB/BM 230). É preciso portanto concluir que, no desenvolvimento efetivo do homem, cada pensamento teve uma função, inclusive os pensamentos hoje considerados “falsos”. Investigar a história da filosofia sem levar em conta a necessidade do erro é em si mesmo um novo erro.

No fundo, o que menos importa para o homem, mesmo na filosofia, é a verdade. Ao invés de prejudicar uma separação absoluta do discurso da verdade e do discurso da aparência, ao invés de entender a filosofia como um anseio puro pela verdade a qualquer preço, é preciso antes tomar o próprio conceito de “verdade” como uma estratégia de ação dos filósofos diante do mundo. Ao entender a filosofia como estratégia, abandona-se o entendimento do discurso filosófico como um discurso “desinteressado” e, conseqüentemente, como um discurso que pode atingir o em-si das coisas. Pelo contrário, ele é sempre interessado, condicionado e, sobretudo, jamais acabado. Paradoxalmente, pode-se contar a eterna imperfeição da filosofia entre suas vantagens, pois é o que permite sempre uma filosofia do futuro.

A distância, a que se encontra um autêntico filósofo de qualquer desinteresse, torna-se mais clara quando ele é comparado ao cientista erudito. Segundo Nietzsche, este último possui o que mais se aproximaria de um “conhecimento desinteressado”. Isso não significa em absoluto que se trate realmente de um “conhecimento puro” aos moldes schopenhauerianos. Há, isto sim, uma separação razoável entre os interesses mais íntimos do cientista e sua atividade cognitiva profissional, cujo desenvolvimento acontece mais desapassionadamente do que no filósofo. Nas palavras de Nietzsche:

Entre os doutores, é certo, entre os homens verdadeiramente científicos, pode ser diferente [do filósofo] – “melhor”, se quiserem –, nesse caso pode haver realmente algo como um impulso a conhecer, algum pequeno mecanismo autônomo que, uma vez acionado, põe-se a trabalhar animadamente, sem que qualquer outro impulso tenha participação essencial. Por isso os verdadeiros “interesses” do homem douto se acham normalmente em outra parte, talvez na família, na obtenção de dinheiro ou na política; quase não faz diferença se a sua pequenina máquina é empregada nesta ou naquela área da ciência, ou que o jovem e “esperançoso” trabalhador se transforme num bom filólogo, químico ou especialista em cogumelos: – ele não é caracterizado [*bezeichnet*] pelo fato de se tornar isso ou aquilo. (JGB/BM 6)

Ao contrário do que possa parecer, esse não é certamente nenhum elogio à figura do cientista. Por isso, Nietzsche coloca ironicamente entre aspas a palavra “melhor”, ao conceder momentaneamente aos seus antípodas que declarem a superioridade da ciência sobre a filosofia.

Mesmo quando se entende o conhecimento como um mecanismo autônomo, uma “pequenina máquina”, ele é ainda um processo impulsional, portanto não se deve descrevê-lo

como propriamente desinteressado, à maneira pensada por Schopenhauer. Ou seja, a diferença mais importante entre o cientista e o filósofo não é exatamente uma diferença de gêneros de conhecimento, mas de uma certa dinâmica do processo intelectual. No cientista, o processo impulsivo do conhecer é semelhante a uma máquina, uma máquina que opera com o mínimo de interferência do restante do organismo. O que é mais íntimo no cientista, aquilo que propriamente o define e caracteriza, dissocia-se parcialmente de sua atividade racional.⁴⁵

Ainda que não garanta a veracidade dos resultados, esse processo garante mais “objetividade” ao conhecimento. Essa objetividade, está claro, nem sempre é classificada positivamente por Nietzsche. O aforismo 137 de *Além de bem e mal* afirma nesse sentido: “por trás de um erudito notável, encontramos não raro um homem medíocre”. A grandeza de um homem, para Nietzsche, não está pois na capacidade de se especializar e fragmentar sua vontade e seus impulsos como um erudito (cf. JGB/BM 212). Uma eventual hipertrofia do impulso ao conhecimento pode criar, até certo limite, uma dissociação entre o conhecer e o viver, por isso o trabalho do especialista pode até mesmo ser preparatório e muito útil a um autêntico filósofo, mas jamais promove a criação de novos valores. Em todo caso, o conhecimento do especialista não é o conhecimento de nenhuma verdade eterna e universal.

Com o filósofo é diferente. Ele não é capaz de dissociar suas vivências de sua experiência filosófica. Todo seu pensamento é interessado no sentido mais pleno e positivo, ou seja, é resultado direto de suas condições mais íntimas e, por isso mesmo, é sempre um pensamento próprio. Pela mesma razão, Zarathustra não é um erudito, precisamente na medida em que é “encendido e abrasado por pensamentos próprios” (Za/ZA Dos eruditos, p. 156). Se existe algum tipo de mecanismo intelectual, este não é autônomo no filósofo. Ao contrário, esse mecanismo é sempre subordinado “ao seu impulso mais forte” (JGB/BM 158). Por isso, Nietzsche diz na continuação do aforismo 6 de *Além de bem e mal*: “No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia [*Rangordnung*] em que se dispõe os impulsos mais íntimos da sua natureza [*die innersten Triebe seiner Natur*]”.

Trata-se, portanto, de um duplo movimento: por um lado, denunciar a impossibilidade de uma filosofia desinteressada – tanto no sentido schopenhaueriano, quanto no sentido em que uma atividade científica pode ser desinteressada –, portanto trata-se de afirmar que nenhuma filosofia passada ou futura pode existir para a “verdade”; e, por outro lado, inaugura-se uma filosofia do futuro, na qual, ao menos no momento de sua criação, a

⁴⁵ Nos termos de *Assim falou Zarathustra*, a pequena razão recebe um pouco mais de autonomia em relação à grande razão, mas isso não implica na independência do intelecto em relação ao corpo (cf. Za/ZA Dos desprezadores do corpo, Do superar a si mesmo, Do imaculado conhecimento, Dos eruditos).

oposição absoluta entre verdade e erro não é mais o critério de valor de uma filosofia.

Nesse esforço, um dos mais ousados e importantes movimentos da filosofia nietzschiana é a recusa de uma epistemologia ou ontologia puras, pois, segundo sua denúncia, em qualquer tentativa de fundamentar uma epistemologia ou ontologia no sentido tradicional, há sempre uma moral mascarada. Vale lembrar que isso é ainda mais forte na figura de um verdadeiro filósofo, que não pode (e não deve) separar seu pensamento de *sua* moral.

A palavra “moral” indica neste contexto um conjunto de valorações instintivas, que, aquém da especulação consciente, de cada juízo racional, determinam as vivências do indivíduo. Mais ainda, a moral de um verdadeiro filósofo é o testemunho de *quem ele é*. Por trás de cada pensamento consciente existe, na verdade, uma série de atividades instintivas que constituem a identidade própria deste filósofo, sua natureza mais íntima⁴⁶. O experimento de Nietzsche reconhece essa condição vital na filosofia, também em sua própria filosofia, e usa dessa condição como instrumento simultaneamente diagnóstico e desestabilizador das pretensões de verdade de seus antípodas.

Nietzsche não é certamente o primeiro filósofo a dizer que há influência dos instintos ou da vontade sobre o pensamento. Esse tipo de colocação é, como se sabe, bastante recorrente na história da filosofia. Não são necessários muitos exemplos para tomarmos consciência disso.

Este é o caso de Descartes, cujo método procura cuidadosamente salvaguardar a eficácia do intelecto humano, afirmando que o erro é resultado de uma operação da vontade (cf. DESCARTES, 1996, p. 23). Ou a vontade toma as opiniões previamente recebidas como verdadeiras sem prévia análise (prevenção), ou ela julga antes do intelecto possuir clareza e distinção sobre o objeto de investigação (precipitação).

Também encontramos um raciocínio semelhante em Bacon. Ele elabora a conhecida “teoria dos ídolos” para identificar as origens principais dos erros que impedem o bom desenvolvimento das ciências, identificando frequentemente impulsos naturais do ser humano e desejos pessoais como responsáveis por julgamentos descuidados. No aforismo XLIX do

⁴⁶ Ainda não é momento de desenvolver mais prolongadamente essa relação, mas não deve passar despercebido aqui o fato de que essa descrição se aproxima da teoria schopenhaueriana do caráter. É certo que tais colocações de Nietzsche vedam o caminho a uma legítima metafísica e contrapõem-se decididamente a essa pretensão. No entanto, há sem dúvida na ideia nietzschiana de uma natureza íntima impulsional uma proximidade razoável da oposição entre vontade e intelecto em Schopenhauer (cf. WWV II/MVR II cap. 19). Essa oposição é importante para a teoria schopenhaueriana do caráter. Além disso, em um artigo de 1986 intitulado “*Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer*” (“A crítica à metafísica de Nietzsche e sua preparação por Schopenhauer”), Salaquarda discute diversas proximidades entre a crítica nietzschiana à metafísica e as concepções schopenhauerianas (BROESE, KOSSLER, SALAQUARDA, 2007, pp. 229-252). Cf. também DECHER, 1984, pp. 80-89.

livro I do *Novum Organum* ele afirma, por exemplo: “O intelecto humano não é luz pura [*lumen siccum*], pois recebe influência da vontade e dos afetos, donde se pode gerar a ciência que se quer. Pois o homem se inclina a ter por verdade o que prefere” (BACON, 1997, p. 43).

O exemplo de Schopenhauer é ainda mais interessante para os nossos propósitos. Pode-se afirmar que nele, mais do que em qualquer outro filósofo, o intelecto é influenciado pela vontade. Afinal, segundo seu modo de pensar, a vontade não é meramente uma faculdade humana, senão o núcleo do homem e da existência em geral, e o intelecto nada mais é do que um instrumento dela. Como ele afirma, usando uma terminologia que não é a sua e apenas em sentido mais *figurativo*: “a vontade é a substância do homem e o intelecto o seu acidente” (WWV II/MVR II cap. 19, p. 308). De modo geral, o intelecto é apenas uma ferramenta utilizada para melhor alcançar os fins da vontade (cf. *ibid.*, p. 333). Quando a vontade se objetiva em representação através da dualidade sujeito-objeto e do princípio de razão, o intelecto que busca compreender esse mundo já está completamente envolto pela vontade. Cada músculo, cada nervo e cada impulso do corpo, para Schopenhauer, é desde sempre vontade. Desse modo, o conhecimento é, salvo poucas exceções, sempre interessado⁴⁷. Em outras palavras, é influenciado sempre pela vontade.

É bastante significativo que Clément Rosset reconheça a íntima relação entre vontade e intelecto na filosofia de Schopenhauer, chamando-a de “intuição genealógica”. Segundo Rosset, essa genealogia⁴⁸ schopenhaueriana seria semelhante àquelas posteriormente

⁴⁷ Schopenhauer admite frequentemente que o pensamento consciente possui um fundo inconsciente dominado e alimentado pela vontade. No segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, por exemplo, ele escreve: “Em geral, o processo de pensamento dentro de nós não é tão simples quanto a sua teoria, uma vez que nele ocorrem muitos processos distintos entre si. Para tornar o assunto mais claro, deixe-nos comparar nossa consciência a uma lâmina de água de certa profundidade. Assim, os pensamentos claramente conscientes são apenas a sua superfície. Por outro lado, a massa indistinta da água é formada pelos sentimentos; pelos halos de intuições e daquilo que é experimentado em geral; misturados às disposições próprias da nossa vontade, que é o núcleo de nosso ser” (WWV II/MVR II cap. 14, p. 216); e, acrescenta um pouco mais adiante que “em última instância, o que põe em ação as associações de pensamentos [...] em nosso íntimo secreto, é a vontade. Ela impulsiona o seu criado, o intelecto [...]. É do interesse da vontade que o indivíduo pense, para que se oriente da melhor maneira possível diante das circunstâncias que surjam” (*ibid.*, p. 217).

⁴⁸ Vale notar que Schopenhauer não emprega a palavra *Genealogie* e seus derivados em seus escritos. Encontra-se lá, por exemplo, o termo *Stammbaum* (e.g. P/P Sobre a religião 179, p. 259), vertido para português por “genealogia”. Porém nem mesmo essa palavra é empregada para caracterizar seu próprio pensamento. A afirmação do filósofo francês certamente provoca estranheza, uma vez que não estamos acostumados a pensar em um “Schopenhauer genealogista”. Em comparação com a definição de genealogia fornecida por Michel Foucault, a atribuição de Rosset torna-se ainda mais problemática. Para elucidar o conceito de genealogia, Foucault concentra-se em uma oposição entre genealogista e historiador e na ideia do procedimento genealógico como uma “história da emergência” (cf. FOUCAULT, 2002). Também Paschoal (2003, pp. 67-89) discute o significado da genealogia para Nietzsche, destacando o caráter interessado desse tipo de investigação, sem, no entanto, dissociá-la da história. Como se sabe, Schopenhauer não desenvolveu uma investigação histórica e via esse tipo de saber com certas ressalvas (cf. WWV II/MVR II cap. 38). Sua filosofia não comportaria, portanto, a estampa de “genealogia” segundo os moldes de Foucault ou Paschoal. Porém, Rosset enfoca, em contrapartida, a importância do inconsciente e de sua manifestação para determinar a existência de uma “intuição genealógica” em Schopenhauer, em detrimento da ideia de uma

atribuídas à Marx, Nietzsche e Freud:

Por [intuição] *genealógica* é preciso entender aqui a perspectiva nietzschiana que visa a estabelecer relações entre dois termos de um mesmo fenômeno, sem nenhuma preocupação histórica ou dialética: o ato de nascimento genealógico não sendo em um tempo anterior, mas em uma origem subjacente que não difere de sua expressão atual senão por sua possibilidade de não se exprimir – diferença segundo a linguagem, não segundo o tempo. O que a genealogia distingue, por exemplo entre uma certa metafísica e certas motivações afetivas, não é uma filiação cronológica, mas um engendramento mais fundamental, que conecta uma manifestação qualquer a uma vontade secreta que consegue realizar seus fins ao preço de uma série de transformações que cabe ao genealogista decifrar. (ROSSET, 1994, p. 2)

E também um pouco mais adiante:

A filosofia de Schopenhauer é a primeira a pôr como decisivo o condicionamento das funções intelectuais pelas funções afetivas; a primeira a considerar como superficial e como “máscara” todo pensamento onde os termos queiram fundamentar-se sobre o plano da coerência lógica e da “objetividade” [...] Essa mudança de ponto de vista é o lugar preciso da ruptura com a filosofia clássica, e o ponto de divergência radical em relação à filosofia de Kant [...]. Schopenhauer não é, como ele acreditava-se, o último dos filósofos clássicos, mas o primeiro dos filósofos genealogistas. (ibid., p. 32s.)

Sem pretender confirmar ou rejeitar a validade do emprego da expressão “genealogista” neste caso, é forçoso admitir que Rosset tem razão ao destacar a forte submissão das “funções intelectuais” às “afetivas” em Schopenhauer. Encontram-se nos textos do filósofo alemão várias afirmações que reforçam essa interpretação. É o caso das críticas a Hegel, por exemplo. Se elas geralmente não se referem diretamente a seus conceitos, é porque procuram em geral denunciar os interesses ocultos do pensamento de Hegel⁴⁹, sua “vontade secreta”.

O grande problema, ainda segundo Rosset, é que Schopenhauer não teria sido capaz de extrair todas as consequências de sua intuição. O intérprete afirma: “Assim Schopenhauer, se inaugura um método filosófico novo, não introduz, em contrapartida, nenhum conteúdo novo na reflexão filosófica” (ibid., p. 54). O pensamento de Schopenhauer operaria uma revolução, sem que ele mesmo estivesse consciente disso ou a que caminhos ele poderia conduzi-la. Como consequência, sua revolução genealógica teria malogrado.

As constatações de Rosset não abordam contudo um dos mais importantes movimentos da filosofia schopenhaueriana: a declaração de que, em condições muito especiais, o intelecto pode se emancipar da vontade, tornando-se puro intelecto e refletir como um espelho límpido uma visão pura da existência. O homem pode assumir um ponto de

investigação histórica.

⁴⁹ Schopenhauer acusa os “filósofos universitários”, inclusive Hegel, de viverem *da* filosofia em vez de viver *para* filosofia, como fazem os “verdadeiros filósofos”. Um filósofo universitário é, na verdade, uma “marionete de cátedra *nervis alienis mobile*”, ou seja, “movidos por fios alheios” (P/P Sobre a filosofia universitária, p. 18).

vista privilegiado, de onde decifra o enigma do mundo. Nesse sentido, se Schopenhauer porta características metodológicas inovadoras, por exemplo relacionando intelecto e fisiologia, não significa que não esteja ainda em certa medida próximo do registro cartesiano⁵⁰. O que interessa destacar aqui é: em Schopenhauer, mesmo estando fortemente subordinados, impulsos e intelecto são ainda diferenciados. Isso sustenta indiretamente sua teoria da verdade e do erro.⁵¹ De modo que, para decifrar *mais completamente* o enigma do mundo, é preciso *não apenas* ser um indivíduo (um intelecto subordinado a uma vontade, cf. WWV I/MVR I 18, p. 156), *mas também* é preciso eventualmente se emancipar e tornar-se puro sujeito do conhecimento livre do jugo da vontade.

A inovação nietzschiana não consiste, então, em meramente denunciar a influência do âmbito impulsional sobre o intelectual, mas, ao invés disso, em declarar a impossibilidade de se atingir um pensamento puro e completamente destituído de instintos. Sua inovação consiste em considerar que o âmbito intelectual é, no fundo, uma derivação do impulsional e nas consequências específicas que são extraídas daí.

Por exemplo, a interferência dos impulsos no conhecimento não é considerada de modo algum um problema. Em lugar de identificar as possíveis influências de um instinto no pensamento e tentar de alguma forma impedir que elas ocorram, Nietzsche denuncia a impossibilidade de um pensamento isento. Ou, ainda melhor, conduz seu pensamento até o limite no experimento de considerar que o pensar, o sentir e o querer não são coisas

⁵⁰ É o caso, por exemplo, quando expõe as causas do erro na filosofia: “O que mais se opõe à descoberta da verdade não é a falsa aparência que vem das coisas e que conduz ao erro, nem mesmo a fraqueza do entendimento, mas a opinião preconcebida, o preconceito que como um *a priori* espúrio se coloca contra a verdade” (P/P Sobre a filosofia e seu método 17). Sobre a relação entre intelecto e fisiologia, cf. P/P Sobre filosofia e ciência da natureza 98 e 102). A noção de um ponto de vista privilegiado pode ser antevista em passagem como essas: “A verdadeira sabedoria não é adquirida medindo-se o mundo ilimitado ou, o que seria mais pertinente, sobrevoando pessoalmente o espaço infinito, mas antes investigando qualquer coisa em particular, procurando conhecer e compreender a sua essência verdadeira e própria” (WWV I/MVR I 25, pp. 190-191); e também “A descoberta da hipótese [da gravitação universal] foi tarefa da faculdade de juízo, que concebeu corretamente os fatos dados e os expressou adequadamente; a indução, entretanto, vale dizer, a intuição múltipla, confirmou sua verdade. Porém, mesmo imediatamente, por uma única intuição empírica, essa hipótese poderia ser fundamentada, caso pudéssemos percorrer livremente o espaço cósmico e tivéssemos olhos telescópicos” (WWV I/MVR I 14, p. 119).

⁵¹ O capítulo "Sobre as imperfeições essenciais do intelecto" de WWV II/MVR II introduz o assunto de modo ilustrativo. Schopenhauer defende nele constantemente que a vontade está fortemente intrincada nas realizações do intelecto. "Ela é que é unicamente a raiz do intelecto, sua origem e senhora (WWV II/MVR II cap. 15, p. 223). Percebe-se lá que o intelecto é concebido como "imperfeito", ou seja, dotado de uma série de limitações que devem ser, tanto quanto possível, observadas e evitadas. A vontade, por sua vez, é "a raiz da árvore da qual a consciência é o fruto" (ibid.) e o intelecto existe originalmente apenas como uma função de sua senhora. É também uma imperfeição do intelecto a "influência que a vontade exerce sobre todas as operações intelectuais, tão logo ela perceba algum interesse no seu resultado" (ibid., p. 225). No entanto, ao mesmo tempo que Schopenhauer reforça a tese de que há influências decisivas da vontade sobre o intelecto no trecho mencionado, ele deixa em aberto a possibilidade da vontade *não perceber* algum interesse no resultado e, portanto, permitir um trabalho relativamente emancipado do intelecto.

essencialmente diferentes entre si (cf. JGB/BM 19). Logo, o intelecto não é apenas influenciado pelos impulsos, mas antes o próprio “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” (JGB/BM 36). O intelecto não é jamais uma instância autônoma frente ao lado não intelectual do homem, senão que sem impulsos ele não é absolutamente nada.

A obra de Nietzsche é rica em abordagens sobre os mais diversos filósofos, artistas, escritores e outras personalidades. O mais curioso delas é que, na maior parte dos casos, elas não procuram fazer a leitura objetiva das obras dessas personalidades, não buscam destrinchar seus argumentos ou motivos mais evidentes. Ao contrário, elas procuram expor alguma condição íntima dos autores.

No caso da filosofia, pode-se ver um exemplo disso na *Genealogia da moral*. Lá, Nietzsche aponta a parcialidade dos filósofos frente aos ideais ascéticos. Os filósofos tiveram *necessidade* dos ideais ascéticos e instintivamente não os utilizaram e louvaram absolutamente no mesmo sentido do artista, do santo ou do sacerdote ascético, pois os tomaram tanto como instrumento de autodomínio, como forma de organizar seus impulsos para criar as condições para dar vazão aos frutos de sua “gravidez” de ideias (cf. GM/GM III 8), quanto como forma de garantir o exercício da filosofia com boa consciência, uma vez que os impulsos necessários para essa atividade foram durante muito tempo mal vistos pelos homens, inclusive pelo próprio filósofo (cf. GM/GM III 9).

O objetivo dessa denúncia não é fornecer um novo caminho para que a filosofia se libertasse da influência dos impulsos em geral. Pelo contrário, ela pretende inaugurar como que um novo modo de leitura “íntima” dos filósofos e, simultaneamente, um novo modo de fazer filosofia. Conforme Nietzsche afirma: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (JGB/BM 6). Toda obra de um verdadeiro filósofo dá um testemunho de seu autor, é sempre pessoal, sempre íntima. Com efeito, o próprio pensamento de um filósofo tem uma proveniência mais profunda do que se supõe normalmente, ele não é o resultado de uma operação consciente, mas antes de tudo é o resultado de uma dinâmica dos seus afetos, por isso, em geral, os filósofos não têm clareza a respeito da origem de seus pensamentos, atribuindo-os ora a uma operação pura do intelecto, ora a uma inspiração divina, chamando-os de “certezas imediatas” ou conceitos afins.

O fato de que um ou mais investigadores realizem pesquisas diversas em áreas diferentes do conhecimento e depois percebam que os resultados aparentemente independentes se complementarizam – como é caso da formação do “pensamento único” de Schopenhauer, assim como de sua “confirmação pelas ciências naturais” (cf. N/N Introdução)

–, também não conta para a veracidade de sua “verdade”. Para Nietzsche, os conceitos e pensamentos surgem de fato na consciência gradativamente, um após o outro, lentamente formando uma teia coerente de conceitos, pois, “em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (JGB/BM 3). Entretanto, não são as leis fixas de um mundo coerente e unívoco que gradativamente emergem das reflexões de um pensador, mas a univocidade de sentido de seus instintos mais íntimos. A unidade de uma filosofia e dos resultados de suas investigações não é testemunho da verdade, mas sim testemunho da unidade do si-mesmo do filósofo.⁵²

Não é sequer o caso de dizer que “o homem é a medida de todas as coisas” (ibid.), como se o homem, enquanto um indivíduo consciente e racional, tivesse poder de definir os caminhos de sua dinâmica afetiva, como se ele, enquanto um agente metafisicamente unitário livre, pudesse escolher como querer, sentir ou pensar do topo de sua consciência para a profundidade de seus afetos. Seria mais apropriado dizer que o instinto é a medida de todas as coisas. A veracidade do pensamento de um filósofo não se sustenta enquanto verdade universal e absoluta, não se sustenta enquanto verdade objetiva, mas sempre como *sua* verdade, verdade de *seus* instintos.

Afinal, aonde Nietzsche quer chegar? O texto de *Além de bem e mal* fornece pistas importantes, a começar pelo título do primeiro capítulo, cuja riqueza de significados possíveis é ilustrativa. Nietzsche o intitula “*Von den Vorurtheilen der Philosophen*” (Dos preconceitos/pré-juízos dos filósofos).

Segundo Nietzsche, os filósofos criaram e cultivaram uma série de pensamentos tidos como “inquestionáveis”, resultados de pesquisas e elaborações rigorosas, ou frutos de “certezas imediatas”, os quais indicariam um caminho seguro à verdade. Podemos falar, por exemplo, da própria noção de verdade, da noção de ser, de coisa em si, de bem e de mal, também dos conceitos de átomo, de alma, de Deus, de aparência, de realidade etc.

Essas verdades teriam ganhado diversas expressões ligeiramente diferentes entre si, mas suas características mais gerais permaneceram aproximadamente as mesmas. Isso indica

⁵² Não são todos aqueles que popularmente são denominados “filósofos” que, para Nietzsche, podem receber a classificação de “verdadeiro filósofo”. Alguns, como Kant, apresentariam um funcionamento intelectual mais próximo do de um cientista (cf. JGB/BM 211). Entre os verdadeiros pensadores, alguns, como Platão, Spinoza, Pascal, Rousseau e Goethe, deixam entrever em seu pensamento como que a “biografia” e “história” de sua alma. Schopenhauer, por sua vez, denuncia não tanto uma história, mas antes seu caráter e temperamento (cf. M/A 481, 497). No que se refere a sua “unidade” do filósofo, ela deve ser entendida com uma multiplicidade bem hierarquizada de impulsos beligerantes, ou seja, não como uma unidade real, mas como um jogo conjunto e construção de multiplicidades (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 73-80; DECHER, 1984, pp. 94-110).

que Nietzsche identifica na história da filosofia um certo sentido comum dos filósofos, uma certa dinâmica e direcionamento que, apesar das diversas disputas internas da própria filosofia, se repetiram e se fortaleceram no tempo. Não se trata, é certo, de dizer que os filósofos caminhem todos progressivamente em uma história cumulativa e linear. A dinâmica da filosofia nunca é exatamente a mesma nos diversos momentos do tempo, porém, ainda assim, suas diversas manifestações são aparentemente diferentes decorrências de processos semelhantes que, de algum modo, os constitui intimamente.

Ora, mas essas “verdades” persistentes da filosofia não são senão preconceitos dos filósofos. Com efeito, encarados dessa perspectiva, o resultado teórico dos empreendimentos filosóficos torna-se profundamente questionável. Entretanto, o procedimento nietzschiano, não consiste em simplesmente questionar a tradição filosófica e seus procedimentos. Ele não se limita a falar sobre os preconceitos dos filósofos e os erros que resultaram. Há aí outros dois movimentos: primeiro, como vimos, Nietzsche mostra que os juízos (*Urteile*) dos filósofos são pré-juízos, ou seja, possuem algo que lhe é anterior ou que está à frente (*vor*) dos juízos dos filósofos. Como se verá posteriormente (capítulos dois e três), este algo são mais propriamente os impulsos que guiam ditos juízos e que podem ser caracterizados desde o ponto de vista nietzschiano como vontade de poder; segundo, simultaneamente, o pensador indica que os conceitos e valores “imutáveis” dos filósofos possuem uma direção, sobretudo no caso da Europa de seu tempo. Trata-se de denunciar aonde esses impulsos levaram – e ainda levam – os filósofos. No caso, ele enxerga na filosofia um movimento conduzindo a um niilismo (cf. JGB/BM 10).

A julgar pelo título do livro de 1886, ou seja, “*Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*” (prelúdio a uma filosofia do futuro), todos esses movimentos e denúncias de Nietzsche estão também a serviço de um outro direcionamento. Eles se configuram como um movimento contrário que aponta em direção a uma filosofia do futuro, que procura entender o sentido e a possibilidade de uma tal filosofia do amanhã.

Embora, à primeira vista, o capítulo inicial de *Além de bem e mal* pareça conter uma variedade confusa de discussões e assuntos um tanto desconectados, sua estrutura e desenvolvimento indicam esse caminho. Por trás dessa aparente confusão, o capítulo mantém certa unidade⁵³. Dito de modo aproximado e abrangente, os primeiros aforismos (aprox. JGB/BM 1-6) abordam os temas da verdade e da metafísica na filosofia, sugerindo a

⁵³ Isso não quer dizer que a linha de argumentação aqui exposta é a única forma possível de tomar esse capítulo. Se o texto for tomado sempre apenas por esse ponto de vista, ignorar-se-á a riqueza dos debates e encaminhamentos alternativos do capítulo. A presente abordagem serve apenas ao propósito de dar conta das questões levantadas neste momento específico. As divisões sugeridas são também somente aproximadas e de caráter didático, pois os temas apontam e retornam em aforismos anteriores e posteriores.

existência de um fundo instintivo nos pensamentos filosóficos; apontam também uma vontade de verdade operante na tradição filosófica ocidental. Os aforismos seguintes (aprox. JGB/BM 7-13) exemplificam e aprofundam o tema anterior, desestabilizam a pretensão de verdade de alguns conceitos específicos e procuram mostrar de que modo alguns erros específicos foram necessários aos seus respectivos filósofos. Posteriormente (aprox. JGB/BM 14-21), sem deixar completamente de lado o debate com a filosofia, surgem os temas da interpretação, dos conceitos de vontade e de livre-arbítrio, da interpretação científica e da sedução da gramática. Por fim (aprox. JGB/BM 12-14 e 22-23), o capítulo termina levantando algumas hipóteses ligadas à proposição de uma nova arte de interpretação (*Interpretationskunst*) relacionada ao conceito vontade de poder.

Mais do que uma ironia com e contra os filósofos, então, temos que notar que Nietzsche é também propositivo. Muitas novas posições filosóficas se desprendem de suas críticas à tradição. De fato, apesar de toda problematização da filosofia, Nietzsche não incita ao seu abandono, tampouco propõe que a ciência seja declarada rainha dos saberes, substituindo a filosofia (cf. JGB/BM 204). Um filósofo é mais pessoal e comprometido com seu saber do que o cientista, mas essa característica deve ser contada entre as suas vantagens. Pode-se pensar, nesse sentido, na seguinte passagem de *Assim falou Zaratustra*: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com o próprio sangue” (*Za/ZA Do ler e escrever*).

Se há então, por um lado, a denúncia que o desenvolvimento próprio da filosofia levou à crença em uma série de formulações que não se sustentam absolutamente por si mesmas, por outro, porém a eventual inverdade dessas crenças não implica necessariamente na rejeição total delas. Nietzsche nos coloca perigosamente próximos a um relativismo conformista, no qual toda filosofia possível teria o mesmo valor, no qual todo discurso seria verdadeiro e, conseqüentemente, todo discurso seria também falso. Todavia, ao nos aproximar dessa posição, também nos alerta para a vacuidade dela. Essa posição revela também uma moral.

Nietzsche aponta à necessidade de criação do filósofo e, como tal, fornece ele mesmo um critério de valor, o *seu* critério de valor, já mencionado anteriormente: “A questão é em que medida ele [um juízo] é promotor da vida, conservador da vida, conservador do tipo [*Art-erhaltend*], talvez até cultivador do tipo [*Art-züchtend*]” (KSA 5, JGB/BM 4). Tendo a vida como critério de valor, a história da filosofia não deve pois ser tomada somente como um conjunto de apropriações e interpretações de mundo, na qual cada filósofo afirma sua verdade e, diante da qual, dever-se-ia permanecer neutro.

Ao lançar um olhar mais demorado a seu tempo, Nietzsche identifica que o modo

tradicional de operar da filosofia é também um problema e, enquanto tal, um problema a ser superado. Oculta em uma vontade de verdade, envolta nas pretensões metafísicas da filosofia, esconde-se uma “vontade de engano”. Essa vontade revela-se ao fim como um “sinal de uma alma em desespero” (JGB/BM 1 e 10). De acordo com Nietzsche, o desenvolvimento da filosofia, fruto da necessidade humana de ilusão, ao invés de conduzir a um fortalecimento da vida, conduziu paradoxalmente ao enfraquecimento. Contudo, a metafísica, ao contrário do que pode parecer, não é a responsável por esse enfraquecimento do homem. Ela é mais propriamente o resultado desse processo, ela surge principalmente na modernidade como expressão dessa condição íntima do filósofo. Quanto mais fraco o homem se torna, mais necessita do modo de pensar e agir metafísicos.

Urge inaugurar um novo fazer filosófico, uma filosofia do futuro. As indicações de Nietzsche sobre as características dessa filosofia do futuro são as mais variadas. Em função das necessidades da presente pesquisa, são aqui abordadas apenas algumas delas.

Vale a pena ressaltar, dentre suas outras características, a natureza não-dogmática de tal filosofia vindoura. Vimos que, para o filósofo da vontade de poder, uma das características mais comuns da filosofia metafísica, e também um de seus maiores enganos, é a crença na verdade universal e absoluta. Há antes de tudo o reconhecimento de que a imutabilidade da verdade não é necessária na filosofia, pelo que a filosofia proposta por Nietzsche permite-se experimentar (cf. JGB/BM 42). Os filósofos do futuro não só reconhecem o perspectivismo da verdade, como o assumem integralmente:

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. (JGB/BM 43)

Para bem entender essa passagem, não podemos esquecer o diagnóstico de Nietzsche a respeito dos impulsos: eles são os responsáveis pelos pensamentos, inclusive os mais abstratos e mais fortemente ainda no caso do filósofo. Por mais neutro e abstrato que um conceito possa parecer, ele sempre porta um sentido oculto, ou melhor dizendo, ele traduz a condição própria e íntima de seu autor.

O mesmo vale para o conceito de “verdade universal”, válida para todos e eternamente igual a si mesma: ele indica uma condição doentia do homem. Somente um filósofo suficiente saudável é capaz de filosofar sem a forte necessidade do absoluto. Nesse sentido, Nietzsche escreve: “O reparo, a travessura, a sorridente suspeita, a zombaria são sinais de saúde: tudo absoluto pertence à patologia” (JGB/BM 154). Ele pensa a nova filosofia, inclusive sua

própria filosofia, como um processo em desenvolvimento. Isso significa dizer que não há um sistema (no sentido rigoroso) subjacente ou oculto, que fundamente suas considerações de uma vez por todas, mas de um processo complexo que lança mão das mais ousadas estratégias para superar-se.

O discurso esperado de um filósofo do futuro não é de forma alguma unívoco. Não se exige dele sequer a concordância entre os filósofos, de modo que ele admite inclusive a hierarquia entre tipos diferentes de pensadores (cf. JGB/BM 211), a saber, o verdadeiro filósofo (*wirklicher Philosoph*) e o trabalhador científico da filosofia (*wissenschaftlicher Arbeiter der Philosophie*).

Encontram-se sem dúvida na obra de Nietzsche diversas características do filósofo do futuro e das condições sob as quais esses filósofos tornam-se possíveis a partir das condições da modernidade. No segundo capítulo de *Além de bem e mal* Nietzsche descreve, por exemplo, sua força e sua independência (cf. JGB/BM 29), destaca também que eles são seletos e em certo sentido solitários (cf. JGB/BM 25, 26 e 44), que eles são experimentadores e que testam a si mesmos (41 e 42). Entretanto, deve ser ressaltado que Nietzsche não fixa absolutamente quais devem ser as novas verdades e os novos valores dos filósofos do futuro. O que o interessa fortemente é o conflito criativo e o fortalecimento da vida que deve resultar desse conflito.

Uma das estratégias usadas por Nietzsche para superar a condição doentia, na qual a filosofia se encontra, é o afastamento da metafísica. Afastar-se do filosofar metafísico é uma forma de evitar os envenenamentos e seduções de uma filosofia do ser. Para isso, é preciso fundar uma nova arte de interpretação como uma resposta imanente às questões filosóficas. Trata-se de uma nova forma de pensar o mundo a partir de uma nova teoria dos impulsos: a conhecida hipótese da vontade de poder, tema do próximo capítulo: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'vontade de poder', e nada mais” (JGB/BM 36).

A resposta de Nietzsche à filosofia dogmática é portanto a um só tempo não transcendente e antimetafísica. Com isso, encontramos-nos diante de uma pergunta inevitável, dado que os termos de Nietzsche não condizem com os de Schopenhauer: o que é afinal metafísica para Nietzsche? Logo no início de *Além de bem e mal* encontra-se uma resposta lapidar a essa pergunta: “A crença fundamental [*Grundglaube*] dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores [der Glaube an die Gegensätze der Werthe]*” (JGB/BM 2), na qual um valor não poderia jamais ser tomado como o fundamento do outro e, principalmente, o ser não poderia ter sua origem no vir-a-ser.

Em Nietzsche só há vir-a-ser. O ser é uma invenção humana derivada de um querer compreender mal o agir (a vontade) e de uma sedução da gramática que divide o mundo em sujeito e objeto (cf. JGB/BM 16, 19 e 34). Além de dividir a realidade em dois mundos, ou, se preferirmos, o mundo em dois âmbitos, o metafísico ainda os hierarquiza, dando preferência ao ser frente ao vir-a-ser⁵⁴. Não obstante, não podemos perder de vista que o conceito de metafísica, assim formulado, é mais amplo do que normalmente se pensa. A “crença fundamental da metafísica” refugia-se nos mais diversos domínios e, portanto, não é apenas uma característica do pensar filosófico. Para Nietzsche, mesmo a ciência do século XIX está impregnada de metafísica e de preconceitos universalizantes (democráticos), por meio de conceitos como átomo, lei natural etc. (cf. JGB/BM 12). Mais do que uma disciplina filosófica, ou uma metodologia de pensamento, a metafísica é uma visão de mundo.

Nietzsche, ao menos em obras publicadas, jamais denominou a filosofia schopenhaueriana como transcendente. Ainda assim, seguindo as pistas das considerações nietzschianas expostas acima, pode-se atribuir uma transcendência ao pensamento da vontade de vida. O ponto é que, ao fazê-lo, obedece-se a critérios exclusivamente nietzschianos, isto é, trabalha-se com conceitos de imanência e transcendência que se descolam do vocabulário e pretensões filosóficas de Schopenhauer.

Para Schopenhauer, um discurso imanente é aquele que respeita os limites do conhecimento possível, determinados por uma filosofia transcendental. Para a definição de imanência, não há referência direta ao problema do ser e do vir-a-ser. Em Nietzsche, pelo contrário, uma filosofia transcendental aos moldes de Kant e Schopenhauer é rejeitada, embora, sem dúvida, algumas influências e semelhanças desses filósofos deixem-se notar em seu pensamento.

Uma filosofia transcendental depende de uma teoria da subjetividade clássica, tal como a que tem lugar em Schopenhauer, ou seja, que oponha fundamentalmente sujeito e objeto. Contudo, essa teoria exige a unidade e a autonomia da consciência, como pressuposto fundamental do conhecimento, características que não são aceitas por Nietzsche. Com efeito,

⁵⁴ Héber-Suffrin, ao examinar a teoria do eterno retorno, chega à conclusão que “afirmar o eterno retorno é abrir a porta a uma NOVA METAFÍSICA antidualista (antiplatônica) e antifinalista (anti-hegeliana). Afirmar que, por uma infinidade de vezes, tudo volta, é fazer com que o devir escape à temporalidade e ao inacabamento que ela implica, é dizer, efetivamente, que cada segundo, repetido uma infinidade de vezes, dura uma eternidade, é dizer que cada objeto temporal é eterno; é pois, dar ao sensível a imutabilidade, a densidade, a plena realidade que Platão reservava às Idéias” (2003, p. 111). No entanto, vale destacar que a terminologia de *Além de bem e mal* é contrária à classificação da perspectiva nietzschiana do eterno retorno como uma “metafísica”. Se ser e vir-a-ser fundem-se, não há mais metafísica, pois a oposição entre eles é dissolvida, Nietzsche não tomaria parte assim da crença fundamental dos metafísicos.

o projeto mesmo de um saber transcendental, na medida em que se quer universal e imutável, está submetido à crítica de Nietzsche. Ele seria na realidade apenas mais um preconceito dos filósofos.

Schopenhauer é, do ponto de vista de Nietzsche, metafísico, pois opõe valores, como é o caso da dualidade essência e aparência. Ainda que a vontade seja um princípio monista do mundo segundo a concepção de Schopenhauer, trata-se de um monismo de essência (há somente um mundo que é essencialmente vontade), porém o conhecimento mais acabado dessa essência só é possível por sua oposição absoluta ao fenômeno (a vontade *é* o que *não é* representação).

Para Nietzsche, o erro da metafísica não consiste simplesmente na *declaração* de dualismo substancial – coisa que Schopenhauer não faz –, mas sobretudo em um fixante dualismo absoluto de valores, tal como ser e vir-a-ser, que se encontra plenamente presente no pensamento schopenhaueriano. Consequentemente, Schopenhauer também é, para seu legatário, dogmático em sentido negativo, pois não só deseja certa fixidez em seu próprio pensamento, como também exige dele validade universal: Schopenhauer deseja que a verdade *de* Schopenhauer seja a verdade de todos.

Encarado desse ponto de vista, Nietzsche não desconsidera os projetos da filosofia schopenhaueriana. Sua crítica ao projeto metafísico de Schopenhauer não se constrói *a revelia* do projeto em questão, mas o inverso, ele se constrói *apesar das* (e a pesar as) considerações de Schopenhauer.

Mesmo com todas as diferenças, há algumas semelhanças que são certamente importantes, embora repousem em fundamentos distintos. Por exemplo, em ambos os filósofos, encontra-se uma imagem do verdadeiro filósofo ligado a uma extemporaneidade. Há via de regra um conflito necessário entre o tempo presente e o filósofo que pensa por si mesmo.

É o caso aqui de destacar, porém, uma outra semelhança mais importante para o presente trabalho. A vontade é, tanto para Nietzsche, quanto para Schopenhauer, um conceito central. Seja enquanto objeto metafísico por excelência, tal como a vontade de vida, ou enquanto hipótese que fundamenta a própria crítica à metafísica, ela desempenha claramente o papel de articuladora desses dois pensamentos. Para além do tema mais estrito do conhecimento, pode-se encontrá-la também no foco do problema do caráter, já que ela é em alguma medida aquilo que constitui a identidade própria do homem para ambos os autores.

Se, por um lado, a existência e centralidade da identidade pessoal em Schopenhauer é mais facilmente perceptível, por outro lado, tal centralidade não é menos verdadeira para

Nietzsche. Mesmo na exposição recém conduzida sobre a filosofia, pode-se vislumbrar sua presença. É à identidade pessoal da figura do filósofo que Nietzsche se refere, ao indicar que os pensamentos dele dão testemunho de *quem ele é*. Resta então a este trabalho desenvolver mais especificamente a interpretação desses elementos, a começar pelos conceitos de vontade.

2 A QUESTÃO DO QUERER: VIDA COMO VONTADE

*ai daqueles
que se amaram sem nenhuma briga
aqueles que deixaram
que a mágoa nova
virasse a chaga antiga*

*ai daqueles que se amaram
sem saber que amar é pão feito em casa
e que a pedra só não voa
por que não quer
não porque não tem asa
(Paulo Leminski)*

O tema da identidade própria perpassa tanto os esforços metafísicos quanto os antimetafísicos dos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche. Ambos os filósofos reconhecem no querer o lado mais decisivo e determinante da vida humana. Mais do que a uma “alma” ou pretensa “racionalidade”, é ao querer que eles se referem ao pensar a natureza íntima dos homens. Esse cenário estabelece mais um importante campo de confrontações entre ambas as visões de mundo. Talvez aqui elas se aproximem de forma mais perceptivelmente tensa e problemática. Ao procurar estabelecer o conhecimento do caráter do mundo, ou seja, ao procurar chegar à compreensão do que o mundo “é”, ou seja, como ele pode ser visto e apreendido, ambos lançam mão dos conhecidos conceitos de “vontade de vida” e de “vontade de poder”. Essas concepções embasam posteriormente ambas as perspectivas do caráter do homem. Por essa razão, tornam-se neste capítulo o centro da presente investigação. O que significa pois conceber o homem como vontade de vida e como vontade de poder? De que modo sua vontade o caracteriza?

2.1 A vontade de poder como conceito conflitivo

Antes de direcionar a questão propriamente aos problemas filosóficos específicos entre

os autores, é preciso fazer um esclarecimento sobre a maneira como a vontade de poder é, em termos gerais, interpretada neste estudo:

O contorno negativo, presente na maioria das afirmações sobre Schopenhauer na obra tardia de Nietzsche, corrobora a hipótese de que este se liberta – ou ao menos quer se libertar – passo a passo da influência schopenhaueriana. Como sabemos, essa tese é expressa por Nietzsche mesmo, especialmente quando ele dá a entender que teria gradativamente adquirido uma linguagem própria⁵⁵ e, através dela, expressado seus pensamentos mais íntimos, profundos e originais. Uma vez que essa tese encontra sustentação na pena do próprio filósofo, não é aparentemente frutífero interpor qualquer objeção a ela, ao menos em seus caracteres mais gerais. Há, ainda assim, que se apontar aqui um elemento que não se deve perder de vista, ao se entrar em contato com o debate filosóficos dos pensadores. A meu ver, a linguagem própria desenvolvida por Nietzsche possui um ponto de tensão importante e que merece uma compreensão mais aprofundada.

O objetivo central aqui não é de fato expor o problema da apropriação da linguagem como um todo. Ao invés disso, o foco é o estudo de um caso específico e relevante: a ligação entre os conceitos vontade de vida (*Wille zum Leben*) e vontade de poder (*Wille zur Macht*). Ora, é certo que nas obras maduras de Nietzsche há expressões, estilos e métodos muito distante daqueles schopenhauerianos. Isto não está em questão. Porém, e aqui se iniciam os problemas, ele não abdica de cunhar um conceito, ao menos a um primeiro olhar, muito semelhante ao schopenhaueriano, optando até mesmo por nomeá-lo com uma expressão terminológica perfeitamente paralela à de Schopenhauer.

Das diversas possibilidades de representar uma ideia tão cara ao pensamento de Nietzsche, chamá-la de *Willen zur Macht* parece mais do que uma simples coincidência, dada a importância da *Willen zum Leben* para seu antecessor. Soma-se a isso o fato de que ele experimentou outras expressões (e.g. *Machtwille*, *Macht-Wille*, *Wille der Macht*, *Machtgefühl*, *Gefühl der Macht* etc.), mas é na forma “*Wille zur Macht*” que essa ideia mais constantemente aparece em seu pensamento tardio, em obra publicada e principalmente nos póstumos. Justamente no momento de sua produção intelectual em que é mais livre, Nietzsche emprega esse estranho artifício que sugere uma nova aproximação de seu antigo mestre. Não

⁵⁵ O tema da linguagem própria (“*eigene Sprache*”, ou “*eigne Sprache*”) é em alguma medida recorrente em Nietzsche. No que toca ao presente tema, vale a pena ressaltar duas referências. Ao tratar de seus textos anteriores e sua relação com Schopenhauer, Kant e também Paul Rée, ele lamenta primeiramente em GT/NT TA 6 sua carência de linguagem própria à época da redação original do texto; e em GM/GM P 4, ele revela a natureza canhestra de suas análises morais em *Humano, demasiado humano*, atribuindo-a justamente a falta de liberdade e de linguagem própria. Além disso, também encontramos o tema da linguagem própria em PHG/FT 10, ligado às semelhanças e dessemelhanças entre Xenófanes e Parmênides; em BA/EE 2, referindo-se à noção geral de “língua materna”; em FW/GC 91, em relação ao escritor Alfieri.

se pode negligenciar esse ponto. É o caso de buscar uma compreensão de como essa aproximação se harmoniza com o afastamento sugerido pela ideia de uma linguagem própria.

Tomar isso como um problema não é, de modo algum, discutir, por assim dizer, a paternidade da vontade de poder, muito menos reduzir sua originalidade. Por detrás da *Willen zur Macht* não está uma *Wille zum Leben* mascarada. Porém, não há como negar a proximidade não ocasional e não fortuita desses conceitos.

É preciso primeiramente reconhecer que, por trás dessas palavras, encontra-se um conceito, ou, se quisermos, até mesmo um conjunto de conceitos, nuances e experiências de pensamento. Minha hipótese é que esses conceitos e experiências não se sustentam e não possuem valor isoladamente, pois Nietzsche os coloca sempre em relação a outros pensamentos. Ou seja, segundo o ponto de vista ora defendido, a vontade de poder só tem seu sentido pleno, na medida em que é um *conceito conflitivo*, uma interpretação que conflita com outras interpretações. Nietzsche escolheu batizar um de seus conceitos mais íntimos de modo semelhante ao conceito schopenhaueriano. Isso sugere que, para ele, o confronto mútuo é inerente a essas duas interpretações, que a vontade de poder combate em diversos momentos centrais um tipo de interpretação específico, representado de modo mais forte pela vontade de vida. É plausível assim pensar que, muito provavelmente, se perde a chance de observar elementos vitais daquelas nuances, experiências e conceitos, se se abre mão de examinar as aproximações nietzschianas do conceito schopenhaueriano de vontade.

Em outras palavras, ao conceber a vontade de poder como um conceito conflitivo, defende-se aqui, ao contrário de Simmel (cf. 2005, p. 24), ser possível e também necessário confrontar os conceitos de Schopenhauer e Nietzsche, inclusive a vontade de vida e a vontade de poder. Essa hipótese encontra-se assim em uma posição difícil. Se, por um lado, não podemos fazer como Dolson (1901) e praticamente igualar ambos os conceitos de vontade, por outro lado, também não podemos ignorar que eles são propositalmente aparentados e que isso pode significar algo importante. Assumir essa posição significa aqui interpretar essa aproximação como fundamentalmente conflitiva.

O que significa, mais especificamente chamar a vontade de poder de conceito conflitivo? São quatro as características centrais dessa interpretação:

(I) Um conceito conflitivo só existe em um confronto, isto é, em um ou mais contextos concretos de atuação, no qual ele contrapõe a um ou mais conceitos. Ele não tem qualquer razão de existir longe desses contextos;

(II) Os significados específicos de um conceito conflitivo podem flutuar de acordo com os contextos concretos em que se encontram. Pode-se utilizar uma mesma ferramenta de

diversas maneiras de acordo com as necessidades concretas apresentadas, um conceito conflitivo pode também receber empregos diferentes. Ou seja, quando Nietzsche fala-nos de uma “vontade de poder”, essa expressão pode ter significados distintos em momentos distintos, significados estes regulados pelos seus respectivos contextos⁵⁶. Os diferentes significados possíveis têm laços de parentesco razoavelmente perceptíveis, mas as estratégias e consequências de cada confronto concreto são únicas;

(III) Um conceito conflitivo não é universal. Isso se passa de dois modos diferentes. Em um aspecto mais global (IIIa), em conformidade com o ponto II, a aplicação do conceito depende do confronto e, portanto, ela só tem sentido em contextos mais ou menos específicos. Uma jogada de xadrez, por exemplo, geralmente só tem sentido em um jogo de xadrez e, ainda mais, depende das condições concretas do jogo em questão, tais como o posicionamento atual das peças no jogo, condições de vitória, preparação de jogadas futuras, histórico das jogadas etc. Uma certa jogada em geral possível, em condições concretas diferentes do mesmo tipo de jogo, pode ser absolutamente genial ou um desastre estratégico. Em um outro aspecto (IIIb), um conceito conflitivo não carece também de aprovação universal, visto que ele está ligado a uma perspectiva possível e visto igualmente que não existem perspectivas absolutamente iguais. Portanto, um conceito conflitivo pode ser sumariamente rejeitado por um grande número de pessoas e, ainda assim, possuir algum valor ou mesmo um grande valor. Uma doutrina da vontade de poder não precisa ser aceita por todos como uma teoria verdadeira, tampouco seu valor está no reconhecimento universal de uma suposta verdade eterna e universal. Seu valor reside, isto sim, na sua capacidade de se impor e fazer efeito em um confronto concreto;

E por fim (IV), um conceito conflitivo não precisa ser uma tese em sentido estrito. A ele é permitido, a depender de seu contexto de aplicação, ser uma hipótese⁵⁷ e um experimento, conquanto que nesta condição forneça uma alternativa a um outro modo de

⁵⁶ Especificamente com relação à vontade de poder, isso foi explorado em alguma medida, por exemplo, por Müller-Lauter no tocante seus usos no singular e no plural (cf. 1997, pp. 73-97). A variação conceitual é uma marca de Nietzsche. Um outro bom exemplo é o conceito de ressentimento, que foi abordado recentemente por Paschoal (cf. 2014b, pp. 29-50). Ademais, a ideia de que um conceito possui diversos usos e que o significado específico de um termo pode variar significativamente é um dos pressupostos básicos desta pesquisa. Isso vale também no que se refere a Schopenhauer, como explorado mais adiante neste capítulo quanto ao termo “vida”.

⁵⁷ Encontram-se exemplos formidáveis disso tudo em JGB/BM 36. Todo o aforismo recebe uma forma hipotética evidente. Ele é rico em suposições, hipóteses e até mesmo uma interrogação, mas também de confrontações. Nele contrapõe-se tanto uma interpretação fenomenologista do mundo (Berkeley e Schopenhauer), quanto interpretações materialistas. Além disso, o autor não parece preocupar-se em obrigar a todos a assumir os mesmos princípios, quando, mantendo a forma hipotética, grifa o possessivo ao falar de *seu* princípio (“*mein Satz*”, em alemão; “*minha tese*” na tradução de P. C. De Souza). Também Van Tongeren destaca o caráter hipotético das afirmações de Nietzsche em *Além de bem e mal* (cf. 2012, pp. 158-161 e 212-216).

pensar, conquanto combata uma outra perspectiva.

Mas, se realmente tem-se o direito de chamar a vontade de poder de conceito conflitivo, precisamos nos perguntar: ao que visa esse conceito? A meu ver, ele é uma formulação hipotética que visa a dar uma resposta a diversas questões levantadas pela filosofia de Nietzsche. Com ela, pode-se mostrar que é possível pensar de uma maneira mais forte e construir um novo caminho para uma filosofia do amanhã.

Para Nietzsche, a filosofia se coloca na modernidade frente a uma série de dilemas que precisam ser enfrentados. Os caminhos privilegiados de investigação moderna, como a teoria da subjetividade, entram em crise e o próprio fazer filosófico está em questão. Por meio do conceito de vontade de poder (e não só com ele), Nietzsche ganha uma ferramenta crítica e criadora para superar os desafios que seu próprio tempo e sua própria filosofia colocam. Se os conceitos da tradição estão em crise, é preciso em contrapartida encontrar outras formas de pensar mais fortes. Na qualidade de conceito conflitivo, a vontade de poder só tem sentido no confronto que estabelece contra outros conceitos, por isso a construção semântica semelhante à schopenhaueriana nos indica, mais do que uma filiação ou um retorno ao schopenhauerianismo, um enfrentamento contra este.

Isso não quer dizer, é claro, que esse enfrentamento seria sempre contra a filosofia schopenhaueriana *stricto sensu*. Ele assume em verdade mais frequentemente uma posição diante de um modo de pensar, agir e ser identificado como moderno, cuja representação pode ser encontrada, entre outros, em Schopenhauer. Como se verá a respeito da questão da autoconservação, vários outros podem ser também contados como representantes desse modo de pensar, como por exemplo Darwin, Spinoza, o cristianismo etc.

Dito de outra forma: embora sempre indique um enfrentamento, o mero emprego do conceito vontade de poder não é um sinal absolutamente definitivo de que Nietzsche posiciona-se em cada ocasião contra Schopenhauer. Não somente porque o confronto tem eventualmente outros filósofos e ideias por alvo. Também porque, até mesmo quando Nietzsche emprega explicitamente o nome de Schopenhauer, não podemos automaticamente dizer que seu objetivo é polemizar diretamente com a teoria da vontade de vida mesma. É comum que esse emprego signifique antes um uso semiótico de uma figura construída por Nietzsche como um meio de expressão. Todavia, devemos compreender que há em vários casos enfrentamentos contra seu antecessor, sejam eles diretos ou indiretos, que precisam e podem ser identificados. Abrir-se ao problema desses enfrentamentos ajuda-nos a compreender os contextos de Nietzsche e aprofundar nossa interpretação da filosofia de ambos os pensadores.

2.2 *Lebens-Wille* contra *Willen zum Leben*: a questão da conservação

Se é pois plausível pensar que a expressão vontade de poder não é somente por acaso parecida com a expressão vontade de vida e que essa aproximação não significa somente semelhança, mas também confronto, é preciso fazer uma investigação mais aprofundada sobre esse tema. Curiosamente, apesar da aproximação semântica, há apenas uma passagem na obra publicada de Nietzsche em que “*Wille zur Macht*” e “*Wille zum Leben*” aparecem lado a lado com essas formulações. Trata-se do discurso “Do superar a si mesmo” da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*.

Isso revela a sutileza deste objeto de pesquisa. Ainda que possamos identificar diversas passagens em que Nietzsche parece confrontar a vontade de poder com a vontade de vida, as expressões e as estratégias argumentativas que ele utiliza não são sempre as mesmas. Nietzsche emprega, por exemplo, construções distintas em passagens distintas, como *Lebenswille*, *Wille des Lebens*, *Macht-Wille* ou somente *Wille*. Isso nos obriga a olhar com cuidado redobrado para essas confrontações, pois elas podem frequentemente conter nuances importantes. Não é certamente uma tarefa simples identificar o papel desempenhado por cada uma dessas expressões em seus contextos específicos.

Por essa razão, o discurso de Zaratustra é tão decisivo. Através de sua análise⁵⁸, pode-se obter chaves de interpretação importantes para compreender os demais contextos nos quais a relação entre os conceitos de vontade em Schopenhauer e Nietzsche é possível. Ou seja, defendendo que, embora distintos, vários contextos de apresentação do conceito de vontade estão de alguma forma sutilmente interligados. Por essa razão, essa única passagem onde *Wille zur Macht* e *Wille zum Leben*, nestas formulações consagradas, estão frente a frente é inteiramente significativa.

Em função dos propósitos de investigação válidos aqui, divido o discurso de Zaratustra em 3 partes. Essa não é uma divisão absolutamente necessária do discurso, uma vez que é possível interpretá-lo a partir de outros pontos de vista e estratégias. Sem qualquer prejuízo às demais interpretações possíveis, essa tripartição obedece tão somente aos interesses da presente pesquisa e visa a destacar alguns elementos importantes ao presente tema.

Parte A. Tem início na abertura do discurso e se direciona aos “mais sábios entre todos” (*die Weisesten*). Trata-se sobretudo de uma interpretação da “vontade de verdade”

⁵⁸ O exame do tema nesta seção segue um modelo investigativo e hipotético, ou seja, ele compõe-se muito mais pela explicitação e análise de hipóteses do que da exposição e sustentação de resultados. Este último modelo é mais representativo da próxima seção.

(*Wille zur Wahrheit*). A passagem encerra-se no momento em que Zaratustra declara que o perigo e o fim do bem e do mal sustentados pelos mais sábios é, na verdade, a vontade de poder (*Wille zur Macht*), “a inexausta e geradora vontade de vida (*Lebens-Wille*)” (KSA 4, Za/ZA Do superar a si mesmo, p. 147).

Entendamos melhor o movimento dessa seção. Zaratustra sustenta um discurso direcionado aos mais sábios e lhes atribui uma ideia, o conceito de vontade de verdade, o qual ele reinterpreta. A vontade de verdade aponta simultaneamente ao que move os mais sábios e àquilo que eles buscam. Em outras palavras, os mais sábios encaram como sua missão a busca e conhecimento da verdade. Ao fazê-lo, acreditam que essa busca é a razão última de suas ações, um impulso fundamental de sua existência. Todavia, ela é, na boca de Zaratustra, meramente uma manifestação de um impulso ainda mais fundamental, a vontade de poder. Para Zaratustra, o que impele os mais sábios não é o desejo de conhecer o existente em sua verdade mesma, mas, antes disso, o desejo de dar uma determinada conformação ao existente, o desejo de *tornar* (*machen*) o existente pensável e absolutamente cognoscível. É importante notar que *tornar* o existente cognoscível equivale a *agir* sobre ele de alguma maneira, o que é indesejável em projetos de puro conhecer, como o schopenhaueriano. A vontade de verdade não é portanto uma vontade de identificação do que as coisas são em si mesmo, mas, pelo contrário, uma vontade de dominação de todas as coisas, neste caso, uma vontade de submeter o existente a um espírito cognoscente. Submeter é pois já um tipo de transformação do existente.

É notável que Zaratustra não nega a existência de algo que se pode chamar de “vontade de verdade”, senão que ele nega a interpretação até então dada a essa vontade, nega o seu significado mais íntimo. Esse é o movimento chamado aqui de reinterpretação do conceito de vontade de verdade. Não está em questão a existência de algo que se possa chamar assim. O que realmente está em questão é o *conteúdo íntimo e características dessa inclinação* à verdade.

Para Nietzsche, é fato que existe aqui ou ali um impulso à verdade, porém ele é um impulso secundário, uma consequência e uma derivação de um impulso mais primordial e fundamental – a vontade de poder. Ou seja, no fundo de toda vontade de conhecer a verdade a qualquer preço, não há um genuíno impulso a conhecer a verdade a qualquer preço. Em consequência, toda valoração, todo bem e todo mal, que se desprende de uma vontade de verdade é, no fundo, resultado de uma certa vontade de poder. Essa vontade de poder específica, que se manifesta nos mais sábios, valora na forma de uma assim chamada “vontade de verdade”, em razão de certas configurações e condições que lhes são próprias.

Para entender, portanto, essas valorações da vontade de verdade, é preciso mais apropriadamente tomá-la como vontade de poder.

Um recurso característico da vontade de verdade é considerar que seu objeto de ambição, a verdade, está além do tempo e do vir-a-ser. Por isso, a verdade e as valorações que seriam dela derivadas não estariam submetidas a mudanças. Todavia, interpretar a vontade de verdade enquanto vontade de poder significa submetê-la inteiramente ao vir-a-ser, isto é, nenhuma valoração da vontade de verdade é realmente eterna e imutável. Essas valorações possuem, no entanto, um significado. Significa algo que uma certa vontade de poder interprete o mundo e a si mesma nos moldes de uma vontade de verdade. Vale notar que esse significado é, no contexto nietzschiano, mais importante do que a veracidade ou falsidade das proposições emitidas pelos mais sábios.

As valorações pretensamente eternas da vontade de verdade são, nas palavras de Zaratustra, como um barco colocado “no rio do vir-a-ser” (ibid., p. 146). Qualquer estabilidade do barco e das valorações que ali se encontram são meramente aparentes e temporárias. A estabilidade não é aquela proveniente do imutável, mas, pelo contrário, um equilíbrio provisório de uma transformação constante. Como um barco flutua sobre um rio sempre graças a um jogo de forças em constante movimento, inclusive forças contrárias entre si, as valorações se mantêm mais ou menos estáveis enquanto uma determinada conjuntura de forças assim o permite.

Isso autoriza Zaratustra a falar das valorações dos mais sábios como expressão de uma “antiga vontade de poder” (ibid.). Essas valorações não são a verdade em si mesmo, mas o resultado de uma “antiga vontade” que diante de tais ou tais necessidades, tais ou tais desafios, criou certos valores, um certo bem e um certo mal. Que essas valorações tenham sobrevivido durante muito tempo mais ou menos estáveis, não significa que elas sejam a expressão de uma verdade eterna e, menos ainda, que elas necessariamente seguiram ou seguirão sempre estáveis.

Os mais sábios costumam ver o rio, que nesta passagem é símbolo tanto do vir-a-ser quanto do povo, como o grande perigo daquelas que eles gostariam de ver como as verdadeiras valorações. Os mais sábios interpretam tanto o povo quanto o vir-a-ser como signos da corrupção dos valores que eles julgam eternos e descobertos; para Zaratustra, eles foram inventados. Aqueles que lutam pela obtenção ou manutenção de valores eternos temem precisamente a transformação (o rio), que por sua vez é vista como inimiga do eterno, como a própria corrupção. Eles não gostariam de ver a corrupção de suas valorações e, por isso, temem o povo. A instabilidade do povo ameaça constantemente a estabilidade dos valores

estabelecidos.

Em resposta, Zaratustra adverte: “não o rio é o vosso perigo” (ibid., p. 147). A causa da corrupção ou transformação é, na verdade, a própria vontade de poder; ou seja, a exata origem das valorações mesmas. O solo sobre o qual repousa qualquer valoração da vontade de verdade é essencialmente a vontade de poder. Isso significa que qualquer valoração da vontade de verdade é no fundo uma valoração da vontade de poder. Com efeito, a mutabilidade é notadamente um elemento inseparável desta última e, portanto, a transformação é um elemento inseparável de cada valoração possível. Em outras palavras, a transformação e a corrupção dos valores não têm sua origem mais profunda no povo, pois ele é apenas ocasionalmente um caminho através do qual a transformação ocorre, mas não a sua mais íntima proveniência. Se os mais sábios temem o povo e identificam-no como perigo de suas doutrinas, cometem um grande erro. Este erro deixa entrever, pois, que os mais sábios não suportam a ideia de que suas doutrinas são ligadas ao mundo mesmo e, portanto, são eternamente transitórias.

É especialmente curioso nesta passagem que Zaratustra relacione intimamente as expressões *Wille zur Macht* e *Lebens-Wille*. Segundo reza seu texto: “Não é o rio o vosso perigo e o fim [*Ende*] de vosso bem e mal, ó mais sábios entre todos: e sim aquela vontade mesma, a vontade de poder – a inexausta, geradora vontade de vida” (ibid.)⁵⁹. Já estamos suficientemente acostumados a pensar na vontade de poder como “inexausta e geradora”, ou seja, como uma força, cujo movimento jamais cessa, nunca se exaure, e cujo movimento é a origem, por exemplo, das valorações e dos organismos vivos. Contudo, para além do que já estamos acostumados, Zaratustra iguala os termos vontade de poder e vontade de vida, ou ao menos os faz incidir sobre ideias muito semelhantes.

Temos duas opções de interpretação igualmente perigosas: ou encaramos as duas

⁵⁹ Optei por verter propositadamente *nesta* passagem “*Lebens-Wille*” por “vontade de vida”, para assim deixar mais clara a tensão existente entre as partes A e C do discurso, como surgirá mais adiante. Assim como *Wille zum Leben*, a expressão *Lebens-Wille* assume diversas traduções igualmente válidas, como por exemplo “vontade da vida”. No contexto do discurso analisado, evito a versão “vontade de viver”, como faz Mário da Silva na tradução da editora Civilização Brasileira. Embora esta seja também em geral possível, acredito que pode ser associada mais facilmente à ideia de “instinto de sobrevivência ou de conservação”. No trecho em questão, *Lebens-Wille* forma um conjunto com *Wille zur Macht*, que, como se verá, está em contraposição à ideia de um princípio de conservação. Mais adiante tal ideia será circunscrita por Nietzsche à *Willen zum Leben* e não à *Lebens-Willen*, as quais revelam-se nesse contexto como conceitos diferentes entre si. Aos olhos de Nietzsche, a *Wille zum Leben* sim seria uma vontade de conservação, uma vontade de viver no sentido que exploro aqui. Sem prejuízo a essa constatação, quero mostrar mais adiante que a *Wille zum Leben* não é aos olhos de Schopenhauer simplesmente uma vontade de viver, senão uma vontade de vida. A essa altura, é evidente também a opção neste estudo de traduzir a expressão “*Wille zum Leben*” como “vontade de vida” em vez de “vontade de viver”, como é também comum em português (cf. P/P e WWV II/MVR II, nas traduções de Flamarion Ramos e Eduardo Fonseca). Não se trata aqui de advogar em favor da tradução “*correta*”, senão antes de uma preferência, ligada aos sentidos *possíveis* expressos acima e que devem se tornar mais claros no decorrer do presente capítulo.

expressões como absolutamente idênticas nesse discurso, ou tomamos a vontade de poder como idêntica à vontade de vida somente quando esta possuir as qualidades de “inexausta e geradora”. Este último caso poderia ter implicações graves, como por exemplo, de que a vontade de poder seria uma forma derivada da vontade de vida, ou vice-versa.

Não é de se desconsiderar ainda que o uso da expressão vontade de vida (*Lebens-Wille*) não pressupõe qualquer relação direta com Schopenhauer. Se Nietzsche afirma que a vontade de poder é a vontade de vida ou que a vontade de poder é uma forma específica da vontade de vida (*Lebens-Wille*), disso não resulta qualquer filiação do conceito nietzschiano ao schopenhaueriano. A formulação alemã dos termos poderia fornecer um primeiro indício desse distanciamento, visto que Nietzsche explora uma construção diferente (*Lebens-Wille*) da construção mais tradicional de Schopenhauer (*Wille zum Leben*). Por outro lado, esse indício não permite que se chegue a qualquer conclusão definitiva, pois também encontramos variações semelhantes nas obras de seu predecessor, assim como trechos da obra de Nietzsche, onde a expressão *Wille zum Leben* não aponta univocamente a Schopenhauer⁶⁰. Deixemos suspensa provisoriamente essas possibilidades interpretativas, pois voltaremos a elas em breve, antes é preciso levantar mais algumas informações do texto.

Parte B. A segunda parte do discurso é rica em novas informações. Nela, Zaratustra afirma que tem algo a dizer sobre a vida e sobre o vivente. Ele comunica aos mais sábios o que aprendeu ao perseguir o vivente, o sentido que ele captou no olhar daquilo que vive e, mais ainda, comunica aquilo que a vida mesma lhe confiou (cf. *ibid.*, p. 147s.). No encerramento dessa parte, reafirma-se a tese sustentada já no início do discurso, qual seja, de que a vontade de verdade dos mais sábios entre todos é apenas uma das formas pelo qual a vida se manifesta. Em última instância, a vontade de verdade é apenas uma das estratégias da vontade de poder, pois “vida” é aqui sinônimo de “vontade de poder”.

A tônica do discurso é expositiva, isto é, Zaratustra está mais preocupado em lançar afirmações sobre a vida e o vivente, do que propriamente em descrever os raciocínios que o teriam levado a tirar essas conclusões. Seu intuito mais fundamental é a comunicação de uma série de ensinamentos da vida. Porém, esses ensinamentos são paradoxalmente também o resultado de processos de investigação de Zaratustra. Isto é, ainda que as exposições do personagem Zaratustra sejam algo que a própria vida o teria ensinado, o personagem não se descreve como um aluno passivo no processo de aprendizagem. É Zaratustra quem se insinua e se lança a conhecer a vida. Ele afirma também que percorreu inúmeros caminhos, “os

⁶⁰ Schopenhauer escreve, por exemplo, *Lebenswille* em WWV I/MVR I 54 e 70, também em WWV II/MVR II cap. 44. Nietzsche emprega dubiamente a expressão *Wille zum Leben*, por exemplo, em GD/CI O que devo aos antigos 4 e 5, AC/AC 18, EH/EH Por que sou tão esperto 1 e EH/EH O nascimento da tragédia 3.

maiores e os menores caminhos” (ibid.), para entender a maneira de ser do vivente.

Além disso, ele utiliza um “espelho de cem faces” (ibid.). A metáfora do espelho é significativa, pois indica um método perspectivista de investigação que, longe de assumir uma perspectiva privilegiada qualquer, toma para si a tarefa de assimilar diferentes perspectivas, diferentes faces do espelho⁶¹ do conhecimento.

As três primeiras conclusões enunciadas são: (1) todo vivente é obediente; (2) quem não sabe obedecer a si mesmo recebe ordens de um outro; e (3) mandar é mais difícil que obedecer (cf. ibid.). O personagem-profeta indica essas três características fundamentais do vivente de modo bastante lacônico e paradoxal. Ressalta-se aqui que o modo de ser do vivente é descrito em termos de mando e obediência. Há algo de importante nessa descrição, pois desloca a definição mesma de vida. Ela não é definida, por exemplo, em termos de nutrição, reprodução ou conservação, ou qualquer outra finalidade, pois estes são apenas fenômenos derivados. A vida é antes interpretada em termos de mando e obediência, ou seja, a partir da diferença e da hierarquia.

Ao se perguntar acerca da origem dessas características da vida, Zaratustra apresenta o conceito de vontade de poder como organizador das três primeiras conclusões. Em seguida, enuncia mais uma das características fundamentais de todo vivente: (4) mesmo quem obedece quer mandar (ibid., p. 148). Ou seja, ainda que a diferença seja uma característica fundamental da vida, essa diferença não é uma distinção de essências. Aquele que manda é também no fundo um obediente, mas também quem obedece, mesmo que tenha *aparentemente* renunciado ao mando, quer no fundo mandar. Não há diferenças essenciais que determinem de forma definitiva que um indivíduo deve ser o mandante e o outro o obediente. Assim como também a posição relativa e temporária de mandante ou obediente não muda o desejo mais fundamental de mando. A vida é o resultado de uma hierarquia, mas o significado dessa hierarquia não é previa e metafisicamente determinado.

Por fim, Zaratustra confia aos mais sábios um segredo que a própria vida lhe teria

⁶¹ Não é sem valor lembrar que a metáfora do espelho é frequentemente empregada por Schopenhauer e também por Nietzsche. Em geral, ela aponta à consciência ou ao conhecimento. Em Schopenhauer, o puro sujeito do conhecimento é um “claro espelho” das Ideias (cf. WWV I/MVR I 27, 29, 34, 36). Ou seja, a imagem do espelho e, em especial, de um espelho claro e transparente, condiz em Schopenhauer com a noção de um conhecimento claro, mais imediato e verdadeiro da essência das coisas. Esse uso da metáfora do espelho recebe críticas de Nietzsche no discurso “Do imaculado conhecimento” de *Assim falou Zaratustra*. Já no discurso “Do superar a si mesmo”, o espelho aparece mais como um instrumento de investigação do que como um paradoxal desejo de “contemplar sem desejo”. O espelho de Zaratustra parece ter cem faces porque reflete diferentes perspectivas. Zaratustra aprende da vida, pois pode insinuar-se diante dela com um jogo de cem perspectivas, não porque poderia usar qualquer “claro espelho” sem máculas, i.e. não porque poderia assumir a perspectiva privilegiada. A capacidade de lidar com uma multiplicidade de perspectivas, inclusive divergentes entre si, é uma qualidade importante para o filósofo da vontade de poder. Mais tarde, em *Ecce Homo*, Nietzsche descreve a si mesmo como alguém que tem “mão bastante para *deslocar perspectivas*” (EH/EH Por que sou tão sábio 1).

revelado. Ao fazê-lo, cita literalmente as palavras da vida. Segundo essa passagem, (5) a vida é “aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*” (ibid.). Isso implica em um jogo e uma luta constante de valorações e criações. Ou seja, não só a vontade de poder se manifesta na vida de maneiras distintas e muitas vezes tortuosas, maneiras que fazem com que sua característica central (luta por poder) seja maquiada, mas nenhuma valoração ou criação pode pleitear legitimamente a imutabilidade.

A vontade é, lembremos, inexausta e geradora. Assim, qualquer valoração, está sujeita a tornar-se alvo de sua própria vontade criadora que, por sua vez, deve sempre superar a si mesma, portanto revalorar, desvalorar, transvalorar etc. As valorações da vontade de verdade, portanto, têm como real perigo (*Gefahr*) e fim (*Ende*) sua própria fonte, a vontade de poder, tal como já enunciado na primeira parte do discurso.

Parte C. A última parte do discurso inicia-se com uma série de afirmações fortes contra um determinado conceito de vontade e prossegue até o final do discurso. Embora essas sejam afirmações de Zaratustra, o profeta não é também aqui a real fonte dessas palavras. Zaratustra apenas reproduz os ensinamentos da própria vida. O início da parte C é a continuação da exposição do segredo da vida, iniciada já na parte B. Segundo o texto:

“Sem dúvida, não atingiu a verdade aquele que atirou em sua direção a expressão 'vontade de existência' [*Wille zum Dasein*]: essa vontade – não existe!

“Pois: o que não é não pode querer; o que está porém na existência, como poderia ainda querer o existir [*zum Dasein wollen*]!

“Apenas onde há vida, há também lá vontade: mas não vontade de vida [*Wille zum Leben*], senão – assim ensino-te – vontade de poder [*Wille zur Macht*]!

“Muitas coisas são mais altamente apreciadas pelo vivente do que o viver mesmo; mas, desde o interior do apreciar mesmo fala – a vontade de poder!” – (ibid., p. 148s.)⁶²

Já de partida, podemos identificar um movimento muito semelhante ao operado na parte A do discurso. Nietzsche nos fala aqui do conceito vontade de existência (*Wille zum Dasein*) e, à semelhança do que já fez com conceito vontade de verdade, problematiza esse desejo. Sua problematização é aqui bastante radical, a ponto de declarar que essa vontade simplesmente não existe. Assim como na parte A, no lugar da vontade de existência, Nietzsche coloca a vontade de poder.

O que há de propriamente novo nessa seção do texto que justifique considerá-la separadamente? Ora, a parte A do discurso identifica um conceito-alvo, a vontade de verdade

⁶² A abertura de aspas ao início de cada verso e o correspondente fechamento ao final do último indica a citação feita pelo personagem Zaratustra ao discurso proferido pela própria vida.

e procede um deslocamento conceitual. Os personagens-alvo são os mais sábios entre os sábios. Nessa primeira parte, estão em jogo o conceito vontade de verdade, os defensores dessa vontade (os mais sábios) e também as valorações resultantes dela ou de seus defensores. A segunda parte (B) mantém os mesmos alvos, ao mesmo tempo que indica as características da vontade de poder, ou seja, as características do principal articulador do deslocamento conceitual da vontade de verdade. Embora o problema do valor do bem e do mal não seja completamente abandonado, trata-se agora de identificar a vida como articuladora desse valor. Portanto, suspende-se momentaneamente o problema do valor em sentido estrito e volta-se a atenção para a dinâmica da vida, visto ser ela a articuladora dos valores. A terceira parte (C), por sua vez, traz consigo novos alvos. Essa é a sua particularidade.

A caracterização da vida na parte B coloca problemas que inicialmente não foram sugeridos no debate contra “os mais sábios”. O problema da vida é meramente secundário para os mais sábios, o que está em jogo na parte A é o problema da verdade. Mas, a dinâmica entre verdade e vida torna-se intrincada a partir da parte B, tanto que é necessário deslocar o discurso para outras frentes de combate, neste caso contra a vontade de existência. Em outras palavras, há algo novo aqui, não exatamente na problemática, pois toda ela está intrinsecamente conectada nas três partes do discurso, mas sim nos alvos.

A relação entre vontade de verdade e vontade de existência não é absolutamente necessária para os mais sábios em geral. A conexão entre as duas vontades só pode se dar no interior do discurso de Zaratustra: o deslocamento operado na parte A do discurso, ou seja, a introdução da vontade de poder como impulso fundamental do vivente traz à tona o problema da vontade de existência. No entanto, Zaratustra não se identifica como o criador de uma tal expressão, pelo contrário, ele se coloca como seu antagonista.

Há um confronto aqui, porém Zaratustra fala apenas contra alguém ou um grupo *dentre* os mais sábios; e não mais contra todos eles. Existe aqui uma especificação do personagem-alvo. Este é o responsável por identificar ou subordinar a vida a um tipo de vontade fundamental de existir. Do problema dos impulsos fundamentais especificamente atribuídos aos mais sábios, neste caso a vontade de verdade, chegou-se ao problema dos impulsos em geral, da vida em geral. Os novos alvos são, portanto, a vontade de existência (*Wille zum Dasein*), em vez da vontade de verdade, e aquele, indivíduo ou grupo, que identificou a vida com a vontade de existência.

O que significa dizer que a vontade de existência não existe? Ela não existe em geral, ou, tal como a vontade de verdade, ela não existe do modo como foi imaginada pelos criadores dessa expressão? Tudo leva a crer que devemos optar pela segunda opção. Há um

apontamento póstumo da mesma época desse discurso de Zaratustra e com afirmações muito semelhantes, que faz essa indicação:

155. O que tem existência, não pode querer o existir [*zum Dasein wollen*]; o que não tem nenhuma existência, também não pode. Portanto, não há nenhuma vontade de existência [*Willen zum Dasein*]. Esta é uma construção semântica ruim e contrassensual [*widersinnige*]. Certamente seria de se entender: vontade de uma mais longa, de uma mais elevada ou de uma outra existência. – Vontade é a representação de um objeto avaliado [*Vorstellung eines werthgeschätzten Gegenstandes*] ligado a uma expectativa, que nós nos apoderaremos dele. “Struggle for existence”? (NF/FP 3[91] da primavera de 1880)

Ou seja, ainda que a expressão “vontade de existência” seja criticada por Nietzsche e tachada de *widersinnig* (contrassensual), ele não nega a possibilidade de compreendê-la de outra forma. Nem no discurso de Zaratustra, nem no apontamento póstumo, Nietzsche indica a impossibilidade de reinterpretar aquilo que foi chamado de “vontade de existência” como outra vontade, quiçá vontade de poder. Ambos os textos, sobretudo o apontamento póstumo, possuem indicações nesse sentido. Há ainda mais uma informação que aparece somente no apontamento póstumo, ainda que de forma sutil. Nietzsche aparentemente associa o conceito de “vontade de existência” a Darwin, mediante a expressão em inglês “*struggle for existence*” (luta pela existência)⁶³.

É igualmente digno de nota que Zaratustra não nos fale apenas de uma vontade de existência, mas também de uma vontade de vida (*Willen zum Leben*). Ambas as expressões são tratadas praticamente como sinônimas, ao passo que a expressão *Lebens-Wille* é sinônimo de *Wille zur Macht* na parte A. Esse fato reforça ainda mais a hipótese de que há uma distinção textual nesse discurso quanto ao significado de *Lebens-Wille* e *Wille zum Leben*. A primeira liga-se ao querer-poder, a segunda ao querer-existir.

Como já dito, o mero emprego da expressão “vontade de vida” não indica por si só a referência à filosofia schopenhaueriana⁶⁴. Porém, há ainda outro elemento que reforça a

⁶³ Essa é a única vez que Nietzsche utiliza a expressão em inglês. Há outras quatro ocasiões onde tem lugar a versão alemã “*Kampf ums Dasein*” (NF/FP 7[24] do final de 1870 – abril de 1871; 8[66] do inverno 1870-1871 – outono de 1872; 7[194] da primavera – verão de 1883; 14[123] da primavera de 1888). Em outras sete ocasiões encontramos a versão “*Kampf um's Dasein*” (DS/Co. Ext. I 12; BA/EE 4; NF/FP 16[15] do verão 1871 – primavera de 1872; NF/FP 12[22] do verão – final de setembro de 1875; MAI/HHI 224; FW/GC 349; e NF/FP 34[208] de abril – junho de 1885). Sobre o problema da luta em Darwin e Nietzsche, cf. FREZZATTI JR., 2001, pp. 61-92. Além de Darwin, tanto o discurso de Zaratustra, quanto o apontamento póstumo revelam uma confrontação oculta também contra Spinoza, a partir do cruzamento com outros textos, como JGB/BM 13 e NF/FP 26[280] do verão – outono de 1884. Também Wotling (cf. 2009, p. 80s.) enxerga Spinoza inserido nessa temática. Abel (1982) investiga esse tema e também identifica Darwin e Spinoza. No debate que se segue à contribuição de Abel (ibid., p. 399s.), Schopenhauer é mencionado por Baier (ABEL, 1982, p. 399s.) como uma ponte entre Spinoza e Nietzsche; Abel concorda com isso (p. 404).

⁶⁴ Não se trata aqui simplesmente de conceder ou não que Schopenhauer estaria presente no discurso “Do superar a si mesmo”. Trata-se de tentar levar adiante um certo levantamento e exame de hipóteses e, com isso, identificar parâmetros de leitura que possam nos dizer não somente se Schopenhauer estaria nesse texto, mas também como estaria, envolvido em quais contextos etc. Outros intérpretes reconhecem também nesse discurso um debate com Schopenhauer, embora por motivos e com resultados diferentes: e.g. Decher (1984,

hipótese da presença de Schopenhauer nesse texto de *Assim falou Zaratustra*. Nietzsche emprega neste contexto uma construção frasal muito semelhante ao texto de seu antecessor.

Nietzsche escreve: “Apenas onde há vida, há também lá vontade: mas não vontade de vida [*Wille zum Leben*], senão – assim ensino-te – vontade de poder [*Wille zur Macht*]” (KSA 4, Za/ZA Do superar a si mesmo, p. 149). A frase assemelha-se a passagens de Schopenhauer, como o início da seguinte: “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). Não se trata obviamente de uma construção idêntica, mas a escolha dos termos sugere o interesse em um debate entre ambos os pensadores.

Nesse momento, parece-me proveitoso responder a algumas possíveis objeções e, afora isso, acrescentar algumas observações fundamentais neste contexto. Uma objeção plausível à hipótese de associação aqui aventada, qual seja, da relação entre essa passagem de *Zaratustra* e a crítica de Nietzsche à filosofia schopenhaueriana, é o fato de que não há no interior dessa passagem qualquer *prova definitiva* de que Nietzsche tivesse Schopenhauer em mente ao redigi-la. Soma-se a isso a identificação de outros adversários teóricos prováveis, como Darwin e Spinoza⁶⁵.

Embora haja alguns bons indícios para indicar a possibilidade de uma associação da passagem citada à crítica a Schopenhauer, principalmente a terminologia empregada por Nietzsche, nenhum deles é, tomando-se em mãos *apenas* o texto de *Assim falou Zaratustra*, tão forte a ponto de remover qualquer dúvida a esse respeito. Note-se que mesmo os termos

p. 52s.) e Lefranc (2005, p. 109s.; 2007, pp. 119ss.).

⁶⁵ Vale ressaltar que Darwin é visto frequentemente como um contraponto importante a Schopenhauer. São conhecidas as passagens anti-historicistas do pensamento do filósofo da vontade de vida. Elas dão margem vez ou outra à interpretação de que seu pensamento seria também antievolucionista. Simmel, por exemplo, supervaloriza essa interpretação ao dizer: “Porém, entre Schopenhauer e ele [Nietzsche] está Darwin. Enquanto Schopenhauer se detém na negação da vontade de fim último, e, portanto, não pode tirar como consequência necessária disso algo outro que não a negação da vontade de vida, Nietzsche encontra no fato da evolução do gênero humano a possibilidade de um fim que permite à vida afirmar-se” (2005, p. 15). Também Philonenko opõe Schopenhauer a Darwin: “Certamente, Schopenhauer admite que o Verdadeiro, o Belo, o Bem são ideias; porém interessa-se pelas formas que para ele são normas imutáveis. Aí se situa uma verdadeira dificuldade para a doutrina. Darwin em seu célebre livro sobre a *Origem das espécies* rompe em 24 de novembro de 1859 com o dogma da constância das espécies; em 21 de abril de 1861 [sic, em verdade, Schopenhauer falece em 21 de setembro de 1860], Schopenhauer abandonará esse mundo. É dramático ver um sistema vir a baixo sob o punho da história tão pouco tempo antes da desapareção de seu criador” (1989, p. 138). Porém, as observações de Simmel e Philonenko desconsideram sem justificativa as concepções schopenhauerianas sobre a origem e desenvolvimento da vida, que não são absolutamente contrárias a teorias de adaptação das espécies (cf. MOREIRA, 2011b). Mesmo assim, não deixa de ser surpreendente que as críticas a Darwin e a Schopenhauer se cruzem no interior das obras de Nietzsche.

empregados não são aqui provas absolutas. Schopenhauer, por exemplo, empregou apenas em uma única ocasião a expressão vontade de existência (*Wille zum Daseyn*), ainda assim, em um apontamento póstumo (cf. HN/MP III, *Foliant II* 204).

Não se encontrou neste estudo um caminho absolutamente indubitável para fazer essa associação nessa passagem, no entanto, isso não significa que ela não seja completamente plausível e detentora de uma alta probabilidade. Para além da construção frasal semelhante e do emprego de expressões tipicamente schopenhauerianas, há ao menos mais um indício forte de que Nietzsche não tem em vista ali somente Darwin ou Spinoza. Há ao menos duas passagens na obra de Nietzsche, uma anterior e outra posterior ao trecho citado, que associam inequivocamente Schopenhauer aos conceitos e temas tratados na passagem de *Zaratustra*.

A primeira é um apontamento póstumo escrito alguns anos antes de *Assim falou Zaratustra*, NF/FP 23[12] do final de 1876 – verão de 1877. Nietzsche faz nele um elogio à expressão schopenhaueriana vontade de vida e, em seguida, uma série de apontamentos críticos ao conceito. Destaca-se o fato de que Nietzsche interpreta a vontade de vida como um “impulso de conservação” (*Erhaltungstrieb*), ou seja, uma “vontade de permanecer na vida” (*Wille im Leben zu bleiben*), ou também um “amor ao viver” (*Liebe zum Leben*). A segunda passagem é posterior e aparece em *Genealogia da moral*.

Sobretudo não subestimemos o fato de que Schopenhauer, que tratava realmente como inimigo pessoal a sexualidade (incluindo seu instrumento, a mulher, este “*instrumentum diaboli*”), necessitava de inimigos para ficar de bom humor; o fato de que amava as palavras furiosas, biliosas e de cor escura; de que se enraivecia por se enraivecer, por paixão [*aus Passion*]; de que teria ficado doente, teria tornado um *pessimista* (– o que não era, por mais que o desejasse) sem os seus inimigos, sem Hegel, sem a mulher, a sensualidade e toda a vontade de existência [*Wille zum Dasein*], de permanência [*Dableiben*]. (GM/GM III 7)

Como podemos ver, existem vários fortes indícios da associação entre a passagem de *Zaratustra* e a crítica a Schopenhauer. Percebe-se uma associação forte no interior da filosofia nietzschiana entre o conceito schopenhaueriano de vontade e a noção de vontade de existência (*Wille zum Dasein*). *Esta é por sua vez traduzida em uma vontade de permanência, uma vontade de permanecer vivo, um princípio ou impulso à conservação*. Logo, percebe-se um comprometimento de Nietzsche com uma certa interpretação do conceito de Schopenhauer que o entende como uma vontade, ou mesmo um princípio, do indivíduo de permanecer vivo.

Algo desperta certamente dúvidas. Na parte C do discurso, *Zaratustra* afirma não encontrar a vontade de vida onde encontrou vida, mas em seu lugar a vontade de poder. Essa afirmação pode ter dois significados: (I) a vontade de vida simplesmente não existe; ou (II) a vontade de vida é apenas uma derivação da vontade de poder, tal como ocorreu na parte A

com a vontade de verdade.

Apesar de soar paradoxal, ambos os significados são simultaneamente verdadeiros, pois eles não são, no fundo, contraditórios. Em primeiro lugar, a vontade de vida não existe no interior da filosofia nietzschiana porque um querer em direção ao viver. Um radical querer-existir, não é possível. Essa declaração é consequência da recusa de Nietzsche a duas características que ele encontra no conceito de vontade de vida: (a) o comprometimento com a metafísica e (b) a primazia do impulso de conservação nos processos vitais.

Sem qualquer prejuízo a essas considerações, Nietzsche não declara terminantemente que as expressões vontade de vida, impulso à conservação, vontade de existência devam ser sem mais abandonadas. Pelo contrário, ele dá mostras de não o fazer, ao reinterpretar e apropriar-se frequentemente de tais expressões. A vontade de vida (*Wille zum Leben*) não existe para Nietzsche tal como seria para Schopenhauer. Mas sua expressão e ideia geral podem representar algo outro. Por exemplo, a vontade de vida, se entendida de modo geral como um instinto de conservação em geral – e não como um princípio –, pode significar em algumas passagens do texto de Nietzsche um importante instinto do ser humano, ainda que derivado da vontade de poder (e.g. NF/FP 26[276, 277] do verão – outono de 1884; 14[121] da primavera de 1888; JGB/BM 13; e FW/GC 349).

Considerando tudo isso, em relação à parte C, nota-se uma aparente contradição desta com a parte A do discurso. Como mostrado acima, a primeira parte do discurso usa a expressão “vontade de vida” (*Lebens-Wille*) como sinônimo de “vontade de poder” (*Willen zur Macht*). Já na parte C, a “vontade de vida” (*Wille zum Leben*) é simultaneamente um sinônimo de “vontade de existência” (*Willen zum Dasein*) e um caso particular da “vontade de poder” (*Willen zur Macht*). Não parece haver razões para crer que a tensão entre *Lebens-Willen* e *Willen zum Leben* é derivada de um componente puramente linguístico qualquer. No entanto, a tessitura textual de Nietzsche cria visivelmente uma relação antagônica.

Isto significa que dissolvemos a aparente contradição entre as “vontades de vida” ao considerar que o texto original trata de dois conceitos diferentes nas duas diferentes passagens. *Lebens-Wille* (parte A) é, neste contexto, uma vontade mais alinhada com as características atribuídas à vontade de poder (partes A e B). Na verdade, seu uso se assemelha ali ao de outra expressão de Nietzsche, “*Wille des Lebens*” (vontade da vida)⁶⁶. Por sua vez, a *Wille zum Leben* aparece como um outro nome para o impulso de conservação, cujo estatuto

⁶⁶ A expressão “*Wille des Lebens*” ocorre como sinônimo da *Willen zur Macht*, por exemplo, em *Além de bem e mal*: “A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência [*Wesen*] do que vive como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder [*Willens zur Macht*], que é precisamente a vontade da vida [*Wille des Lebens*]” (JGB/BM 259, tradução modificada).

de princípio fundamental da vida é negado (parte C).

Obviamente não devemos tornar essa distinção absolutamente rígida, pois ela não vale em todos os textos de Nietzsche. Apesar disso, é interessante notar que esse jogo conceitual retorna com certa frequência, sobretudo em textos posteriores a *Assim falou Zaratustra*. Podemos citar seguramente ao menos JGB/BM 13 e 259, GM/GM P 3, II 11 e III 7, NF/FP 23[12] do final de 1876 – verão de 1877 e FW/GC 349. Os textos fazem principalmente a relação desses termos com o contexto fisiológico. Está também claro, pelo próprio texto de *Assim falou Zaratustra*, que a questão não é apenas fisiológica, pois ela se insere no bojo do problema dos valores. No discurso “Do superar a si mesmo”, a questão tem inclusive um alvo, pois se trata dos valores sustentados pelos “mais sábios entre os sábios”, entre os quais constam Schopenhauer, Spinoza e Darwin.

Se trata, portanto, de extrair duas conclusões do exame dessas hipóteses. Em primeiro lugar, o conceito vontade de poder está na obra *Assim falou Zaratustra* em confronto direto com o conceito vontade de vida. Tudo leva a crer que Schopenhauer é um dos principais alvos do discurso de Nietzsche. E mais importante, em segundo lugar, esse confronto ocorre por meio de uma certa interpretação da vontade de vida como princípio de autoconservação do indivíduo, o qual, ao que tudo indica, permanece nas demais obras tardias de Nietzsche, como *Além de bem e mal* e *Genealogia da moral*.

Em outras palavras, a filosofia de Schopenhauer se desenvolveria, do ponto de vista nietzschiano, diante da crença de que o ser vivo almeja antes de tudo *conservar-se* na existência. Esse tipo de interpretação estaria, para Nietzsche, em desacordo o modo de ser mais fundamental da vida, que o filósofo pretende ter subsumido no conceito vontade de poder. O caráter da vida é, para ele, querer sempre mais e, assim querendo, sempre *superar a si mesma*, sempre buscar a *elevação* e o *fortalecimento de si*. Neste contexto, tem lugar especialmente as noções de mando e de obediência, as quais constituem o meio de organização das formas de vida e, conseqüentemente, das valorações que são decorrentes dessas formas de vida.

Assim sendo, a vontade de vida é em primeiro lugar negada, na medida que não existe exatamente nos termos de Schopenhauer (ao ver de Nietzsche, como princípio metafísico e de conservação); em segundo lugar reinterpretada, pois o impulso de conservação pode ser encontrado na vida como forma derivada da vontade de poder; e, em terceiro lugar auscultada, porque serve de sintoma para exame das condições de vida do filósofo Schopenhauer.

O diagnóstico de Nietzsche indica a condição doentia de Schopenhauer que, ao invés

de ver a vida como plenitude e abundância, teve de vê-la como carência e sofrimento sufocantes. Consequentemente, de acordo com Nietzsche, ele teve de encarar a negação da vontade de vida como única via de redenção, fazendo todos os seus principais conceitos (compaixão, arte, vida, vontade) apontarem nesse sentido (cf. FW/GC 370 e GM/GM III 6). Ou seja, o movimento em direção ao nada da filosofia de Schopenhauer seria de se antever no estabelecimento mesmo da autoconservação como princípio mais geral e profundo da vida.

Antes, contudo, de aceitar sem reservas o diagnóstico nietzschiano, é o caso de analisar os conceitos de Schopenhauer a partir de seus próprios textos, a fim de analisar sua pertinência.

2.3 A vontade de vida além do princípio de autoconservação

A crítica de Nietzsche ao conceito schopenhaueriano de vontade de vida está inserida, como pudemos ver até agora, em sua crítica maior à decadência da cultura europeia moderna. Schopenhauer é um dos casos mais emblemáticos da filosofia de seu tempo e, por isso mesmo, representa tão bem quanto nenhum outro os valores da decadência na filosofia. Nele, tais valores surgem em sua forma mais decantada e podem se tornar mais visíveis. Segundo Nietzsche, é claramente perceptível na teoria schopenhaueriana, a universalização dos valores da decadência e a sua elevação até o absurdo niilista, incapaz de criar e de afirmar a vida⁶⁷. Isto é, ainda que Schopenhauer se considere absolutamente original e crítico ferrenho dos valores do seu tempo, ele é verdadeiramente um herdeiro de seu tempo e suas críticas aos contemporâneos não fornecem uma alternativa aos valores da decadência. O movimento em direção ao nada, ou seja, o niilismo, se intensifica na filosofia de Schopenhauer. Em suma: no entender de Nietzsche, a forma da filosofia schopenhaueriana é nova, mas a direção a que ela aponta não seria.

O conceito de vontade de vida é um dos protagonistas dessa história e, segundo o que pudemos constatar até agora, *sob o olhar de Nietzsche, caracteriza-se como um princípio de conservação da existência individual*. Isso significaria que cada indivíduo, na medida que é vontade de vida, é pois a expressão de um impulso de permanecer vivo enquanto indivíduo. É importante atentar ao termo “princípio”, porque ele é absolutamente decisivo neste contexto. Interpretar o impulso de conservação como um princípio significa que ele é considerado como

⁶⁷ Cf. GD/CI Incursões de um extemporâneo 21. Há também um curioso apontamento póstumo de 1887 que parece fazer uma releitura das 3 imagens de homem (de Rousseau, de Goethe e de Schopenhauer) apresentadas em SE/Co. Ext. III e que encerra a seguinte constatação: “Schopenhauer não foi forte o suficiente para um novo *sim*” (NF/FP 10[5] da primavera de 1887).

o impulso principal, mais fundamental, mais profundo e mais inconsciente de todos os demais impulsos dos indivíduos. Segundo a interpretação de Nietzsche, cada ação particular, talvez com exceção das ações de negação da vontade e de compaixão, seria expressão desse impulso mais primordial. Sendo assim, todas as ações que sejam classificadas como afirmações da vontade deveriam ser vistas como expressões e afirmações da tendência do indivíduo à conservação.

Não é certamente difícil adotar esse ponto de vista para interpretação dos textos de Schopenhauer e são inúmeros os casos, cujas descrições parecem combinar com essa leitura. Isso não significa, é claro, que esse ponto de vista condiga verdadeiramente com as intenções do filósofo da vontade de vida. E, segundo a hipótese aqui defendida, não condiz de fato. Não obstante, supondo que a vontade de vida fosse um princípio de autoconservação, tudo derivaria, segundo esse ponto de vista, do esforço em continuar a viver. Poder-se-ia encontrar um exemplo da complexa ramificação do princípio de conservação em sua teoria do Estado e do direito. Nela, os impulsos, teorias e ações sociais são, vistos mais profundamente e de maneira geral, apenas manifestações sutis e modos de acomodação dos egoísmos individuais. Em geral, Schopenhauer assume rapidamente que a maioria dos atos dos seres humanos são derivações do egoísmo do indivíduo, mesmo que psicologicamente o indivíduo frequentemente não consiga identificar a origem de tais atos⁶⁸.

Se, porém, a ênfase *de Nietzsche* está no problema do princípio de conservação, se, ainda, há elementos na obra de Schopenhauer que poderiam ajudar a sustentar essa concepção, é forçoso repetir: não está, entretanto, claro que essa interpretação se sustenta verdadeiramente no interior da obra de Schopenhauer. A leitura aqui conduzida segue precisamente o sentido oposto. Segundo ela, *o próprio Schopenhauer não tematiza a vontade de vida somente como um princípio de conservação*. Por isso, é preciso que nos debruçemos um pouco mais sobre sua teoria. Ao compreendê-la melhor, podemos compreender melhor também a crítica de Nietzsche.

A noção nietzschiana de princípio de conservação – ou autoconservação – se refere,

⁶⁸ Cf. WWV I/MVR I 62. Não são poucas as passagens que dão ensejo a essa interpretação. Em algumas delas, o foco é inclusive mais amplo do que o ser humano, como por exemplo esta: “[...] cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui ao nada em face do mundo sem limites, faz no entanto de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco [*etwas länger zu erhalten*] o próprio si-mesmo [*sein eigenes Selbst*], esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa da natureza” (WWV I/MVR I 61, p. 426-427). E, também no segundo tomo: “a vontade em todos os lugares mantém a sua natureza idêntica, e mostra-se como um grande apego à vida, aos cuidados pelo indivíduo e pela espécie, ao egoísmo e falta de consideração para com todos os outros, juntamente com as emoções que surgem daí” (WWV II/MVR II cap. 19, p. 314). O egoísmo e também sua limitação ao descrever os atos humanos são tematizados no quarto capítulo deste estudo.

como visto, ao que poderíamos em termos schopenhauerianos também chamar de vontade. Esse impulso cardinal não seria, pelo que vimos até agora, qualquer impulso, senão aquele de permanecer vivo enquanto indivíduo. Sendo assim, os conceitos de vida e de vontade são os principais conceitos em jogo neste momento e são eles os quais devemos investigar.

No interior da filosofia schopenhaueriana, ambos os conceitos são extremamente complexos, por essa razão não espero esgotá-los aqui. Não obstante, exponho aqui alguns resultados de pesquisa relevantes e que fornecem alguns dados para o exame dessa problemática⁶⁹. A pergunta-guia é neste momento: como se relacionam os conceitos “vida”, “vontade” e “conservação” segundo *o ponto de vista schopenhaueriano*?

Há ao menos quatro empregos principais do termo vida na obra de Schopenhauer. Eles aparecem frequentemente próximos uns dos outros e não apresentam normalmente marcações absolutamente evidentes, que nos permitiriam identificar *imediatamente* a qual significado eles circunscrevem-se. Ainda assim, podemos deduzir esses empregos de seus contextos específicos. Optei por chamá-las aqui de emprego “metafórico”, “fisiológico”, “metafísico” e “hipotético-teleológico”. Essa diferença de usos não representa, todavia, qualquer isolamento total de um em relação ao outro. Todos os quatro empregos têm conexões entre si, fracas ou fortes, indiretas ou diretas.

O emprego metafórico está disseminado esparsamente por toda a obra de Schopenhauer. Com certa frequência, ele descreve uma obra de arte ou uma teoria como cheia de vida ou adjetivações semelhantes. Em geral, a vivacidade metafórica relaciona-se com a força e intensidade com a qual somos afetados pelo objeto em questão. A vivacidade atua normalmente como um indício de qualidade, de naturalidade e também de veracidade de um objeto teórico ou artístico.

Por exemplo, em *Sobre a visão e as cores*, a lei de causalidade é descrita como algo que fornece um “conhecimento verdadeiro, vivo, direto, necessário” anterior à reflexão abstrata (SF/VC 1, p. 30). Em um outro caso, uma boa obra de arte é vista como algo que nos afeta com mais intensidade, isto é, com mais vida. Em Schopenhauer, isso costuma indicar que essa obra de arte possui uma qualidade estética superior e também que ela é, por assim dizer, mais veraz, que ela propicia mais claramente a contemplação estética das Ideias metafísicas. Ela é, dessa forma, também mais natural, pois nos permite ver através dela a

⁶⁹ Diferente da anterior, esta seção possui um caráter mais expositivo do que investigativo. Há um trabalho já publicado sobre esse sobre esse tema (cf. MOREIRA, 2011b), por isso o esforço maior é aqui o de desenvolver mais minuciosamente algumas considerações ausentes no mencionado artigo. Quanto às considerações que aqui recebem um tratamento mais ligeiro, pode-se encontrar lá explicações mais detalhadas.

natureza ideal do objeto representado (cf. WWV I/MVR I Prefácio à 2ª edição, p. 35, WWV I/MVR I 13, p. 111, WWV I/MVR I 28, p. 221 e WWV I/MVR I 43, p. 289).

É importante notar que a metáfora tem tão somente uma função secundária nos raciocínios de Schopenhauer. Isto é, ela não tem o papel de argumento, somente de esclarecimento ou exemplificação. Além disso, o emprego da metáfora extrapola o limite daquilo que, como veremos, o filósofo considera como “seres vivos” do ponto de vista fisiológico, ela se refere, mais precisamente, também ao inorgânico. Ou seja, nem mesmo o filósofo parece completamente comprometido com esse emprego do termo “vida”, sendo possível substituí-lo por outras palavras, como “força” e “intensidade”, sem prejuízo da teoria.

Confundir o uso metafórico com o uso técnico nos força a ver diversas contradições na obra de Schopenhauer. Contradições que não existem de fato. Passemos então aos empregos mais comprometidos do termo.

O emprego fisiológico é provavelmente o mais difundido e discutido na obra de Schopenhauer, embora isso não signifique que ele seja o mais importante. As determinações mais marcantes desse emprego são: (1) o fato de estar inserido majoritariamente no âmbito da representação empírica; (2) o fato de referir-se principalmente ao indivíduo; e (3) o fato de que nele a vida se contrapõe à morte.

É importante notar que nenhuma dessas determinações é absoluta, ou seja, a vida no sentido fisiológico não se refere apenas ao indivíduo e apenas à representação, senão que o ponto de vista do filósofo está mais focado nesses atributos do mundo. Portanto, o filósofo usa às vezes conceitos que fogem à representação empírica ou ao indivíduo, sem, no entanto, abandoná-los por completo.

Este é, deve-se chamar a atenção a isso, um ponto de vista limitado e não nos permite compreender por completo o significado da “vontade de vida”, mesmo no que se refere à construção semântica da expressão. O ponto de vista um pouco mais limitado tem, não obstante, algumas vantagens, pois nos permite, por assim dizer, tomar aproximadamente o ponto de vista cotidiano do indivíduo e, portanto, compreender melhor sua psicologia. A abordagem fisiológica nos coloca também diante da ciência e dos resultados que esta pode fornecer para a interpretação da vida. Contudo, vale lembrar que a ciência não pode plenamente alcançar a concepção metafísica do mundo.

Uma das questões mais urgentes, ao se tratar da vida do ponto de vista da representação (fisiológico), é compreender quais são as fronteiras da vida. Ou seja, determinar com precisão o que é vivo e o que não é vivo. Por meio da resposta a essa questão, podemos

evitar um erro de interpretação comum. Trata-se da crença de que, de acordo com a teoria de Schopenhauer, todos os seres existentes *seriam* seres vivos⁷⁰. Isso definitivamente não condiz com a teoria do filósofo.

A origem mais provável desse erro está no seguinte raciocínio: de acordo com o filósofo, toda a existência é essencialmente vontade de vida; por essa razão é um pleonasma dizer somente “vontade” ou “vontade de vida” (cf. WWV I/MVR I 54, p. 357s.); a principal consequência é que todos os seres existentes individuais são essencialmente vontade; isso *significaria*, segundo a perspectiva desse raciocínio, que todo ser que existe *seria* também um ser vivo. Soma-se a isso o uso da expressão “força vital” (*Lebenskraft*) pelo filósofo. O termo aparece aqui e ali, em geral com o sentido de “vontade” (e.g. WWV I/MVR I 24). A vontade *seria* então em termos gerais a “força vital”.

Alguém que seguisse esse raciocínio está, muitas vezes sem clara consciência, identificando os conceitos “vida” e “vontade”. Pensa-se nesse caso que tudo o que é vivo tem vontade e, mais ainda, que tudo o que tem vontade é vivo. Essa compreensão alinharia Schopenhauer a uma postura vitalista radical, pois incluiria até mesmo representações que tradicionalmente não são entendidas como vivas ou portadoras de uma força vital, tais como um metal, ou uma rocha e qualquer outro elemento do reino inorgânico. Porém, em contrapartida, a interpretação defendida aqui é outra. “Vida” não é um sinônimo de “vontade de vida”, tampouco “vontade” é sinônimo de “força vital”.

A existência de forças vitais é evidente na filosofia schopenhaueriana. No entanto, seu autor foi também claro ao afirmar que os seres inorgânicos não são, em hipótese alguma, seres vivos. Ou seja, não são permeados por uma força vital, ainda que sejam produtos da vontade. Em consequência: rochas, metais, processos físicos e químicos e seus resultados não se deixam jamais apreender *stricto sensu* como propriamente vivos. Isso significa que, ainda que encontremos processos fisicoquímicos no interior de um ser vivo, ainda que eles sejam absolutamente necessários para a manutenção da vida, é por estar tomado por uma força vital que um corpo pode ser considerado um ser vivo. A força vital, por sua vez, é *uma* das forças

⁷⁰ Essa é a leitura de Decher (cf. 1984, p. 57). Ele transforma a expressão “vontade de vida” em um sinônimo do conceito de “vida” em Schopenhauer. Para o intérprete, essa seria uma diferença importante entre a vontade de vida e a vontade de poder, uma vez que esta última tem a vida apenas por seu “caso particular”. Porém, como se argumenta na sequência do presente estudo, também para Schopenhauer a vida é um caso particular da vontade. Lefranc (2005, p. 108ss.) também distingue decididamente os conceitos de vida e de vontade em Schopenhauer. Ele acredita, todavia, que as críticas de Nietzsche no discurso “Do superar a si mesmo” seguiriam no sentido de identificar tais conceitos; nesse ponto, não o acompanho. No discurso de Zarathustra, está em jogo o problema do princípio de autoconservação e não, como quer Lefranc, uma discussão sobre o vitalismo ou não vitalismo de Schopenhauer. No que toca agora ao emprego fisiológico do termo vida, é recomendada a leitura do informativo artigo de Arnauld François (2011) “Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida?”. Nele, o comentador discorre, entre outras coisas, sobre uma inclinação de Schopenhauer ao evolucionismo próximo ao fim de sua produção intelectual.

através das quais a vontade de vida se manifesta e não a caracterização geral e essencial de toda a vontade de vida.

Atentemos a isso: Schopenhauer assume uma perspectiva intermediária: se por um lado não aceita reduzir todos os processos vitais a processos físico-químicos, por outro lado, também não aceita compreender todos os processos físico-químicos como processos vitais, como é claramente enunciado nas duas citações a seguir:

Desde o início desse século se quis bem frequentemente atribuir uma *vida* ao inorgânico: muito erroneamente. Vivo e orgânico são conceitos intercambiáveis [*Wechselbegriffe*]: com a morte o orgânico cessa de ser orgânico. Em toda natureza, porém, nenhuma fronteira está tão bem erigida como aquela entre o orgânico e o inorgânico, i.e. entre aquilo onde a forma [*Form*] é o essencial e permanente, enquanto a matéria [*Materie*] é o acidental e cambiante, – e aquilo, onde isso se comporta precisamente de modo inverso. [...] Entretanto, eu já afirmei antes que seria o caso de atribuir uma *vontade* ao que é sem vida, ao inorgânico. Pois, para mim, a vontade não é, como na opinião corrente, um acidente do conhecer e, portanto, da vida; senão que a vida mesma é fenômeno da vontade. (N/N *Astronomia física*, p. 279)

E:

Por fim, totalmente nesses moldes é até mesmo o tosco materialismo agora requeitado no meio do século XIX, e que, por ignorância, tomou a si mesmo como original: em primeiro lugar sob a estúpida negação da força vital [*Lebenskraft*], procurando explanar os fenômenos da vida [*Erscheinungen des Lebens*] a partir de forças físicas e químicas e estas, por seu turno, a partir do fazer-efeito mecânico da matéria, posição, figura e movimento de átomos oníricos; em segundo lugar, desejando assim reduzir todas as forças da natureza a choque e contra-choque, que seriam a sua “coisa-em-si”. (WWV I/MVR I 24, p. 183)

Esses trechos por si só nos colocariam em uma certa situação de desconforto, caso tentássemos classificar a vontade de vida como um princípio de conservação *em todos* os seus âmbitos. Caso elevássemos essa classificação *ad absurdum*, seríamos obrigados a conceder que uma rocha deseja conservar-se *viva*, sem notar o absurdo de que, para Schopenhauer, ela não é viva. Teríamos também um grande desconforto diante do tema de debate desta pesquisa, ou seja, a relação entre as teorias de Schopenhauer e Nietzsche. Ora, se admitirmos que a vontade de uma rocha é tornar-se viva, tendo em vista que ela não o é, estaríamos próximos de assumir que a vontade de vida é, na verdade, ao menos no que diz respeito ao inorgânico, uma vontade de transformação, talvez até mesmo de evolução e quiçá de superação. Isso alinharia estranhamente os conceitos vontade de vida e de vontade de poder.⁷¹

Se, por outro lado, tomarmos a vontade como princípio de conservação da individualidade da rocha enquanto rocha, ou seja, enquanto ser não-vivo, também nos

⁷¹ Existe de fato um alinhamento *parcial*. A vontade de vida, como se argumenta pouco mais adiante, não coincide meramente com um princípio de conservação. Existe certa “elevação” em suas manifestações, embora isso não a iguale ao conceito de vontade de poder. Também Salquarda assume essa posição (cf. BROESE, KOSSLER, SALAQUARDA, 2007, p. 250ss.).

veríamos envolvidos em dificuldades. Duas delas são mais importantes: Em primeiro lugar, se nesse caso a vontade da rocha não é se tornar viva, e se a vontade de vida é um princípio que não tende em consequência à vida, o que significaria o vocábulo “vida” na expressão “vontade *de vida*”? Minha hipótese é que esta dificuldade só é dissolvida quando encaramos o conceito “vida” do ponto de vista metafísico, que será apresentado mais adiante. Em segundo lugar, podemos realmente nos referir a uma rocha como um *indivíduo* e, portanto, sujeita a um princípio de conservação de sua *individualidade* enquanto rocha? Tudo leva a crer que não, pois a noção de individualidade e de personalidade é reservada por Schopenhauer aos graus mais elevados de objetivação da vontade (cf. WWV I/MVR I 26).

Além disso, o exame dos contextos do uso fisiológico do termo vida revela que, a partir do momento em que se adote o ponto de vista fisiológico acerca da vida, depara-se com a contraposição entre vida e morte. Em diversas passagens, podemos encontrar raciocínios que claramente estipulam a morte como o fim da vida (orgânica), como é o caso da citação anterior à *Sobre a vontade na natureza*. Por ora, interessa chamar atenção a essas conclusões: no âmbito fisiológico a vida não se aplica a todos os seres na existência. Uma coisa é existir materialmente (na representação) em geral e outra coisa é existir materialmente *com vida*. Mesmo um corpo animal ou vegetal nem sempre é animado pela força vital, senão que pode morrer. A vida no sentido fisiológico é, mais especificamente, um processo de animação de um corpo por sua força vital inerente e, mais ainda, um processo que só é possível em determinadas condições de luta e de assimilação (cf. WWV I/MVR I 27-28). Não só para Nietzsche, mas também para Schopenhauer, a vida é um processo de luta constante, tanto com o meio externo, quanto no interior de seu próprio corpo.⁷²

Como se pode ver, a teoria schopenhaueriana resiste à classificação da vontade de vida como mero princípio de conservação da existência individual. Ela resiste visivelmente quando se considera o conceito vida no sentido fisiológico e, sobretudo, quando se tenta aplicá-lo ao inorgânico. Esse é o primeiro elemento que é preciso ter em mente ao tentar responder à pergunta: “vontade de vida é *essencialmente* um princípio de autoconservação, como dá a entender Nietzsche?”. De posse dessas informações, estamos autorizados desde já a respondê-la negativamente: não, a vontade de vida não é um princípio de conservação, ao menos não em sua totalidade, tendo em vista que a conservação não afeta todos os seus fenômenos. Mas, longe de responder completamente à questão, essa constatação a refina.

No contexto de crítica de Zaratustra, não existe verdadeiramente uma preocupação

⁷² Sobre o tema do corpo em Schopenhauer e Nietzsche, há um excelente artigo original de 1994 redigido por Salaquarda com o título “*Leib bin ich ganz und gar... Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer e Nietzsche*” (cf. BROESE, KOSSLER, SALAQUARDA, 2007, pp 253-265).

com o inorgânico, mas apenas com o orgânico. A crítica de Nietzsche só pode ser tomada em sua total amplitude neste quadro. Ou seja, tomando-se somente os seres vivos e a chamada força vital, é preciso saber se se pode classificar a vontade como um princípio de conservação. É preciso saber se, tomando-se somente o âmbito orgânico, todas as ações dos seres vivos são no fundo expressões de um princípio de conservação.

Na verdade, essa restrição ao orgânico agora imposta torna ainda mais evidente que o conceito “vontade de vida” só é plenamente compreensível quando elevamos o nosso olhar ao ponto de vista metafísico. Vejamos como isso ocorre.

A vontade nos seres vivos deixa-se entender univocamente como princípio de conservação? Os argumentos e exemplos de Schopenhauer não autorizam de fato a sustentação dessa concepção não se sustenta. Ainda que existam inúmeros fenômenos da vontade que se aliam perfeitamente com a teoria do princípio de conservação individual nos seres vivos, tais como a já mencionada teoria do Estado, há também inúmeras exceções. Em razão delas, devemos considerar que o instinto de conservação é sim *um* dos instintos mais fundamentais dos seres vivos, porém também temos de considerar que ele não é propriamente *o princípio*, como critica Nietzsche. Em outras palavras, assim como na teoria nietzschiana, a conservação e a vontade de se conservar é um resultado complexo de impulsos mais fundamentais, também na teoria schopenhaueriana a conservação e a vontade de se conservar é uma consequência de processos mais fundamentais. Isso não significa obviamente que ambos os filósofos pensem esses processos mais fundamentais exatamente da mesma maneira.

Tomo agora primeiramente uma série de casos, nos quais poder-se-ia conceber a vontade de vida, ainda que meramente a título de hipótese, como se ela fosse realmente um princípio de conservação (a). Logo em seguida discuto uma série de casos que se excetua a essa visão (b). Simultaneamente, tentarei mostrar como tais exceções não são contradições da teoria schopenhaueriana, senão que se alinham com suas demais concepções, sem maiores dificuldades (c). Ou seja, tais casos mostram que a hipótese do princípio de conservação não se sustenta nos textos de Schopenhauer.

Vejamos então alguns casos em que a vontade de vida assemelha-se em alguma medida a um princípio de conservação (a):

Schopenhauer descreve a vida como uma constante luta, cuja principal conquista é, sem dúvida, o bem-estar e a sobrevivência. Essa luta ocorre em vários níveis, desde os processos mais básicos de manutenção de um organismo, passando pela interação conflitiva entre diferentes espécies de seres vivos e culminando nas relações humanas complexas. Quase

sempre que o filósofo fala em luta, o problema da autoconservação é certamente um tema central.

Nem sempre a luta desencadeia-se diretamente pela conservação, senão que frequentemente a elevação do bem-estar próprio é o alvo principal da luta. Mesmo assim, poderíamos entender *grosso modo* que a luta pelo bem-estar é uma forma refinada da luta pela autoconservação. De fato, o ponto de encontro entre conservação e bem-estar situa-se na doutrina schopenhaueriana do egoísmo. As ações do ser humano, por exemplo, são constantemente explicadas a partir de móveis egoístas, isto é, daqueles que visam a beneficiar direta ou indiretamente o agente. Até mesmo as ações que num primeiro momento são vistas como “não-egoístas” podem motivar-se egoisticamente, como mostra a seguinte passagem:

é indiferente em relação ao valor ético de uma pessoa se ela faz grandes doações a pessoas carentes na firme convicção de ser reembolsada dez vezes mais numa vida futura, ou se emprega a mesma soma num investimento que, embora mais tarde, lhe renderá com certeza juros seguros e substanciais; um homem que, em nome de sua ortodoxia, entrega o herético às chamas da fogueira, é tão assassino quanto o bandido que mata para roubar, consideradas as condições internas, quem massacra os turcos na Terra Prometida é semelhante ao queimador de heréticos, se de fato o faz porque acredita com isso obter um lugar no céu. Pois tais religiosos querem cuidar apenas de si mesmo, do seu egoísmo, exatamente como o bandido, do qual se diferenciam somente pela absurdez dos meios. (WWV I/MVR I 66, p. 469s.)

Também no contexto fisiológico, podemos encontrar elementos vários que aparentemente – e somente aparentemente – corroborariam a tese do princípio de conservação. Há, como se sabe, na filosofia schopenhaueriana um princípio de adaptação interna dos organismos vivos, de modo que cada órgão trabalha em função do organismo como um todo. Em outras palavras, se por um lado não há uma teleologia cósmica, se a vontade não tem verdadeiramente qualquer finalidade, por outro lado, quando falamos de organismos vivos, temos que admitir a existência de uma finalidade interna que resulta na manutenção das funções vitais.

Em um sentido muito semelhante, a adaptação mútua dos seres vivos em um ambiente natural só é possível diante de uma teleologia natural. Também as ações dos seres vivos, sobretudo as instintivas, são o resultado das finalidades internas da vontade. Tudo se passa de tal modo, que podemos afirmar que a vontade de vida é um ímpeto cego, mas isso não significa que suas manifestações sejam aleatórias e ocasionais. É claro que o argumento da teleologia interna e natural não é, por si só, idêntico à noção de um princípio de autoconservação. Não obstante, poderia facilmente ser interpretado como tal, na medida em que a adaptação só *seria* aparentemente possível enquanto “princípio”, ou seja, como algo que

de algum modo fundamenta as manifestações da vontade, não como algo que resulta delas.⁷³

Passemos agora a alguns casos em que a vontade de vida *não* se assemelha a um princípio de conservação (b) e sua harmonização com a doutrina schopenhaueriana da vontade de vida (c):

Tão fácil quanto encontrar exemplos que aparentemente corroborariam a tese do princípio de autoconservação individual é encontrar exemplos que a solapam. E, ao contrário do que se poderia imaginar, os exemplos correspondem em sua maioria a condições corriqueiras da vida humana e não necessariamente à negação da vontade de vida. Isso significa dizer que a maioria dos exemplos corresponde a manifestações regulares da vontade, ou seja, não é composta de casos isolados ou exceções. Também não estamos autorizados, em consequência disso, a pensá-los como contradições internas da doutrina da vontade de vida. Há ao menos cinco casos em que podemos observar o indivíduo agindo contra ou indiferente a sua própria conservação: (1) o suicídio; (2) a sexualidade, a paternidade e a maternidade; (3) o desenvolvimento da filosofia e da arte como um saber desinteressado; (4) a maldade; e (5) a compaixão.

O primeiro caso é de fato apenas uma falsa exceção. Ao se falar do suicídio comum em Schopenhauer, que certamente é diferente da morte voluntária do asceta em processo de negação da vontade, pode-se enquadrá-lo facilmente no âmbito das ações afirmativas da vontade e também motivadas pela busca do bem-estar. Sendo assim, ainda que exista um paradoxo entre a ação do indivíduo e seu móvel íntimo, ela pode ser explicada pela psicologia do indivíduo suicida, baseando-se em sua incapacidade de suportar o sofrimento:

O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais a vive. Quando destrói o fenômeno individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão-somente à vida. Ele ainda quer a vida, quer a existência e a afirmação sem obstáculos do corpo, porém, como a combinação das circunstâncias não o permite, o resultado é um grande sofrimento. (WWV I/MVR I 69, p. 504)

O segundo caso é interessante, pois revela que a vontade de vida não se deixa captar por completo quando referida somente ao indivíduo. Não seria difícil, a um olhar superficial e que só abrangesse a psicologia do indivíduo, julgar que os impulsos sexuais e a consequente reprodução são obras de impulsos egoístas e, portanto, ligados à conservação individual.

⁷³ Esse parece ser o caminho trilhado por Nietzsche para desenvolver sua crítica no já citado aforismo JGB/BM 13. Ele entende que a assunção da autoconservação é ao mesmo tempo a de um princípio teleológico. Para Nietzsche, a conservação é sempre uma consequência indireta: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos!”. Sobre a teleologia interna e natural em Schopenhauer cf. WWV I/MVR I 28; WWV II/MVR II cap. 27; CACCIOLA, 1994, pp. 63-100.

Todavia, não é esse o ponto de vista defendido pelo filósofo, quando este aborda o amor sexual (*Geschlechtsliebe*). Schopenhauer afirma:

De fato, o gênio da espécie [*Genius der Gattung*] conduz incessantemente uma guerra com os gênios protetores dos indivíduos [*mit den schützenden Genien der Individuen*], é o perseguidor e inimigo destes, permanentemente pronto a destruir sem resguardos a felicidade pessoal para impor seus propósitos. (Zürcher 4, WWV II/MVR II cap. 44, p. 652)

Ainda que a reprodução seja um ato de afirmação da vontade e, em linhas gerais, tenha a ver com uma manifestação egoística da vontade, ela não diz respeito ao indivíduo isoladamente, mas à espécie. O impulso sexual visa à conservação (*Erhaltung*) e a multiplicação (*Vermehrung*) da espécie. O amor aparece sem dúvida ao indivíduo como um interesse que lhe é próprio e um benefício para si próprio, no entanto, isto seria, na verdade, somente um estratagema da vontade da espécie que se sobrepõe e domina a consciência do indivíduo. Os instintos e a ilusão atuam como se tudo estivesse presente para satisfazer os egoísmos individuais, enquanto, na verdade, se trata instintivamente da formação da geração futura. Deste modo, a felicidade e até a existência individuais são colocadas em segundo plano.

É certo que se pode interpretar todos esses fenômenos, ao menos parcialmente, como manifestações de um impulso à conservação em geral. Não obstante, note-se que eles não se referem mais ao indivíduo. Algo se conserva, mais ainda, algo se manifesta e se multiplica, por meio de tal estratégia da vontade, mas isto não corresponde mais à vida e à vontade entendidas do ponto de vista exclusivamente fisiológico. Não é sem razão de ser que Schopenhauer fala de uma *metafísica* do amor sexual⁷⁴. Ele acredita que não se pode entender esse fenômeno da vida, o amor, tomando-se somente a vida no seu sentido meramente *fisiológico, individual e conservador* do indivíduo⁷⁵.

⁷⁴ É curioso notar que essa visão do amor e da sexualidade, publicada primeiramente em 1844 no tomo dois de *O mundo como vontade e representação*, já ecoava na segunda metade do século XIX em solo brasileiro. Em 16 de junho de 1895, Machado de Assis tornou pública uma crônica na *Gazeta de Notícias* com o título de “O autor de si mesmo” (cf. DIAS, 2005). Na crônica, o famoso escritor e intelectual brasileiro apresenta, por ocasião da trágica morte de uma criança abandonada pelos pais em Porto Alegre, em linhas muito gerais a metafísica do amor sexual de Schopenhauer. O título advém da noção schopenhaueriana de que cada ser humano possui como que um *Ideia* própria (seu caráter individual). Através do sexo, a *Ideia* própria da criança ainda não nascida encontra a ocasião necessária para se objetivar na representação. O amor sexual entre os pais é, assim, o resultado de uma influência dessa criança em busca de seu surgimento no mundo. Nesse sentido, cada ser humano é “o autor de si mesmo”.

⁷⁵ “A Vontade de viver, que é tão poderosamente ativa, tem a sua raiz na espécie, e não realmente no indivíduo. Por outro lado, a consciência imediata pode ser encontrada apenas no indivíduo; portanto, este se imagina diferente da espécie, e, assim, receia a morte. A Vontade de viver se manifesta em referência ao indivíduo como fome e como medo da morte; em referência à espécie como impulso sexual e cuidados apaixonados pela prole” (WWV II/MVR II cap. 41, p. 179). Deve-se ressaltar também que a sexualidade é vista por Schopenhauer como o próprio foco da vontade. Ou seja, ela não é apenas um epifenômeno do egoísmo individual e de um princípio de autoconservação (cf. WWV I/MVR I 60 e WWV II/MVR II cap. 44). Sobre esse tema, cf. também FONSECA, 2012, p. 184ss.).

O terceiro ponto não se deixa facilmente interpretar, sobretudo no que diz respeito ao filósofo. O verdadeiro filósofo não é somente um homem de ideias, ou um homem que segue tecnicamente uma determinada doutrina ou metodologia filosófica de pesquisa ou exposição de seu trabalho, tampouco pode ser definido como um homem de certa sagacidade intelectual que, por conta desta, expressa pensamentos mais ou menos complexos a respeito do mundo que o cerca. É absolutamente necessário, para que alguém se torne um verdadeiro filósofo, que ele possua uma determinada relação com seus impulsos. O mesmo se pode dizer de um artista. Um verdadeiro artista não o é simplesmente por dominar estas ou aquelas técnicas, por produzir uma quantidade ou outra de obras, por discursar deste ou daquele modo a respeito da arte e de outros artistas. É preciso que ele tenha também uma determinada relação com seus impulsos. Em outras palavras, eles não são somente homens de intelecto, mas também de uma relação definida com a vontade.

Tome-se o caso dos filósofos, que parece ser mais emblemático: por um lado, a duplicidade intelecto-vontade é essencial para que ele possa decifrar o enigma do mundo, ou seja, descobrir que a vontade é a essência de todo existente. Por outro lado, o saber filosófico não pode ser restringido pelos interesses individuais do filósofo, por sua vontade egoística (como no já mencionado caso da filosofia universitária), pela qual ele poderia eventualmente conquistar e conservar prestígio, dinheiro, ou salvar sua vida pessoal.

A imagem de filósofos que perderam a vida ao defender suas ideias, tal como Sócrates e Giordano Bruno (e.g. em WWV II/MVR II cap. 28, p. 506), não serve na obra de Schopenhauer somente para enaltecer a coragem destes, senão que também serve para ilustrar a existência de uma capacidade de assumir um ponto de vista superior, uma perspectiva privilegiada, muitas vezes em conflito com seus impulsos egoístas. Este ponto de vista permite-o ver, em certos momentos, além do indivíduo, inclusive de sua própria conservação. É preciso admitir, sem prejuízo a essa tese mais geral, que este não é o ponto de vista constante da figura do filósofo, visto que ele precisa preocupar-se também frequentemente com a sua sobrevivência individual. Trata-se de uma relação complexa e conflitiva. Não obstante, é a possibilidade de se assumir esse ponto de vista que traz consigo a possibilidade da verdadeira filosofia.

Vale ressaltar: conforme a filosofia schopenhaueriana, o fazer artístico e filosófico contrariam ocasionalmente a conservação própria, sem que seus sujeitos (o filósofo e o artista) sejam verdadeiramente negadores da vontade. Esse é um dos pontos em que a interpretação de Nietzsche se descola dos textos de Schopenhauer. Na filosofia schopenhaueriana, a arte não é uma ponte para a negação, tampouco um grau de negação. A

atividade da filosofia também não é negadora da vontade, tampouco o filósofo poderia ser confundido, seja a que nível for, com o asceta⁷⁶. A despeito disso, Nietzsche faz precisamente essas ligações e cria uma certa imagem da filosofia schopenhaueriana, como se todos os seus conceitos e raciocínios estivessem a serviço da negação (cf. JGB/BM 47, NF/FP 14[119] da primavera de 1888 e GD/CI Incursões de um extemporâneo 22). A interpretação de Nietzsche desse ponto é muito livre, muito própria, e serve a seus próprios interesses e conceitos. Na obra de Schopenhauer, o ponto de vista artístico e filosófico atuam na verdade como suspensores momentâneos da vontade e inserem-se na fronteira entre o metafísico e o físico, mas isso não implica que eles sejam a qualquer instante negadores da vontade ou ascetas.

Por fim, chegamos aos dois últimos pontos que possivelmente mais estão sujeitos a mal entendidos. Trata-se da maldade e da compaixão. Mesmo Nietzsche aparentemente não os compreendeu ou, por assim dizer, não os quis compreender bem. Uma primeira constatação é a de que ele não emprega, em geral, muitas palavras para comentar a teoria schopenhaueriana da maldade, se compararmos, por exemplo, com os comentários que ele tece sobre o egoísmo ou sobre a negação da vontade.

De fato, os esforços do próprio Schopenhauer na descrição desse móvel de ação não desfruta de tanto destaque quanto outros elementos da doutrina, como o egoísmo, a contemplação estética, a compaixão etc. Mas, apesar disso, nada aponta para uma possível desimportância da teoria da maldade. Note-se antes de tudo que ela não é um caso de exceção e, segundo a teoria schopenhaueriana, está inserida no próprio caráter humano. Não apenas em um ou outro ser humano. Todos os caracteres são compostos em diferentes medidas por maldade (*Bosheit*), compaixão (*Mitleid*) e egoísmo (*Egoismus*). Ainda de acordo com Schopenhauer, o móvel maldoso não poderia ser deduzido do egoísmo, muito menos da compaixão⁷⁷. A maldade dispõe de realidade própria e independente, podendo se manifestar das formas mais brutais, como em um assassinato, até as mais sutis, por exemplo, através de intrigas da corte (cf. WWV I/MVR I 66, p. 470). Por fim, ela claramente não propicia a conservação do indivíduo ou o bem-estar próprio, pois, pelo contrário, geralmente contribui para a destruição do indivíduo, ou, no mínimo, para sua percepção da absurdidade da existência e aprofundamento do seu sofrimento (cf. WWV I/MVR I 65, p. 464ss.).

A compaixão também é um caso extremamente interessante. Em primeiro lugar, porque ocupa uma posição de destaque na ética de Schopenhauer, justamente chamada com certa frequência de ética da compaixão. Em segundo lugar, pelas diferentes interpretações que

⁷⁶ Segundo Schopenhauer, “é tão pouco necessário o santo ser um filósofo quanto o filósofo ser um santo” (WWV I/MVR I 68, p. 487).

⁷⁷ Essa questão é tematizada mais detalhadamente nos próximos capítulos, em especial na seção 4.2.

ela suscitou⁷⁸.

A respeito da interpretação de Nietzsche, notemos que ele a considera sempre como um caso de negação da vontade, esteja ele consciente da contradição disto com a opinião do próprio Schopenhauer ou não. Isto é, Nietzsche interpreta como se, para o filósofo da vontade de vida, o asceta fosse um indivíduo compassivo ao extremo e como se mesmos os pequenos atos compassivos fossem pequenos atos de negação da vontade. Neste, como em muitos outros casos, é difícil identificar se Nietzsche realmente acredita que Schopenhauer defendia essa interpretação, ou se Nietzsche, por assim dizer, exagera nas tintas e pinta um quadro conceitual paralelo à teoria schopenhaueriana, por meio do qual pudesse melhor expor sua própria teoria. Em todo caso, a visão da compaixão como uma forma de negação da vontade se harmoniza com sua acusação de que a vontade de vida seria um princípio de autoconservação. A compaixão não seria, a seu ver, um ato afirmativo da vontade e, portanto, se poderia explicar o fato de que ela não conserva o indivíduo pelo fato de que a negação da vontade é uma viragem da vontade, ou seja, um ato de exceção à tendência normal da vontade de vida.

Seja como for, esta visão de Nietzsche sobre a ética da compaixão não equivale ao verdadeiro papel que esse móvel humano desempenha na teoria de Schopenhauer. Por maiores que possam ser as relações entre compaixão e negação da vontade, os dois conceitos não se equivalem. A compaixão é, dizendo mais propriamente, uma afirmação da vontade.

Ela é um dos três móveis do agir que compõem o caráter do indivíduo e, muito embora as ações individuais geralmente estão fortemente fundadas no egoísmo, elas também estão com certa frequência relacionadas à compaixão. Não há nada de absolutamente *extraordinário* em uma ação compassiva. Nas palavras do filósofo, o acontecimento, que serve de fundamento da moral, é “algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão* [*alltägliche Phänomen des Mitleids*]” (M/M 16, p. 136). Tal como os demais móveis do caráter individual, sempre que uma ocasião surgir, forte o suficiente para que a compaixão possa predominar ante os demais móveis do caráter em um indivíduo específico, o resultado será uma ação compassiva. Grandes ações desse tipo, nas quais o indivíduo age unicamente pelo bem-estar alheio, colocando sua própria existência em risco, são razoavelmente raras. No entanto, isso não quer dizer que não sejam resultado de uma afirmação da vontade através do caráter do indivíduo. Isso não quer dizer também que

⁷⁸ Esse assunto retorna nos próximos capítulos. Por ora, basta mostrar que a interpretação da compaixão não é de modo algum ponto pacífico. Bassoli (2005 e 2010) pensa a compaixão desde o ponto de vista afirmação da vontade; Debona não separa claramente a compaixão da negação da vontade (cf. 2013a, pp. 122-123 e 226-229; Lima (2013) trata a estética e a ética no quadro da negação da vontade de vida; Van Tongeren vê na compaixão o propósito de expiração do sofrimento (cf. 2012, pp. 66, 99ss. e 275).

pequenas ações compassivas no dia a dia não sejam possíveis.

A negação da vontade, a verdadeira negação da vontade, é entretanto um fenômeno raro e difícil de presenciar, mesmo em seus graus menos pronunciados, como a seguinte passagem evidencia: “Nesses moldes, a fim de se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade. Decerto não cruzaremos com eles na experiência cotidiana” (WWV I/MVR I 68, p. 487). Ela é verdadeiramente o que podemos chamar de fenômeno *extraordinário* da vontade. É algo que está além da própria virtude, isto é, da compaixão (cf. WWV I/MVR I 68, p. 482). A negação é um acontecimento extraordinário porque não se enquadra mais nos três dos móveis do caráter.

Uma ação de negação da vontade é uma ação em que o caráter individual não desempenha um papel central. Por isso, a um olhar externo, um indivíduo que age em negação da vontade parece ter transformado o seu caráter (cf. WWV I/MVR I 70), enquanto um indivíduo compassivo age e reage de acordo com o seu caráter próprio. A compaixão apresenta-se então como uma ação ordinária de afirmação da vontade, na qual o agente coloca-se em segundo plano e, portanto, não sustenta de forma alguma o objetivo da conservação do agente, do indivíduo. Tampouco encontram-se indícios de que a compaixão teria qualquer função significativa na conservação da espécie (tal como a paternidade).

Em outras palavras, tão logo tomemos o quadro dos móveis do caráter do indivíduo, percebemos que a vontade de vida não é um princípio de conservação, ainda que algumas de suas manifestações tendam a isso. A conservação do indivíduo ou da espécie são fundamentais à vida e fortemente presentes, entretanto não são os únicos elementos presentes na essência da vida.

Não adentrei, senão superficialmente, à doutrina da negação da vontade, que certamente carrega consigo mais dificuldades. Cabe aqui uma explicação. A negação não pertence às manifestações comuns da vontade de vida, graças a isso, não podemos interpretá-la como um fenômeno da vida no sentido ordinário e fisiológico⁷⁹. Ainda que ela se torne parcialmente visível em seres vivos, mais especificamente no homem, a negação é somente um fenômeno que aparece na vida e na representação, mas que não lhes pertence. Esse é já um ponto de conflito importante entre os dois filósofos, pois percebemos que Nietzsche

⁷⁹ Diante desse cenário é curiosa a tentativa de Suttinger de interpretar o ascetismo como uma forma de afirmação da vontade à luz da teoria do sadismo e do masoquismo. Para o comentador, a doutrina de Schopenhauer seria, dessa forma, mais simples e mais livre de contradições (1999, p. 123). Em certo sentido, Suttinger aproxima-se com isso do intento de Nietzsche de compreender a negação como um aspecto ordinário e perfeitamente derivável dos impulsos mais gerais da vontade de poder.

considera a negação da vontade como um acontecimento da vida mesma⁸⁰, como uma manifestação regular da própria vontade de poder, presente na filosofia schopenhaueriana, mas igualmente presente nas manifestações do cristianismo e nos valores do rebanho (cf. GD/CI Moral como antinatureza 5).

Não se trata obviamente de negar por completo a existência de forças que atuam para a autoconservação do indivíduo, tampouco negar a sua importância e força na dinâmica geral da vida. O que está em jogo é a refutação de que a vontade de vida se deixa interpretar como um *princípio* de automanutenção da vida individual. Desconsideradas as diferenças específicas, essa opinião é em linhas gerais compartilhada paradoxalmente com o próprio Nietzsche, quando este pensa a vontade de poder. Também Nietzsche não disse que não existem em geral forças que atuam para a autopreservação de um organismo vivo. Dentre as várias abordagens nietzschianas sobre o tema, destaca-se por exemplo o problema do gosto. Ele atua como um importantíssimo mecanismo de autodefesa e autoconservação do organismo, tanto que a crítica à modernidade e ao ideal ascético é, em grande medida, a denúncia da corrupção do gosto. Em Nietzsche, o problema do conceito “princípio de autoconservação” é precisamente a noção de que ele seja um *princípio*, ou seja, a força fundamental da qual derivariam todas as demais funções vitais, e, em consequência, que ele instaure já na base da formação fisiológica do indivíduo um teleologismo desnecessário. Tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, a autoconservação é no indivíduo apenas *um* fenômeno da vida, ao lado de outros.

O emprego metafísico é, por seu turno, essencial para se compreender a vontade de vida em toda a sua plenitude. Se, como afirmei, nem todos os fenômenos da vontade são vivos e nem todos os fenômenos vivos da vontade são expressões de um querer permanecer vivo, torna-se claro que os empregos metafórico e fisiológico do conceito vida são limitados. O emprego metafísico constitui uma compreensão superior da vida. Ele considera a vida não somente como um fenômeno material da vontade, mas também a partir da estrutura imaterial que sustenta a existência material. Em *O mundo como vontade e representação*, observa-se tal emprego quando Schopenhauer não contrapõe mais vida e morte. O nascimento, o estar-vivo e a morte se revelam no texto do filósofo enquanto momentos da vida ou momentos da vontade, evidenciando, em comparação com o tratamento fisiológico da vida, uma alteração de ponto de vista.

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível, como a vemos aparecer na natureza inorgânica vegetal

⁸⁰ Trata-se de um movimento da vida contra a vida mesma (cf. NF/FP 9[1] do verão de 1875, p. 134ss.; GD/CI O problema de Sócrates 2; GM/GM III 28).

e suas leis, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida [*unsers eigenen Lebens*], atinge, pela entrada em cena do mundo da representação desenvolvido para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida [*Leben*], 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 [*Leben*], 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” [...] Onde existe vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à vontade de vida [*dem Willen 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. 357s., tradução modificada)

Note-se que a vida e a morte não são de forma alguma opostos⁸¹, porém isso só é possível porque não se fala mais de indivíduos, mas da vontade de vida tomada do ponto de vista metafísico. Em lugar da antiga oposição vida e morte, emerge uma nova oposição: nascimento e morte:

Nascimento e morte [*Geburt und Tod*] pertencem igualmente à vida [*Leben*] e se equilibram como condições recíprocas, ou, caso se prefira a expressão, como pólos de todo o fenômeno da vida [*Lebenserscheinung*]. (WWV I/MVR I 54, p. 358)

E pouco mais adiante:

O processo de alimentação é uma geração contínua, enquanto o processo de geração é uma alimentar-se altamente potenciado. A volúpia do ato de procriar é o contentamento mais elevadamente potenciado do sentimento de vida [*Lebensgefühls*]. Por seu turno, a excreção, a constante exalação e a eliminação de matéria é o mesmo que, numa potência mais elevada [*erhöhter Potenz*], é a morte, oposta da geração. (WWV I/MVR I 54, p. 360)

Diante desse quadro poderíamos interpretar metafisicamente a expressão vontade de vida da seguinte forma: a vontade é uma unidade inconsciente que se manifesta no mundo como representação; essa manifestação não visa em última instância à sua autoconservação, nem como vontade metafísica, pois esta não pode por definição deixar de existir, nem como indivíduo, cuja conservação é sempre um meio, jamais um fim em si mesmo. O lançar-se na existência não tem qualquer finalidade estabelecida. Tampouco a negação da vontade é sua finalidade (ou da filosofia schopenhaueriana em geral). Em última instância, a manifestação da vontade na representação e a existência como um todo é totalmente despropositada (cf. WWV I/MVR I 29; ROSSET, 1994, p. 67; INGENKAMP, 2001, p. 80).

Em todo caso, é importante chamar a atenção ao fato de que a vontade não é um impulso *aleatório* em direção à existência. Ao manifestar-se, ao fragmentar sua unidade metafísica na multiplicidade material, a vontade se faz presente através de realidades metafísicas bem determinadas, as Ideias. O processo de objetivação da vontade é sem dúvida

⁸¹ Também Fonseca (cf. 2012, p. 203ss.) reconhece que há complementaridade de vida e morte em Schopenhauer.

um processo conflitivo, mas segue, por assim dizer, um plano. Em outras palavras, há uma tendência geral da vontade de vida, tomada em seu ponto de vista mais extremo e metafísico, a se objetivar como fenômenos vivos. Graças à tendência metafisicamente determinada da vontade, haverá sempre vida onde houver vontade. Graças ao domínio metafísico das Ideias, mesmo a nossa vida individual recebe também um significado metafísico e mais amplo. A palavra “vida” na expressão vontade de vida relaciona-se a esta tendência da vontade metafísica a objetivar-se como vida orgânica e em graus cada vez mais elevados; e não ao período de tempo fenomênico que tem lugar entre o nascimento e a morte de um indivíduo específico, como a noção de um princípio de autoconservação individual dá a entender.

Abordemos agora o emprego hipotético-teleológico do vocábulo vida. Apesar da inexistência de fins absolutos da vontade de vida, há sem dúvida algumas afirmações de Schopenhauer que dão a entender que a negação da vontade seria um tal fim. Esse tipo de passagens insere-se geralmente no contexto de explicação da ascese como uma doutrina da redenção que expia a existência culpada da vontade. Esse é o caso, por exemplo, das metáforas da vida como espelho ou da qualidade econômica do nada (*Wirtschaftlichkeit des Nichts*), identificadas por Koblner (2012) e Ingenkamp (2001). Também quando Schopenhauer conjectura que não seria necessária a existência de um ser vivo mais desenvolvido do que o homem, visto que no homem a negação da vontade já seria possível, podemos entrever certa teleologia em direção à negação. Talvez uma das mais significativas ocorrências desse emprego seja a seguinte:

Espírito do mundo (Weltgeist): Aqui está pois a tarefa de teus trabalhos e teus sofrimentos: por sua causa existirás, como existem todas as outras coisas.

Homem (Mensch): Mas o que me cabe da existência? Quando está ocupada, me toca a necessidade; quando se encontra desocupada, o tédio. Como podes tu me oferecer tão parca compensação por tanto trabalho e sofrimento?

Espírito do mundo: E no entanto é um equivalente de todos os teus esforços e sofrimentos; e é isto justamente graças à sua insuficiência.

Homem: Como?! Isto certamente ultrapassa minha compreensão.

Espírito do mundo: Eu o sei. – (à parte) Deverei eu lhe dizer que o valor da vida consiste justamente em ensiná-lo a não a querer?! Para esta mais alta consagração, a própria vida deve prepará-lo primeiro. (P/P Suplementos à doutrina da afirmação e da negação da vontade de vida 172)

A vida humana é, segundo esse emprego, tomada como um aprendizado que, quando levado à completude, conduziria à negação da vontade. Tudo se passa como se a vontade, ao objetivar-se, tudo fizesse em direção a sua própria redenção através da negação de si mesmo mediante o conhecimento humano.

Isso implicaria, é claro, em uma teleologia da vontade de vida e estaria em plena

contradição com as afirmações anteriores do filósofo. Contudo, vale a pena ressaltar o caráter teatral da passagem acima citada. O conhecimento da vida como aprendizado da negação é algo que supera a compreensão humana, enquanto o espírito do mundo não o revela em absoluto ao homem, senão que este deve apreender essa verdade por meio de sua própria vivência. Há, em primeiro plano, um caráter meramente hipotético e conjectural nas passagens de Schopenhauer a esse respeito.

Quanto à noção de que o homem é a forma de vida mais elevada e que a vontade não apresentaria outro ser superior ao homem na hierarquia da natureza, uma vez que com o homem já se torna possível a negação da vontade (cf. P/P Sobre filosofia e ciência da natureza 85, p. 196), Schopenhauer expõe esse pensamento apenas enquanto uma possibilidade, não como uma constatação absolutamente certa. Ele não define também em absoluto que a negação seja a meta da vida em geral ou da vida humana. A negação como meta não deve retratar um plano teleológico pré-traçado da vontade, mas deve surgir no transcurso de vida do asceta mesmo, na medida que ele, na vida, decide-se livremente pela negação (cf. WWV I/MVR I 68 e 69). Ao filósofo resta interpretar esse acontecimento e, diante de suas limitações, conjecturar *hipoteticamente* a negação de si mesmo como direcionamento mais profundo da vontade de vida, o que certamente não elimina todas as tensões desse tipo de consideração.

Independente de quaisquer tensões que o uso hipotético-teleológico possa sugerir, vale a pena destacar a principal conclusão da presente seção: a despeito das observações de Nietzsche, a vontade de vida não é um princípio de autoconservação em qualquer sentido possível, ao menos enquanto nos restringirmos ao ponto de vista schopenhaueriano. Há, antes de uma luta pela autoconservação, na verdade, uma luta pela automanifestação da essência própria, isto é, do caráter, uma manifestação de si mesmo que pode favorecer ou desfavorecer sua existência individual.

Tampouco a filosofia schopenhaueriana está, tal como Nietzsche dá a entender (cf. JGB/BM 47), completamente voltada à negação da vontade de vida, embora este seja um tema fundamental do seu pensar. Em Nietzsche, a crítica ao princípio de autoconservação está ligada em um primeiro plano ao problema teleologia e, de modo amplo, à refutação da metafísica. É interessante notar que, embora a autoconservação seja em Schopenhauer um impulso derivado e não esteja relacionada tão diretamente aos princípios teleológicos da vida, ela depende inteiramente da metafísica, pois brota do caráter do indivíduo. Portanto, o alvo maior de Nietzsche – a metafísica – continua plenamente válido, ainda que sua interpretação do conceito de vida em Schopenhauer seja descolada dos textos de seu predecessor.

2.4 Vontades contra vontades

Já se aludiu acima à polissemia do vocábulo “vontade” em ambos os pensadores. No que toca ao presente estudo, ressalta-se que cada pensador possui ao menos dois grandes grupos semânticos para o termo vontade, dentro dos quais existem diversos núcleos de significado particulares com maior ou menor significância em cada contexto da obra. Existe, por um lado, um grupo semântico que reúne os empregos do conceito que são *afirmados* nas respectivas obras dos filósofos, sobretudo nas formas da vontade de vida e da vontade de poder. Por outro lado, há também para cada pensador um grupo semântico, contra o qual ou em contraste com o qual os conceitos do primeiro grupo apresentam-se. Visto de modo amplo, o segundo grupo constitui-se de sentidos que ambos os filósofos identificam como aceitações gerais, difundidas, *populares*, e equivocadas da noção de vontade.

O uso de dois grupos semânticos está presente nas duas filosofias, no entanto, quanto às características de cada grupo semântico, podemos facilmente perceber que os pensadores em questão não são unânimes. *Grosso modo*, isso significa que há ao menos quatro noções gerais de vontade⁸². Duas para Schopenhauer e duas para Nietzsche.

A hipótese aqui defendida é que, avançando ainda mais, em especial no que se refere ao caso de Nietzsche, essa flutuação de sentidos consistiu em uma parte significativa de seu debate contra o conceito schopenhaueriano de vontade. Nas páginas seguintes são apresentadas essas quatro noções gerais de vontade e, mais importante, as relações entre elas em seus traços fundamentais. Ao trazê-las ao primeiro plano, almeja-se chegar a um quadro geral do problema da vontade no embate filosófico de Schopenhauer e Nietzsche, pensando sobretudo na obra *Além de bem e mal*. A partir de tal quadro, forma-se a base, sobre a qual o problema da ipseidade é abordada no próximo capítulo.

Abordemos primeiramente um grupo de concepções de vontade, contra o qual Schopenhauer engaja-se. Não se trata de apenas um único conceito, mas de concepções diversas, portadoras de características contrárias à posição defendida pelo filósofo. Por vezes, ele atribui alguma dessas concepções a um indivíduo ou grupo teórico específico, outras vezes a menciona apenas em seu caráter mais geral, popular e difundido. Um exemplo desse segundo caso pode ser encontrado na seguinte passagem do capítulo “Do primado da vontade

⁸² Ao me referir aqui a quatro *noções* gerais, quero dizer algo mais do que quatro *conceitos*. Neste contexto, uma noção significa um *sentido amplo de emprego*. Ou seja, cada uma das quatro noções gerais pode incluir dentro de si vários conceitos e empregos diferentes do termo vontade. O que conta para que eles se situem igualmente sob uma mesma noção geral, é o fato de possuírem aproximadamente a mesma função e a mesma direção que aqueles que, embora diferentes, lhes são aparentados. Acredito que a sequência da exposição fornece exemplos bastantes e esclarece suficientemente essa diferenciação.

na autoconsciência”, do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*:

Se, segundo à aceitação geral, a vontade tivesse sua origem no conhecimento, como seu resultado ou produto; então teria de haver também muita vontade onde há muito conhecimento, compreensão, entendimento. Porém, esse não é absolutamente o caso. (Zürcher 3, WWV II/MVR II cap. 19, p. 262)

O filósofo nos fala aqui de uma “aceitação geral”, um certo consenso popular acerca da vontade e sua colocação diante de outros elementos humanos. Ele considera ao contrário que há um primado da vontade sobre o intelecto no ser humano, isto é, a vontade é primária e essencial no ser humano, enquanto o intelecto é somente secundário. Se a intelectualidade ou, em alguns casos, a razão costumam ser consideradas como o elemento essencial e que define o ser humano, Schopenhauer, em contrapartida, toma a vontade como a essência própria deste. E, precisamente por existir uma opinião difundida contrária a seu pensamento, ele julga fundamental defendê-lo repetidamente.

Uma outra passagem sobre esse assunto é também aqui exemplar ao primeiro caso, onde há atribuição do conceito errôneo de vontade a um grupo teórico determinado:

Também o teísmo deixa que o mundo surja de uma *vontade*, que os planetas sejam guiados em suas órbitas por uma vontade e que uma natureza seja produzida por ela na superfície desses planetas. Só que desloca de modo infantil [*kindischerweise*] essa vontade para fora e só a deixa agir sobre as coisas mediatamente, a partir da intromissão do conhecimento e da matéria, de acordo com o modo do agir humano. Ao passo que, em mim, a vontade não age tanto nas coisas, mas dentro delas, e elas próprias nada mais são do que a visibilidade da vontade. (P/P Fragmentos para a história da filosofia 14, p. 120)

Observamos aqui a interpretação da noção de vontade pelo teísmo, que faz do mundo da representação uma criação de um deus consciente e volitivo, ser igualmente combatida. O problema não se situa na visão de que a vontade é o que engendra ao mundo, mas principalmente em dois aspectos centrais do ponto de vista teísta. Em primeiro lugar, situa-se na “infantilidade” com que essa vontade é antropomorfizada, ou seja, atribuída a uma inteligência que a possui, invertendo portanto o primado dela sobre o intelecto. Em segundo lugar, na separação realizada entre o mundo e a vontade que lhe dá origem. A vontade de Deus seria considerada desta forma como um elemento exterior, como um elemento transcendente ao mundo mesmo.

As reprimendas de Schopenhauer têm via de regra o objetivo de reinterpretar e estabelecer parâmetros adequados para a compreensão do importante conceito de vontade. Ao analisar essas duas passagens, ou mesmo outras que possuam sentidos semelhantes, pode-se perceber que elas não formam um conceito único e absolutamente claro de vontade, mas ao invés disso constituem uma certa noção comum, composta por uma miríade de más

interpretações que Schopenhauer pretende corrigir. Comum a todas essas interpretações é a infantilidade, que atribui a toda vontade uma vinculação e normalmente também uma subordinação ao intelecto. Em consequência disso, não conseguem ver senão uma vontade antropomorfizada, ou seja, portadora de características que são inerentes especificamente à vontade humana (como no caso do teísmo). Por exemplo, ao invés de um ímpeto cego, o modo infantil de considerar a vontade pode enxergar a essência do mundo como portadora de motivos de ação, ou características morais, como egoísmo, bondade e compaixão etc. Trata-se, portanto, de combater tanto essas concepções em si mesmas quanto as diversas consequências possíveis de tal infantilidade (cf. também WWV II/MVR II cap. 28).

Há, por sua vez, um outro grupo semântico do termo vontade, defendido por Schopenhauer. São casos em que ele emprega o termo em *seu* próprio sentido filosófico, de acordo com *sua* interpretação do mundo. Trata-se, deve-se insistir nisso, de um grupo semântico complexo e povoado por diversos empregos do termo vontade e não apenas de um único conceito. Entre esses empregos destaca-se obviamente a vontade de vida, entendida metafisicamente como coisa em si, origem e essência do mundo como representação. Ao lado dela situam-se porém outros empregos mais específicos do termo vontade, ainda que relacionados àquele uso metafísico mais geral.

(I) Há primeiramente a *vontade de vida, em sua caracterização mais geral*, em função de seu caráter metafísico como coisa em si. Dentre inúmeras passagens com esse sentido, podemos encontrar a seguinte:

A vontade, porém, jamais é causa: sua relação com o fenômeno de modo algum se dá conforme o princípio de razão; mas o que em si é vontade, existe por outro lado como representação, ou seja, é fenômeno: enquanto tal, segue as leis que constituem a forma do fenômeno. (WWV I/MVR I 27, p. 203, tradução modificada)

Esse é o sentido mais conhecido do termo. A definição desse conceito passa por duas descrições fundamentais complementares. A primeira é *negativa*. Dentro dos limites de adequação em que esse discurso é possível, vale dizer, até onde pode-se falar filosoficamente do que não é um fenômeno, a vontade é o que *não* é representação (cf. WWV I/MVR I 17). Trata-se de uma formulação conceitual e abstrata da vontade, segundo a distinção fundamental entre fenômeno e coisa em si. Para Schopenhauer, a coisa em si deixa-se conceituar negativamente na condição daquilo que não está submetido à forma do fenômeno. Sendo assim, tudo o que pertence ao fenômeno, enquanto derivação de suas formas, não pode, de acordo com Schopenhauer, fazer-se presente na coisa em si. Se o fenômeno está submetido

à forma geral da representação (a dualidade sujeito-objeto), a coisa em si não está. Se a representação presentifica-se no tempo e no espaço, segundo a lei de causalidade (princípio de razão e de individuação), a coisa em si é igualmente alheia a tais formas. Ela é propriamente o que não é fenômeno.

Em contrapartida, a segunda descrição é *positiva*, pois senão a vontade seria apenas um conceito negativo e como que uma palavra vazia (cf. WWV I/MVR I 22 e WWV II/MVR II cap. 28). A vontade é aquilo que positivamente podemos experimentar, sob certos limites e condições, no interior de nós mesmos como nós mesmos, como algo que quer. Trata-se, como visto, de uma *experiência* metafísica de si mesmo, não apenas na condição de indivíduo, mas na condição de essência mesma do mundo como representação.

As concepções negativa e positiva da vontade se complementam e resultam nas principais conclusões sobre o núcleo da existência. Uma vez que ela é, enquanto metafísica, una e indivisível, cada ser na representação porta dentro de si a vontade por inteiro. Visto que não há outro ser além da vontade, ela alimenta-se de si mesma, age e reage sempre com, sobre e contra si mesma. Dado que ela é sobretudo um ímpeto, um esforço, uma vontade, sem fundamento e igualmente sem finalidades últimas, Schopenhauer atribui à felicidade um caráter meramente negativo. O que positivamente existe é a carência, o sofrimento por não atingir os fins relativos e provisórios impostos a cada instante pela vontade, ou então o tédio, precisamente por atingi-los. A felicidade é como que um estado temporário de satisfação em um movimento pendular entre os polos positivos da dor e do tédio (cf. WWV I/MVR I 29, p. 231, e WWV I/MVR I 58). A vontade de vida se manifesta como um ímpeto cego, vale dizer, uma tendência essencialmente destituída de conhecimento em direção à vida em sua mais elevada forma na representação.

Essa caracterização mais geral da vontade não é de modo algum a caracterização de uma “vontade de existência” na forma de um princípio universal de conservação, como o que foi debatido nas seções anteriores, isto é, de uma tendência mais fundamental e essencial à conservação individual ou até da espécie⁸³. Também não é uma teleologia finalista no sentido da atribuição de uma finalidade ética ou cosmológica para a vontade. O fato de que ela tende

⁸³ Isso não entra em contradição com as passagens que aparentemente descrevem a vontade de vida a partir da conservação, como o capítulo 28 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, intitulado “Caracterização da vontade de vida”. Lá, Schopenhauer explica que a vontade de vida se esforça em direção à existência. Depois, diz explicitamente que, tão logo a vontade se encontra ao nível da vida orgânica, ela promoverá a conservação de todas as espécies (cf. Zürcher 3, WWV II/MVR II cap. 28, p. 410s.). Ele igualmente descreve como algo de originário e incondicionado a propensão de todos os animais e homens à conservação e perpetuação da vida. No entanto, deve-se notar que essas descrições entram em cena para novamente ressaltar o primado da vontade frente ao conhecimento. Isso não se opõe ao que foi anteriormente afirmado, ou seja, que a tendência à conservação, por mais presente que se faça nos seres vivos, é *uma* tendência entre outras.

a certas formas predeterminadas de manifestação, não significa que ela atinja qualquer satisfação ou objetivo ao atingir tais formas.

A vontade como coisa em si possui também elementos que não podem positivamente ser filosófica ou cientificamente conceituados, como é o caso da própria negação da vontade. Não se pode, por exemplo, dizer o que a experiência do asceta *é*, ou seja, não se pode, na condição de filósofo, descrever positivamente o que o asceta experimenta na negação da vontade. Pode-se apenas dizer o que ela *não é*, além de descrever seus aspectos mais exteriores, em especial as ações visíveis do asceta. Para evidenciar esse aspecto, a citação seguinte deve bastar:

Se, todavia, se insistisse absolutamente em adquirir algum conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da vontade e que se cataloga com os termos êxtase, enlevação, iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado. (WWV I/MVR I 71, p. 517s., tradução modificada)

(II) Voltemos nossa atenção agora ao segundo emprego do termo vontade na obra de Schopenhauer. Pode-se designá-lo como *vontade da espécie*⁸⁴:

Tomadas em conjunto, as contendas amorosas da geração presente reunidas são, de acordo com isso, para o gênero humano uma séria *meditatio compositionis generationis futurae, et qua iterum pendent innumerae generationes* [reflexão em vista da composição da geração futura, da qual em contrapartida dependem inúmeras gerações]. A alta importância do assunto, no qual não se trata, como em todos os demais assuntos, do bem-estar e dores *individuais*, mas sim da existência e da constituição do gênero humano nos tempos futuros e, por isso, a vontade do indivíduo entra em cena em potência elevada, como vontade da espécie [*Wille der Gattung*]. (Zürcher 4, WWV II/MVR II cap. 44, p. 625)

A vontade de vida, antes de manifestar-se na representação submetida ao tempo e ao espaço, manifesta-se antes – ainda metafisicamente – como Ideia. Cada Ideia é uma entidade metafísica que possui já certo grau de diferenciação, ou seja, possui determinações positivas que a discerne das demais Ideias. O conjunto dessas entidades equivale em última instância ao conjunto de todos os arquétipos metafísicos de todas as forças que têm lugar na representação, sejam elas forças inorgânicas (como a gravidade) ou forças vitais produtoras do mundo orgânico e correspondentes a cada uma das espécies de seres vivos.

É preciso ressaltar que o conceito de Ideia não é exatamente igual ao conceito de força, embora aproximem-se um do outro (cf. WWV I/MVR I 24). Diferente do conceito científico de força, que equivale a um nome para uma grandeza desconhecida e normalmente

⁸⁴ Neste caso específico, a expressão que se tornou mais conhecida e usual é “gênio da espécie” (*Genius der Gattung*), o que não afeta a presente interpretação.

calculável, a Ideia, enquanto entidade metafísica real, possui determinações positivas e pode ser experimentada intuitivamente pelo sujeito do conhecimento em condições especiais, ou seja, pode ser percebida diretamente. A força, por seu turno, é meramente deduzida abstratamente.

Para Schopenhauer, isso significa dizer também que todas as espécies de seres vivos estão prefiguradas no âmbito metafísico como uma Ideia. Ao usar o termo vontade, ele aponta algumas vezes a esse âmbito da existência mais especializado. No caso, ele não se refere nem à vontade de vida em geral, nem diretamente à vontade do indivíduo. Ele fala-nos pois de uma vontade da espécie ou de um gênio da espécie. Ou seja, ao fazer uso do termo vontade, o filósofo pode referir-se às características gerais da existência como vontade de vida una, todavia pode referir-se somente às determinações que são próprias de uma determinada forma de manifestação da vontade (uma espécie) e que, por isso, não são necessariamente compartilhadas por todos os seres da representação. Tudo isso ocorre – é preciso ter isso claro – sem prejuízo à teoria da unidade e conseqüente onipresença metafísica da vontade de vida em todos os seres.

(III) O terceiro elemento deste grupo é a *vontade individual*. Podemos encontrar exemplos desse uso em diversas passagens das obras de Schopenhauer, como por exemplo a seguinte:

Os motivos caritativos, que são estímulos tão poderosos para os caracteres bons, não podem nada em relação àquele que só é sensível aos motivos egoístas. Se se quiser, no entanto, levá-los a ações caritativas, isso só pode acontecer por meio da miragem de que o alívio do sofrimento alheio leva imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem* (como também a maioria das doutrinas dos costumes são propriamente tentativas variadas neste sentido). Através disto, porém, sua vontade será apenas desviada, mas não melhorada. (M/M 20, p. 197)

O termo vontade nessa passagem corresponde àquele único objeto da quarta classe de objetos para o sujeito, isto é, a vontade tal como cada um de nós a encontra diretamente na autoconsciência (cf. também SG/PR 40-42): a *minha* vontade, que como tal, pertence nesta forma somente a *mim*, a qual somente *eu* possuo acesso privilegiado, com características únicas que descrevem quem *eu sou* individualmente⁸⁵. Em outras palavras, a vontade é aqui individual porque se apresenta como um objeto a um único indivíduo e, através dela, este indivíduo reconhece sua própria identidade e individualidade. As volições de minha vontade são em última instância minhas volições, eu sou elas. Os motivos que fazem minha vontade

⁸⁵ Tanto a vontade individual quanto, em certa medida, a universal e a da espécie são experimentadas na autoconsciência do indivíduo. A vontade universal e da espécie aparecem porém sob a forma da vontade individual, uma vez que, no limite, elas *não são absolutamente* distintas uma da outra. Por isso, com as devidas ressalvas, posso compreender a experiência de mim mesmo enquanto vontade tanto como uma experiência de minha individualidade, quanto de minha participação na unidade da essência do mundo.

agir, são os que me fazem agir. É notável que, quando a vontade é assim descrita, ela é diferenciada entre os diversos indivíduos. Cada indivíduo é possuidor de uma vontade individual única. As agitações de meu querer são claramente diferentes das de outros indivíduos.

A individualidade é uma característica marcante do ser humano. Para Schopenhauer, ela pode também ser encontrada em menor grau nos demais seres da natureza, contudo, quanto mais se desce na escala dos seres vivos, menor é o grau de individualidade que se pode encontrar. Em outras palavras, a vontade de um determinado indivíduo de uma determinada espécie é tanto mais próxima da vontade da própria espécie, quanto menos elevada for a espécie a qual ele pertence. Sendo o homem, de acordo com o filósofo, o ser vivo mais elevado da natureza, ele é também o que porta maior grau de individualidade (cf. WWV I/MVR I 26). Isso não leva a concluir que ele não possuiria forte influência da espécie, mas, isto sim, que as diferenças entre a vontade de um ser humano individual e outro podem ser amplas e significativas. Não se trata obviamente de duas vontades de vida universais, mas de vontades individuais diferenciadas, ou seja, duas manifestações da vontade de vida, diferentes entre si enquanto manifestações, isto é, na medida que adentram ao domínio do fenômeno.

É o caso de notar que todos os três usos schopenhauerianos do termo são complementares. Não devem portanto haver verdadeiras contradições entre os três usos. Há inclusive passagens nas quais o emprego do termo vontade não pode ou deve considerar as diferenças entre os aspectos universal, da espécie ou individual da vontade. Esse é o caso, por exemplo, da seguinte passagem, na qual os três aspectos semânticos da vontade de vida encontram-se fundidos:

Há apenas *um* erro inato e é o de que nós existimos para ser felizes. Ele nos é inato porque coincide com nossa existência mesma, e nosso ser é igualmente apenas sua paráfrase, sim nosso corpo é seu monograma: nós somos pois igualmente apenas vontade de vida; a satisfação sucessiva de todo nosso querer é contudo o que se pensa por meio do conceito de felicidade. (Zürcher 4, WWV II/MVR II cap. 49, p. 743)

Está claro, todavia, em razão das demais considerações já expostas, que cada um dos aspectos mencionados se forma em um horizonte semântico próprio e que eles exigem em determinadas ocasiões atenção às suas diferenças. Um exemplo para isso seria o antagonismo que surge entre as vontades da espécie e individual na relação amorosa. Confusões no que se refere à aplicação dessas diferenciações podem gerar más interpretações do conceito, como seria o caso já mencionado de considerar que tudo na representação, inclusive o inorgânico, seria dotado de vida, uma vez que essa é a característica da vontade dos seres orgânicos. Este

seria também o caso do já mencionado teísmo, ou seja, de pensar a vontade de vida universal na forma de um deus dotado de intelecto e fins absolutos para a existência.

Paralelamente, encontramos também em Nietzsche passagens que identificam e classificam um conceito popular de vontade, contra o qual ele se engaja. De fato, não se trata somente de um conceito popular de vontade, mas, mais precisamente, de um preconceito popular. Interessam aqui em especial dois conjuntos de textos correlacionados que identificam Schopenhauer precisamente como adepto e potencializador de tais preconceitos.

O primeiro e menor conjunto de textos gira em torno do aforismo 127 de *Gaia ciência*. Ele é formado pelos apontamentos póstumos 12[63 e 74] do outono de 1881, 16[16] de dezembro de 1881 – janeiro de 1882 e pelo aforismo de *Gaia ciência* acima mencionado. Ao que tudo indica, os textos póstumos são preparatórios ao texto publicado (cf. KSA 14, pp. 257, 648s. e 656). O tema central de todos esses textos é a crítica à teoria da causalidade, tal como normalmente entendida e, como se torna sucessivamente mais claro, como, segundo Nietzsche, Schopenhauer a pensaria.

No primeiro apontamento (NF/FP 12[63] do outono de 1881), o autor indica somente que a crença em uma relação de causa e efeito entre um sujeito que golpeia e o ato de golpear (com o corpo) é a crença em forças magicamente atuantes. Pensa-se ficcionalmente em um “eu quero” como pressuposto da ação, como sujeito e causa da ação. Em seguida, Nietzsche implicitamente acusa o homem de projetar a crença na causalidade da vontade e do corpo aos demais fenômenos. Passa-se a pensar todas as causas em analogia à causalidade da vontade. Todas as causas seriam no entender do homem “pessoalmente-volitivas” (*persönlich-wollend*). Nesse apontamento, Nietzsche resume sua reflexão sobre a causalidade da seguinte forma: “Em suma, esse princípio *a priori* é um pedaço de mitologia primordial [*Urmythologie*] – nada mais!”. Não há qualquer menção a Schopenhauer, ainda que a reflexão sobre a relação entre querer e corpo lembrem vagamente os pensamentos de Schopenhauer sobre a identidade entre sujeito cognoscente, sujeito volitivo e corpo, chamado de “milagre” e exposto, por exemplo, em SG/PR 42 e WWV I/MVR I 18. Essa lembrança, no entanto, está totalmente a cargo do leitor, pois Nietzsche não oferece mais indícios nesse sentido. Soma-se a isso o fato de que Schopenhauer não pensa essa relação como uma relação de causa e efeito. Essa associação, porém, não tarda a aparecer no mesmo caderno de anotações, quando o autor escreve:

Que todo e cada acontecimento seria a consequência de um ato de vontade e *com isso* seria esclarecido ou não se poderia esclarecer além disso – os selvagens têm

essa crença em comum com Schopenhauer: ela dominou todos os seres humanos no passado, e tê-la e pregá-la ainda no século XIX no meio da Europa foi um mero *atavismo*. O contrário – que a vontade não toma parte junto a nenhum acontecimento tanto quanto aparenta – está *quase* provado! (E isso para o indizivelmente pequeno pedaço de acontecer, onde em geral uma vontade poderia estar incluída!). (NF/FP 12[74] do outono de 1881)

Não muito tempo depois, essas ideias aparecem novamente em um apontamento aproximadamente 6 vezes mais longo, intitulado “Efeito posterior da mais antiga religiosidade” (NF/FP 16[16] de dezembro de 1881 – janeiro de 1882). Nele, Nietzsche desenvolve mais uma vez sua teoria sobre a origem da crença em relações de causa e efeito. Também aqui o exemplo empregado é precisamente o do golpear (*schlagen*) presente no primeiro apontamento. Ainda mais explicitamente, para Nietzsche, o homem identificaria a vontade como causa, baseando-se sobretudo no “sentimento da vontade” (*Gefühl des Willens*). O filósofo acrescenta então a informação de que o acontecimento do golpear é um mecanismo extremamente refinado e que a vontade não seria capaz de em si realizar sequer uma parte mínima do trabalho necessário para que o corpo golpeie. A crença em forças magicamente atuantes surge como um atalho cognitivo que desconsidera no pensamento do homem o evento sutil e efetivo que resulta no movimento corporal.

Tal como nos apontamentos anteriores, a crença na vontade como causa é projetada a todo acontecer. Sempre onde há um efeito, o homem crê que há também uma causa, no mesmo sentido identificado em sua vontade, ou seja, uma causa volitiva. Toda força seria, portanto, a esse homem semelhante a “pessoas”, a natureza mesmo seria “uma soma de pessoas”. Seguem-se as seguintes hipóteses de Nietzsche: “Tivesse aparecido a natureza à humanidade, ao contrário, desde o princípio como algo de impessoal, conseqüentemente de não-volitivo, então teria se formado a crença inversa – do *fieri e nihilo*, do efeito sem causa –: e essa *crença* teria então a fama de sabedoria sobre-humana” (ibid.). Nietzsche conclui que “aquele 'conhecimento *a priori*' [a crença em causa e efeito] não é então nenhum conhecimento, senão uma *mitologia primordial* [*Urmythologie*] encarnada, do tempo do mais profundo desconhecimento!” (ibid.).

À semelhança do primeiro apontamento, não há novamente referências a Schopenhauer. No entanto, podemos imaginar uma associação de Schopenhauer com a já mencionada reminiscência proveniente do exemplo do golpear, ou eventualmente com a menção rápida e não claramente especificada a “alguns filósofos” (*manche Philosophen*), que, segundo Nietzsche, teriam nomeado a crença na causalidade de “conhecimento *a priori*” (*Erkenntniß a priori*).

Ambos os apontamentos póstumos culminam no aforismo 127 da *Gaia ciência*, que

possui o mesmo título e aproximadamente o mesmo tamanho do apontamento acima. As alusões a “alguns filósofos” e à expressão “conhecimento *a priori*” desaparecem do início do aforismo. A hipótese de um aparecer impessoal da natureza à humanidade também não tem lugar na versão publicada. Contudo, as alterações mais significativas estão no final do texto. Lá, Schopenhauer e sua teoria da vontade são mais uma vez mencionados explicitamente. Nota-se que, em certa medida, a conclusão do póstumo é incluída na menção a Schopenhauer, o qual teria “alçado ao trono uma antiquíssima mitologia” (*uralte Mythologie*). Ao fim, Nietzsche apresenta três teses contra a teoria de Schopenhauer.

Primeira: para que surja a vontade, é necessária antes uma idéia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto *interpretante*, que, é certo, em geral trabalha nisso de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer ou desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes [*bei den intellectuellen Wesen*] há prazer, desprazer e vontade: a imensa maioria dos organismos não tem nada disso. (FW/GC 127)

Em suma, esse primeiro conjunto de textos expõe uma tentativa de conceitualização empreendida por Nietzsche de uma certa mentalidade primitiva ou primordial, em todo caso bem difundida e ligada até mesmo à religiosidade, que promove uma antropomorfização da natureza através de uma experiência simplória da própria vontade e do sentimento associado a ela. Tudo se passa, segundo essa mentalidade, como se a vontade fosse sempre a causa suficiente dos efeitos observados. Em consequência disso, a tese schopenhaueriana de uma vontade universal poderia reduzir-se a essa mitologia primordial, como sua elevação máxima.

Não se apresenta junto a esse conjunto de textos um claro contraconceito de vontade. Ao que tudo indica, o foco de Nietzsche era ali prioritariamente a denúncia e rejeição de uma interpretação da natureza baseada na projeção de uma vontade-causa simples e imediata a todo acontecer. Há, não obstante, algumas características de um conceito nietzschiano de vontade que podem ser deduzidas aqui: em primeiro lugar, a vontade é na verdade complexa; em segundo lugar, ela é apenas uma parte do que nós somos, apreendida apenas parcialmente pela consciência e não é a razão suficiente sequer dos movimentos do corpo, portanto não se identifica completamente com o corpo; em terceiro lugar, ela está presente somente nos seres dotados de intelecto, os quais são apenas a menor parte da natureza como um todo. Não está claro se o que vem a se tornar o conceito vontade de poder desempenha aqui quaisquer funções. Por sua vez, a imagem de uma natureza impessoal, embora deixada de lado na versão publicada desse conjunto de textos, parece retornar nas obras de Nietzsche (e.g. JGB/BM 9).

Poucos anos mais tarde, Nietzsche redigiu um outro conjunto de aforismos que parece ainda mais importante aos propósitos do presente estudo. O núcleo desse conjunto é formado

essencialmente por uma série de ao menos sete apontamentos póstumos redigidos por volta de 1885, além dos aforismos 11, 16, 19, 34 e 36 de *Além de bem e mal*. Os póstumos em questão são NF/FP 34[82 e 185] de abril – junho 1885, 35[35] de maio – julho 1885, 38[3, 7 e 8] de junho – julho 1885 e 40[20] de agosto – setembro de 1885⁸⁶. De acordo com informações da edição histórico-crítica (KSA 14, pp. 21-35), os cadernos de anotações, onde se encontram os apontamentos mencionados, foram usados para a composição de *Além de bem e mal*, exceto o caderno 40, que teria ajudado a compor o quinto livro de *Gaia ciência*. Ou seja, ao que tudo indica, os textos publicados no livro de 1886 surgem estreitamente ligados aos póstumos indicados, embora com maior trabalho de edição e reedição do que os textos relativos a FW/GC 127, anteriormente mencionados.

Após *Além de bem e mal*, os temas e ideias centrais desses textos são retrabalhados e ganham uma nova exposição, principalmente no aforismo 5 do capítulo “A ‘razão’ na filosofia” de *Crepúsculo dos ídolos*, e também no capítulo GD/CI “Os quatro grandes erros”.⁸⁷ Aparentemente, não há, com relação ao tema da vontade e a crítica à crença popular ligada a ela, diferenças essenciais entre a exposição de *Além de bem e mal* e *Crepúsculo dos ídolos*. O que se encontra eventualmente ausente entre uma exposição e outra, encontra-se interligado nos textos póstumos, em especial nos de 1885. Logo, há um parentesco íntimo entre todos esses textos, a ponto de formarem um conjunto temático bem coeso.

O tema é aqui o mesmo do grupo de apontamentos relativos a FW/GC. Trata-se de investigar uma crença difundida e popular sobre a vontade e de identificar sua origem. O diagnóstico é semelhante: do preconceito popular da vontade brota a crença na causalidade. Primeiramente, o homem acredita que pode flagrar por inteiro e imediatamente relações de causa e efeito em sua própria vontade e, depois, cunha o conceito vontade-atuante ou vontade-causa para, a partir dele, explicar todo acontecimento como resultado de uma causalidade da vontade. Quanto a Schopenhauer, ele é novamente acusado de, através de seu conceito vontade de vida, amplificar o preconceito popular. Há porém nesse conjunto de textos algumas particularidades em relação ao primeiro, cujas consequências são importantes.

(I) A primeira característica notável é que as críticas são direcionadas à vontade também descrita como uma faculdade (*Vermögen*), sem prejuízo à descrição anterior de vontade-atuante ou vontade-causa. Em última instância, os conceitos se equivalem. Pensar a vontade como algo que causa a ação do corpo é, para Nietzsche, equivalente a pensá-la como

⁸⁶ Outros textos, publicados e póstumos poderiam igualmente ser adicionados aos já mencionados, sem que isso afete o núcleo de minhas hipóteses.

⁸⁷ Para esses últimos textos mencionados, cf. também NF/FP 11[73] de novembro de 1887 – março de 1888 e 14[81, 98 e 121] da primavera de 1888.

uma faculdade (cf. GD/CI A “razão” na filosofia 5).

Neste ponto, não é fácil enxergar uma alusão clara ao pensamento schopenhaueriano. Contudo, um cruzamento dessas informações com os apontamentos póstumos de 1885 e o aforismo 11 de *Além de bem e mal* produz de imediato a impressão contrária, ou seja, de que Nietzsche pensou também em Schopenhauer ao designar e criticar a teoria da vontade-faculdade. Com base neste levantamento, pode-se dizer que Nietzsche também conceitua a vontade de vida schopenhaueriana como uma faculdade. Por exemplo, uma colocação póstuma intitulada “Anti-Kant” é em grande medida distinto do texto de JGB/BM 11, porém contém um trecho muitíssimo semelhante ao texto publicado, o qual reproduzo aqui:

Kant, com grande tranquilidade disse: “[o sentido de causalidade, *Causalitätssinn*] é uma faculdade”. Todo o mundo ficou contente, principalmente quando ele descobriu também uma faculdade moral. Aqui repousa o encanto dessa filosofia: os jovens teólogos do seminário de Tübingen correram aos arbustos – todos procuravam por – faculdades. E o que não encontraram todos! Schelling batizou-a “a intuição intelectual”, uma faculdade para o “suprassensível”. Schopenhauer julgou ter encontrado o mesmo em uma faculdade ora já [*sic*] suficientemente estimada, na vontade, a saber, a “coisa em si”. (NF/FP 34[82] de abril – junho de 1885)

O trecho é encontrado quase intocado na versão de JGB/BM 11, exceto a remissão a Schopenhauer que lá não encontra lugar, desaparecendo por completo. A ideia é porém retrabalhada frequentemente antes da publicação do livro de 1886. No NF/FP 34[185] do mesmo período, Nietzsche afirma que Schopenhauer produz essencialmente o mesmo encanto de Kant, ao tratar a vontade como uma faculdade. O mesmo acontece mais adiante. Em um outro apontamento póstumo, que é no geral bastante distinto tanto dos NF/FP 34[82 e 185] quanto do texto publicado em JGB/BM 11, mas que guarda ainda assim diversas semelhanças com eles, Nietzsche escreve: “Schopenhauer, no fundo, por muito que tenha se enfurecido com Fichte, Hegel e Schelling, estava na mesma trilha, quando ele descobriu em uma antiga e conhecida faculdade, na vontade, uma nova faculdade – a saber, ser 'a coisa em si'” (NF/FP 38[7] de junho – julho de 1885).

Tudo considerado em conjunto, é lícito aventar a hipótese de que a acusação de que o conceito vontade de vida é apenas uma versão amplificada da interpretação da vontade como uma faculdade, embora essa acusação não seja absolutamente explícita nos textos publicados. Não encontro indícios para crer que a interpretação de Nietzsche tenha mudado nesse caso. Todos os traços fundamentais da crítica à vontade como faculdade, levantada no aforismo 5 de “A 'razão' na filosofia” (sem referência a Schopenhauer) são encontradas em JGB/BM 16 e 19 (com referência a ele). Somam-se a isso os textos póstumos que fazem a ligação entre JGB/BM 11 (com referência a Kant e às faculdades inventadas pelos filósofos alemães) e

JGB/BM 16 e 19 (com referência a Schopenhauer e à vontade de vida e ao conhecimento imediato desta).

O que é bastante notável, contudo, é o fato de que tal atribuição da vontade – ser uma faculdade – é estranha ao texto próprio de Schopenhauer. Ele não a define dessa maneira, nem a designa como causa da representação. Tampouco Nietzsche apresenta quaisquer definições cabais nos textos mencionados do que significa ser uma faculdade⁸⁸.

Na falta de uma definição categórica, é possível, não obstante, deduzir o significado dessa expressão. Tanto no texto publicado (cf. JGB/BM 11) quanto nos póstumos (em especial no NF/FP 34[82] de abril – junho 1885), Nietzsche indica dois elementos fundamentais: primeiramente, o fato de que a palavra não representaria para ele mesmo qualquer verdadeira explicação de um acontecimento, ela não seria mais do que uma palavra vazia; e, em segundo lugar, ela representaria, para os filósofos que as defendem (em especial os filósofos pós-kantianos alemães), a um só passo uma aptidão e uma ferramenta para o conhecimento e acesso à “verdade”. Por meio de uma faculdade, os filósofos conheceriam algum aspecto da verdade como que por um “atalho”, por “uma espécie de registro intuitivo e instintivo da verdade”, ela representaria “uma economia de trabalho científico” (cf. 34[82 e 185] de abril – junho de 1885 e 38[7] de junho – julho de 1885).

Desse modo, apesar do contexto crítico a Kant, o termo *Vermögen* não designa uma estrutura epistemológica do sujeito cognoscente. Indicar a vontade como uma faculdade é, para Nietzsche, pensá-la como uma via de conhecimento. O que interessa a Nietzsche aqui é o papel da vontade como uma ferramenta metafísica de acesso à “verdade”. A suposta imediatez e simplicidade da vontade constituiriam um atalho de conhecimento (cf. JGB/BM 16).

(II) A segunda característica notável deixa-se de fato subdividir em duas, embora não sejam absolutamente separáveis. Trata-se da relação desse modo de pensar com o modo de pensar do povo e também com a linguagem. A ligação ao povo já parece presente no texto de FW/GC 127, quando Nietzsche associa a teoria da vontade como causa a uma antiga religiosidade e uma mitologia primitiva. Ela ganha porém cada vez mais espaço e torna-se cada vez mais explícita nos textos posteriores. Simultaneamente, a linguagem torna-se

⁸⁸ O termo alemão *Vermögen* enquanto um substantivo pode significar um conjunto de bens materiais (as posses de alguém); ou uma quantidade grande, mas indeterminada, de dinheiro; ou ainda a capacidade, virtude ou aptidão para fazer algo (cf. DUDEN, 1963, vol. 10, p. 725). No contexto kantiano e schopenhaueriano, a palavra é geralmente traduzida por faculdade, no sentido de uma estrutura epistemológica do sujeito, tal como a faculdade da razão, a faculdade do juízo ou a faculdade da sensibilidade (cf. ABBAGNANO, 2012, p. 493s.; e CAYGILL, 2000, p. 142s.). Schopenhauer não usa o termo para designar uma faculdade da vontade ou a vontade como uma faculdade, pois ela não é uma estrutura do conhecimento, mas um objeto do conhecimento.

gradativamente mais central no texto⁸⁹. A teoria da vontade como causa ou como faculdade é, para Nietzsche, uma projeção do que se dá primeiramente na linguagem. As estruturas gramaticais presentes na linguagem – nas quais estão separados, por exemplo, o sujeito, o verbo e o objeto – nos seduzem e nos forçam a perceber e interpretar o mundo de uma certa maneira e, mais especificamente, segundo as determinações da gramática. Trata-se de uma ilusão da qual não se pode facilmente abdicar, pois se faz presente quase universalmente no pensamento.

Da relação com a gramática surge, no entender de Nietzsche, o conceito “eu”. Esse conceito possui, deve-se notar, uma determinação essencial: ele é tomado no sentido de uma substância, de um ser, como algo que permanece inalterado, permanece separado da ação mesma e, ainda mais, como a causa das ações⁹⁰.

É curioso notar que não há nessas reflexões de Nietzsche uma separação clara entre um sujeito de conhecimento e um sujeito de vontade, tal como ela também não existe na reflexão schopenhaueriana. Para Nietzsche, o eu-substância é compreendido erroneamente pelo homem a um só tempo como *causa* da ação do corpo e como *causa* do pensamento. Ainda segundo o filósofo da vontade de poder, o eu-substância é posteriormente projetado no mundo, fazendo derivar de si mesmo o conceito “coisa” (igualmente no sentido de uma substância) e outros conceitos metafísicos semelhantes.

Tais conceitos-substância mostram-se então em contradição com o mundo do vir-a-ser, a partir do que o homem passa a hierarquizar as duas esferas de realidade ou dois mundos encontrados, o mundo efetivo do vir-a-ser e o mundo gramático-ficcional do ser. Esse homem afirmaria o mundo do ser, o mundo-substância, em detrimento do mundo efetivo, do mundo em vir-a-ser. Em última instância, trata-se da inauguração do modo de pensar e acreditar, chamado em *Além de bem e mal* de “crença fundamental dos metafísicos” (JGB/BM 2), isto é, a oposição de valores absolutos. Por esse mesmo motivo, Nietzsche refere-se à linguagem ou a esse processo como metafísica da linguagem ou também, como se torna mais claro na sequência, como metafísica do povo.

Embora a sedução da gramática seja decisiva, ela não é absoluta. A gramática a qual Nietzsche se refere é uma forma que a linguagem assumiu e está ligada a um aspecto da vida

⁸⁹ Pode perceber isso facilmente, por exemplo, em JGB/BM 19 e 20, em GD/CI A “razão” na filosofia 5, nos NF/FP 35[35] de meio – julho de 1885, 38[3 e 8] de junho – julho de 1885, 11[73] de novembro de 1887 – março de 1888 e 14[98] da primavera de 1888.

⁹⁰ Pouco importa para Nietzsche que Schopenhauer não tenha substancializado o sujeito de conhecimento, ou seja, que ele não pense o “eu”, aos moldes de Descartes, como uma “*substância* pensante”. O que desperta o interesse de Nietzsche é a separação entre sujeito e ação: o sujeito seria, na perspectiva criticada, aquele que provoca ou percebe uma ação, sem que ele mesmo seja um acontecer, uma ação.

humana: a comunicação. No aforismo 20 de *Além de bem e mal*, por exemplo, ele elucida que onde houver um parentesco linguístico, haverá sistemas filosóficos similares, graças a uma “filosofia comum da gramática”. Além disso, ele ventila a hipótese de que, em um outro âmbito linguístico, o olhar “para dentro do mundo” seria diferente. Seu exemplo é o âmbito linguístico uralo-altaico, onde, segundo o filósofo, desenvolveu-se mais precariamente a noção de sujeito. A crença fundamental dos metafísicos não está ligada a uma estrutura universal e imutável do conhecimento humano, um *a priori* em sentido estrito, mas antes ao desenvolvimento do pensar e do falar em âmbitos linguísticos concretos.

A metafísica da linguagem é também uma metafísica do povo (cf. FW/GC 354). Esse aspecto nos permite enxergar conexões entre o primeiro conjunto de aforismos (em torno de FW/GC 127) e esse segundo ora apresentado (em torno de JGB/BM). Amplos apresentam elementos que ligam a metafísica dogmática a um modo de pensar popular e vulgar. Na *Gaia ciência*, o autor expressa-se em termos de uma “mitologia primordial” da qual provêm a noção de vontade como causa e, desde aí, todo o pensar causal. Em *Além de bem e mal*, por sua vez, a crença na gramática toma o lugar desta mitologia primordial.

Junto à valorização do aspecto linguístico nesse contexto, surge também um direcionamento mais decidido contrário ao pensar metafísico, sobretudo na filosofia, mas também em suas mais diversas formas, afetando igualmente a religião e a ciência mecanicista. Ao menos o contexto mais imediato de FW/GC 127 é mais restrito. Os aforismos mais próximos almejam criticar o pensamento místico e metafísico, em especial no âmbito religioso. Não obstante, nos dois casos (em *Gaia ciência* e em *Além de bem e mal*), o pensar metafísico é o mero resultado de uma extrapolação de um modo de pensar mais difundido e inconsciente que furtivamente dá origem – a partir da experiência da própria vontade e seduzido por uma mitologia primordial ou pela crença na gramática – às noções metafísicas mais importantes, como ser, eu, causalidade, livre-arbítrio, deus etc.

O elemento popular da linguagem está, para Nietzsche, ligado ao seu desenvolvimento mesmo, assim como o da consciência. Esse processo é descrito no mesmo sentido nas duas obras mencionadas. Trata-se do conhecido aforismo 354 do livro V de *Gaia ciência* e do aforismo 268 de *Além de bem e mal*. Os dois textos são inclusive originalmente publicados aproximadamente no mesmo período.

Segundo o pensador, tanto o desenvolvimento da linguagem quanto o desenvolvimento da consciência estão ligados à necessidade gregária de comunicação no homem. Somente na medida que o homem, como um animal ameaçado, precisa comunicar-se com os demais, ele principia o desenvolvimento de uma consciência de si, que forneça os

dados, cuja comunicabilidade o permite transmitir aos demais homens aquilo que ele pensa, sente e quer.

Essa teoria pressupõe que a maior parte da vida animal do homem lhe é completamente inconsciente. O fundamental na linguagem e na consciência não é trazer à luz a verdade a respeito de si mesmo, menos ainda a complexidade de cada ato de sensibilidade, volição ou pensamento, mas abreviar e traduzir tal complexidade em signos fácil e rapidamente comunicáveis. Tudo considerado, a comunicação serve a princípio para transmitir o que é compreensível no contexto gregário concreto no qual um homem se encontra. Isso significa que, via de regra, somente aquilo que é vulgar, aquilo que o povo pode compreender, emerge à consciência e recebe um signo correspondente. Fiar-se somente na consciência, na autoconsciência e na linguagem seria, nesse sentido, levar em consideração apenas o que é vulgar e simplificado, significaria fiar-se em uma metafísica do povo.

A partir daí pode-se compreender a sutil crítica a Schopenhauer. Conforme a leitura de Nietzsche, ele teria ampliado um preconceito popular ao declarar a vontade como a coisa em si. Se a vontade é ou não é, nos termos de seu antecessor, de fato uma “faculdade” ou “causa” do fenômeno, isso não é tão importante. O mais fundamental aqui é o pretenso comprometimento de Schopenhauer com uma forma já popular e, sobretudo, vulgar de compreender o mundo, a linguagem e a consciência.

(III) Há ainda uma última característica a ser trabalhada, ao mesmo tempo em que se apresenta o segundo grupo semântico de Nietzsche, o do uso positivo do termo vontade mediante a expressão “vontade de poder”. Em FW/GC 127, a crítica ao conceito de vontade em sua forma popular soma-se a uma sequência de objeções diretas a Schopenhauer que estão porém ausentes nos aforismos de *Além de bem e mal*. Isso acontece, a meu ver, porque a redefinição do conceito geral de vontade é significativamente diferente no livro de 1886. Enquanto a *Gaia ciência* polemiza contra a amplitude e características do conceito schopenhaueriano de vontade, ao negar, por exemplo, que ela possa existir em todos os seres da natureza, em *Além de bem e mal*, há uma alternativa à doutrina popular e schopenhaueriana da vontade, que paradoxalmente apresenta a si mesma como uma vontade de abrangência tão elevada quanto a schopenhaueriana: a vontade de poder. Minha hipótese é que a apresentação da vontade de poder liga-se intimamente com a crítica à vontade-causa em *Além de bem e mal* e só pode ser plenamente compreendida a partir dessa relação⁹¹.

⁹¹ Isso não significa que esta é a única apresentação do conceito. Vale notar que os textos base da apresentação da vontade de poder em *Além de bem e mal* são redigidos a partir de 1885. No entanto, a expressão mesma já aparece em textos anteriores. Este é o caso, por exemplo, do discurso “Do superar a si mesmo” de *Assim*

No texto de 1886, o pensador apresenta o conceito popular, que possui basicamente as mesmas características de FW/GC 127, ou seja, um conceito de vontade plena e imediatamente cognoscível na autoconsciência, entendido como causa dos atos corpóreos e como tal projetado no mundo, dando origem aos conceitos metafísicos. Ao apresentá-lo, Nietzsche põe às claras também sua refutação nos três seguintes passos: o primeiro passo para a refutação da vontade-causa é o reconhecimento dela no ser humano como um processo complexo, que não é algo unitário e que não se dá imediata e simplesmente à consciência; no passo a seguir, Nietzsche defende que, no limite, o “querer”, o “sentir” e o “pensar” não são absolutamente separáveis; e, no terceiro passo, ele acrescenta o “afeto de comando” como um componente fundamental da vontade. Tudo isso está descrito na passagem seguinte:

digamos que em todo querer existe, primeiro uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *completo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto de comando. (JGB/BM 19)

Trata-se, em suma, de retomar em outro contexto elementos do problema da vida já apresentado em *Assim falou Zaratustra* e discutido anteriormente no presente capítulo. A vontade e a vida mesma são resultantes de um processo complexo de mando e obediência, no qual cada instância luta com todas as demais ao máximo, no sentido de aumentar seu poder em relação a elas, mesmo quando se encontra em condição de obediência, pois cada parte de seu ser é plena do “afeto de comando”. O indivíduo é também dentro de si essa luta mesma, ele é uma multiplicidade em luta interna constante⁹².

É importante notar que os processos mais básicos aqui, de sentir, querer e pensar não são obrigatoriamente processos conscientes ou que se apresentem a um sujeito do conhecimento ou que sejam possíveis no interior de um eu unitário e substancial. O eu-substância, assim como o sujeito do conhecimento são para Nietzsche apenas ficções. Mesmo o pensamento não é o resultado de uma ação de um “sujeito do conhecimento”, mas forma-se em um plano mais profundo e inconsciente do indivíduo, nem sempre adentrando a consciência (cf. JGB/BM 17). Nesse processo complexo, o homem torna-se conhecedor

falou Zaratustra já debatido neste capítulo. Todavia, o foco principal é neste momento o texto de *Além de bem e mal* e, em virtude disso, almeja-se agora demonstrar que a construção da apresentação do conceito vontade de poder não pode prescindir em JGB/BM da relação mencionada, seja essa uma característica própria do texto de 1886 ou de toda e qualquer formulação da vontade de poder.

⁹² Sobre a questão da luta interna e externa em Nietzsche, cf. FREZZATTI JR, 2001, pp. 61-92.

somente do que é traduzido para a consciência por meio de um processo de simplificação e abreviação. Sendo assim, ele não conhece a maior parte de seus pensamentos, sensações e volições. Nem a vontade, nem o indivíduo são verdadeiramente indivisíveis e unitários em quaisquer de suas instâncias segundo a concepção nietzschiana do ser humano⁹³.

Causa, portanto, estranheza que, apesar de todas as críticas direcionadas à noção de vontade, Nietzsche batize um de seus principais conceitos como “vontade de poder”. O esforço aqui é precisamente o de trazer à luz o fato de que é precisamente contra e paradoxalmente a partir da noção popular de vontade que Nietzsche apresenta o conceito vontade de poder em *Além de bem e mal*. Consequentemente, seria lícito levantar a questão, se a vontade de poder seria também uma vontade entendida como uma faculdade e, em última instância, se ela seria em razão disso metafísica.

A hipótese defendida no presente estudo é que esse não é absolutamente o caso. A vontade de poder, aos olhos de Nietzsche, não está sujeita e também não é fruto da crença fundamental dos metafísicos, portanto, também não é uma vontade-causa ou vontade-faculdade. Os póstumos acima mencionados, em especial o NF/FP 38[8] de junho – julho de 1885, e sobretudo o aforismo JGB/BM 36, fornecem um material importante para o exame desse ponto. Em todo caso, não há dúvidas de que a causalidade da vontade assume um papel importante na apresentação da doutrina da vontade de poder.

A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante* [*ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen*], se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença *nisso* é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* [müssen] então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. (JGB/BM 36)

Pode-se reconhecer na passagem que, em alguma medida, a causalidade da vontade é adotada também por Nietzsche. Ao mesmo tempo, não se deve ignorar que a causalidade da vontade havia sido alvo de críticas de Nietzsche, não somente em textos anteriores, mas também poucas páginas antes, nos aforismos debatidos acima. Não só a causalidade da vontade recebeu críticas por sua inadequação, como também foi identificada mesmo como possibilitadora da criação de conceitos metafísicos amplamente rejeitados por Nietzsche (eu, alma, átomo etc.).

⁹³ Nesse sentido, é sintomático que Nietzsche fale de sub-almas e sub-vontades no ser humano, do corpo como estrutura social de muitas almas (cf. JGB/BM 19), assim como da alma como estrutura social de muitos afetos (JGB/BM 12). Não é possível, desde esse ponto de vista, encontrar nenhuma unidade fundamental e essencial, pois toda a unidade é uma projeção ilusória e injustificada de um “eu-substância”.

Diante desse cenário, em que medida uma doutrina da vontade de poder pode escapar às acusações levantadas contra as demais doutrinas da vontade? Qual seria o seu traço peculiar? A vontade de poder nasce igualmente da elevação ao trono do preconceito popular da vontade, tal como, segundo Nietzsche, seria o caso junto à vontade de vida schopenhaueriana?

Essa é uma questão que Nietzsche colocou para si mesmo, não apenas de modo geral, mas explicitamente. De fato, a apresentação da vontade de poder, cuja origem estaria na hipótese da vontade atuante, deriva justamente de reflexões nesse sentido. Na visão de Nietzsche, embora provenha da ampliação da causalidade da vontade, a vontade de poder não coincide nem com o conceito popular de vontade, nem com sua extrapolação na forma da vontade de vida schopenhaueriana. Essa leitura é fortalecida por três indícios principais.

O primeiro e de menor relevância é a necessidade de coerência textual. Caso a vontade de poder fosse igualmente a extrapolação da metafísica do povo e, portanto, igualmente metafísica, grande parte dos debates e experimentos de Nietzsche, como os apresentados, por exemplo, no capítulo 1 e nas seções anteriores do capítulo 2 deste estudo, seriam contraditórios a essa doutrina. Em última instância a relação entre vontade de vida e vontade de poder seria, de fato, apenas alterada pela predicação dessas vontades, ou seja, elas difeririam uma da outra apenas porque para Schopenhauer a tendência geral seria para a vida, enquanto para Nietzsche, seria para o poder. Contudo, essa não parece ser a verdadeira intenção do filósofo e tampouco parece que ele tenha esquecido ao redigir o aforismo JGB/BM 36 suas considerações anteriores, já que encontramos novamente reflexões sobre o problema da metafísica e a credulidade na gramática renovadas em JGB/BM 34.

O segundo indício consiste em uma referência explícita em um período posterior. Há ao menos uma ocasião, mesmo redigida depois da publicação de *Além de bem e mal*, na qual Nietzsche confronta os dois conceitos de vontade diretamente, procurando dissociá-los fortemente. Trata-se de um longo apontamento póstumo do produtivo ano de 1888, com o título “Vontade de poder psicologicamente: *concepção unitária da psicologia*”. Nele retornam temas como os do princípio de autoconservação, da vontade como faculdade. Ao fim, Nietzsche direciona-se diretamente contra Schopenhauer:

a “vontade de poder” é uma espécie de “vontade” ou idêntica ao conceito “vontade”? significa tanto quanto ansiar? ou comandar?

É a “vontade”, a qual Schopenhauer pensa ser o “em si das coisas”?

: meu princípio é: que a *vontade* da psicologia até agora é uma generalização injustificada, que essa vontade *não existe absolutamente*, que ao invés de formular a elaboração [*Ausgestaltung*] de Uma vontade *determinada* em muitas formas, se *anulou* o caráter da vontade [*Charakter des Willens*], ao que o conteúdo, o par- onde? foi *subtraído*

: este é em mais alto grau o caso em *Schopenhauer*: o que ele nomeia como “vontade” é apenas uma mera palavra vazia. Trata-se menos ainda de uma “vontade de vida”: pois a vida é meramente um *caso particular* da vontade de poder, – é totalmente arbitrário afirmar que tudo se esforça para transpassar a essa forma de vontade de poder (NF/FP 14[121] da primavera de 1888)

O terceiro e último indício, o mais importante nesse contexto, encontra-se na própria exposição e construção do texto do aforismo 36 de *Além de bem e mal*. O desenvolvimento do aforismo fornece pistas decisivas sobre esse tema. Há de fato uma constante tensão entre o conceito popular-schopenhaueriano de vontade e a vontade de poder. A começar pelo elemento hipotético da exposição do aforismo. Trata-se de levar adiante uma tentativa experimental de interpretação de mundo, portanto não dogmática e não metafísica. Diferentemente da proposta schopenhaueriana, por exemplo, que não assume em momento algum o tom experimental.

Do início ao fim do aforismo, Nietzsche explicita seu pensamento a partir de suposições e construções frasais condicionais. O início de JGB/BM 36 mostra-se altamente hipotético: “*Supondo* que [...] não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se [...] não *bastaria* para [...]?” (grifos meus). O mesmo se dá no trecho da metade do mesmo aforismo citado um pouco acima. Ele é igualmente hipotético. Se mantivermos a atenção a esse estilo de construção, perceberemos que o texto segue adiante rico em elementos condicionais até suas últimas linhas, cuja proposição da doutrina da vontade de poder é conhecidíssima:

Supondo, finalmente, que se conseguisse [*gelänge*] explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração [*Ausgestaltung*] e ramificação de Uma forma básica da vontade [*Einer Grundform des Willens*] – a vontade de poder, como é *minha* tese –; supondo que se pudesse [*könnte*] reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse [*fände*] também a solução para o problema da geração e nutrição – esse é Um problema –, então se teria [*hätte*] obtido o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” [*„intelligiblen Charakter“*] – seria [*wäre*] justamente “vontade de poder”, e nada mais. – (ibid., tradução modificada)

Há ainda outra diferença crucial no experimento de Nietzsche frente ao conceito popular-schopenhaueriano de vontade. Ele reconhece a vontade como um complexo de querer, sentir e pensar, ou seja, não a toma como um elemento simples e imediatamente cognoscível. A vontade tal como aparece à consciência não é encarada como um *dado* de fato, mas antes como um resultado de uma realidade impulsional que se situa em grande parte fora do âmbito consciente do indivíduo.

Assim, embora trilhe um caminho extremamente próximo do modo de pensar schopenhaueriano (cf. WWV I/MVR I 19), Nietzsche se distancia do conceito de vontade de seu mestre. Na verdade, o primeiro movimento é meramente o afastamento de uma certa

imagem que Nietzsche constrói do que seria a vontade de Schopenhauer. Como já discutido, a alusão à complexidade da vontade de poder frente à simplicidade da vontade de vida não se sustenta plenamente nos textos de Schopenhauer. Todavia, o segundo movimento é mais significativo. A referência à imediatez do conhecimento da vontade segundo a crença popular é certa. Nietzsche se afasta da filosofia de seu antecessor de maneira sutil, mas importante, ao não considerar a realidade afetiva percebida na autoconsciência como um conhecimento imediato de fato.

No limite, Nietzsche pretende manter sua interpretação de mundo coesa, não criando duas ordens de realidade. Nesse sentido, a elevação em grau máximo da causalidade da vontade na vontade de poder dá-se a partir de “dados” – justamente entre aspas nas primeiras linhas do aforismo – de nossa realidade pulsional. Ele reconhece portanto que mesmo essa realidade pulsional, tal como é percebida, é um interpretar dos impulsos e não qualquer consciência imediata de uma coisa qualquer (cf. JGB/BM 14 e 22). A partir dos “dados” do campo pulsional do indivíduo, empreende-se a tentativa de pensar o mundo como um todo, mantendo-o dentro do mesmo âmbito. Por essa razão, Nietzsche faz questão de ressaltar: “Quero dizer, não [compreender o mundo mecânico ou 'material'] como uma ilusão [*Täuschung*], uma 'aparência' [„*Schein*“], uma 'representação' [„*Vorstellung*“] (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos [...]” (JGB/BM 36).

Portanto, se, por um lado, o mundo é descrito por Schopenhauer como vontade (de vida) e representação, por outro lado, ele deve, segundo Nietzsche, ser descrito como vontade (de poder) e absolutamente nada além disso. Diferentemente da teoria schopenhaueriana da vontade, a vontade de poder nietzschiana não é a essência, núcleo ou outro lado do mundo, senão que ela é o mundo mesmo, em todos os seus aspectos, pois nele não há essências ou conhecimento imediatos.

Em última instância, ao menos segundo as intenções de Nietzsche, a transposição da vontade de poder em chave de interpretação de todo acontecer não corresponde à transposição da vontade como faculdade. Nietzsche evita formar a partir da vontade de poder os conceitos “substância”, “unidade”, “identidade”, “eu” e outros conceitos classificados como metafísicos. Com isso, a vontade de poder não é pensada como causa substancial do acontecimento fenomênico, mas, ao invés disso, ela é o próprio acontecer em seu sentido mais pleno possível. A vontade de poder não é uma unidade que gera uma multiplicidade, mas ela é em si mesma uma multiplicidade de vontades. Ela não é também o sujeito-motor do movimento do mundo, ela é o próprio mundo em movimento. Com efeito, o aforismo

JGB/BM 36 afirma que “‘vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’”, para que a vontade de poder não seja entendida como causa de um movimento do corpo ou acontecer no mundo, senão com o próprio acontecer, em todos os seus aspectos.

Tudo considerado, é legítima a interpretação de que a doutrina da vontade de poder, na forma como é apresentada no aforismo 36 de *Além de bem e mal*, é uma tentativa de subversão da causalidade da vontade – pois dirige-se *contra* a noção popular e metafísica de vontade – e, ao mesmo tempo, subverte-a ao elevá-la ao limite máximo – pois ela *parte* da própria causalidade da vontade reinterpretada –. Ou seja, curiosamente, Nietzsche não evita a metafísica da linguagem pela tentativa de adoção de um modelo completamente diferenciado, como, por exemplo, perseguindo uma visão de mundo que pudesse estar disponível no grupo linguístico uralo-altaico. Ele procura desenvolver uma visão de mundo ao interpretar o mundo a partir unicamente da causalidade da vontade, aquém da formação de noções metafísicas, i.e. da dualidade ser e vir-a-ser. Nietzsche contorna o problema da crença na gramática ao, por assim dizer, implodi-la, ao atuar contra ela a partir de dentro, a partir dela mesma. A vontade dotada do “afeto de comando” torna-se então o fio condutor de sua interpretação do mundo e transposta a todo acontecer.

A vontade de poder não é uma *coisa* que atua sobre outra coisa, senão que ela é o *atuar* mesmo. Em certo sentido, caso se fixe a atenção nas questões levantadas pelo tema deste estudo, pode-se ver o aforismo 36 do livro de 1886 como a culminância dos aforismos 16 e do 19, o problema da vontade (popular-schopenhaueriana) é conduzido ao seu limite máximo, até que se realize a autossuperação dele e o conseqüente surgimento da vontade de poder.⁹⁴

Pode-se concluir daí que Nietzsche pensa sua relação com Schopenhauer, em especial a relação entre a vontade de vida e a vontade de poder, em termos semelhantes ao que ele mesmo diz acerca das teorias da unidade do ser em Parmênides e Xenófanos. Na já mencionada seção 10 de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, encontramos a seguinte passagem:

⁹⁴ Interessou-me aqui sobretudo um aspecto do uso positivo que Nietzsche faz do termo “vontade”, mais especificamente, a confrontação da vontade de poder contra a vontade de vida em JGB/BM. Com a presente leitura, não estão esgotados, contudo, todos os nuances e refinamentos que o emprego positivo desse termo pode ter em Nietzsche nos demais momentos de sua produção intelectual. Para outros nuances da expressão, o trabalho de Müller-Lauter é profundamente instrutivo (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997). Sobre um possível refinamento do conceito nos textos de 1888, principalmente *O anticristo* e *Ecce Homo*, cf. STEGMAIER, 2013, pp. 65-90. Também são igualmente frutíferas e reveladoras as possíveis relações com demais pensadores e cientistas, além de Schopenhauer. Existe, por exemplo, um interessante artigo de Frezzatti Jr que explora a construção da fisio-psicologia nietzschiana, incluindo diversas considerações sobre o conceito de vontade, junto ao diálogo com Théodule Ribot (cf. FREZZATTI JR, 2010).

De resto, parece-me ser apenas um acaso que, precisamente no mesmo lugar, em Eleia, vivessem lado a lado durante algum tempo dois homens, cada qual com uma concepção da Unidade na cabeça: não formam uma escola e nada têm em comum que um deles pudesse aprender do outro e ensinar posteriormente. Pois a origem desta concepção de unidade é diferente da do outro, é mesmo o seu contrário; e admitindo que um deles tivesse conhecido a doutrina do outro, teria de a traduzir para a sua própria língua só para a compreender. Mas, nesta tradução, perder-se-ia, em todo caso, o caráter específico da outra doutrina. (PHG/FT 10, p. 64)

Duas concepções de mundo podem ser expressas de modo muito semelhante entre si e, conseqüentemente, lançarem mão de aproximadamente as mesmas palavras, sem que isso implique em que elas seriam a mesma doutrina. Dito ainda mais radicalmente, duas doutrinas expressas mais ou menos sob os mesmos termos podem, de acordo com Nietzsche, possuir origens muito distintas entre si.

Também em um aforismo já citado de *Além de bem e mal*, encontra-se uma ideia parecida. É possível que discursos assemelhados entre si sejam essencialmente diferentes, pois baseiam-se em vivências muito diferentes:

Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro [...] Em toda amizade ou relação de amor se comprova: nenhuma tem duração, tão logo se percebe que um dos parceiros, usando as mesmas palavras, sente, pensa, pressente, anseia, receia de modo diferente do outro. (JGB/BM 268)

Tudo leva a crer que se pode transpor isso para o caso do debate entre Nietzsche e Schopenhauer. O autor de *Assim falou Zaratustra* pensa a sua filosofia como um resultado de um *pathos* fundamentalmente diferente do de Schopenhauer. Mesmo que eventualmente os raciocínios e terminologias empregados sejam semelhantes, a experiência e as vivências que devem ser comunicadas pelas filosofias de ambos são, na visão de Nietzsche, opostas. É certo que o conceito de vontade de poder pode surgir inclusive da exploração das estruturas da causalidade da vontade, tal como o conceito schopenhaueriano de vontade de vida teria surgido. No entanto, a vontade de poder pode ser vista como a expressão de um *pathos* interior diferenciado. A semelhança de superfície esconderia uma dessemelhança fundamental das “vivências interiores” dos dois filósofos.

Nós, como intérpretes desse debate, não precisamos certamente ter acesso direto às vivências interiores de cada um dos pensamentos, para notar que eles têm de fato grandes e importantes divergências em relação a muitos pontos fundamentais de suas interpretações de mundo. Porém, isso não nos deve conduzir à conclusão de que eles nada têm em comum ou que o debate entre eles não é extremamente significativo para a própria construção do pensar de Nietzsche. Por exemplo, a construção mesma do conceito vontade de poder em *Além de*

bem e mal, como pretendo ter mostrado neste capítulo, dá-se no debate com e contra Schopenhauer; sem que isso signifique obviamente que outros pensadores, filósofos, cientistas ou mesmo literatos não desempenhem papéis importantes ali.

É preciso considerar, contudo, que Nietzsche possui uma certa imagem do conceito schopenhaueriano de vontade que não corresponde claramente à realidade desse conceito nos textos de seu predecessor, seja essa dissonância fruto de um interesse específico da exposição de Nietzsche, para fins de sua própria filosofia, ou mesmo fruto direto da leitura dos textos de seu predecessor. Os indícios levantados revelam que ele enxerga a vontade schopenhaueriana de tal modo, como se ela se adequasse perfeitamente a uma teoria popular da vontade como faculdade ou como causa (no sentido metafísico).

Vale relembrar, as principais características da metafísica popular da vontade seriam (a) a imediatez no conhecimento da vontade na consciência; (b) a simplicidade da vontade; (c) a vontade como causa suficiente de uma ação do corpo. A partir dessas concepções de vontade seriam possíveis as demais concepções metafísicas, como por exemplo a unidade, o ser etc. Além disso, Nietzsche pensa (d) a vontade de vida como uma vontade de viver, ou seja, como um impulso de autoconservação individual.

É certo que Schopenhauer descreve o conhecimento da vontade e da ligação entre vontade e corpo como um conhecimento imediato, mas isso não implica em dizer que a vontade fosse simples da maneira descrita por Nietzsche. Menos ainda podemos concluir daí que a vontade seria uma causa da ação do corpo. Como visto, o querer em Schopenhauer é igualmente complexo. Apesar do contato imediato que temos com ele, isso não significa que conhecemos a vontade toda e completamente a um só tempo na autoconsciência. O intelecto como um todo e, em especial, a autoconsciência são reconhecidos por Schopenhauer como ferramentas bastante frágeis e imperfeitas⁹⁵. A vontade de vida também não é descrita como causa da representação ou causa da ação do corpo. Ela é a própria representação, ela é a própria ação do corpo, mas tomada sob um outro ponto de vista. Tampouco a vontade de vida é um princípio de autoconservação ao modo objetado por Nietzsche.

De qualquer modo, alguns elementos da crítica nietzschiana são profundamente impactantes. De fato, para Schopenhauer, a vontade é um dado na autoconsciência, ou seja, ela se revela, embora limitadamente, como de um outro grau de realidade. Nesse sentido, ele fala da vontade como a coisa mais real e melhor conhecida do mundo. Em Nietzsche, todo acontecimento é de ponta a ponta vontade de poder, sem que haja espaço para distinções

⁹⁵ A esse respeito existe precisamente um capítulo intitulado “Sobre as imperfeições essenciais do intelecto” no segundo tomo da obra magna de Schopenhauer (cf. WWV II/MVR II cap. 15).

como “coisa em si” e “fenômeno”. A vontade de poder não é mais real ou melhor conhecida do que qualquer acontecer, do que qualquer processo de atuação, ela é plenamente a atuação mesma. Ao lado disso, percebe-se que também a imagem da vontade como um complexo plural de sentir, pensar e querer não é concebível em Schopenhauer, dado que, para este último, sentir e pensar só são possíveis na representação e, portanto, para uma consciência e para uma vontade unitária⁹⁶.

Apesar de todas as diferenças quanto à interpretação do caráter do mundo e da vida, interpretações e reinterpretações das vontades, há um outro elemento fundamental aqui. Ambas as filosofias se direcionam decisivamente ao corpo e à vontade para descrever o núcleo íntimo do homem. Nem Nietzsche, nem Schopenhauer fazem coincidir a identidade própria e a consciência ou intelecto. Guardadas as devidas diferenças, para ambos, é do corpo e de algo no corpo que provém o sentido de nossos pensamentos e de nossas vidas.

Com efeito, apesar das diferenças e confrontações com relação à interpretação da natureza íntima do mundo, Schopenhauer e Nietzsche se posicionam diante de um mesmo problema: dar uma resposta à questão sobre a natureza dos homens. Como se tematiza no próximo capítulo, o fio condutor do corpo, aliado à sua compreensão metafísica da existência, conduz Schopenhauer em direção à sua teoria do caráter. Por sua vez, Nietzsche não pode certamente, de posse de sua crítica à metafísica e a teoria da vontade de poder, chegar ao mesmo resultado. Isso não o impede, porém, de trilhar, mais uma vez conflitivamente, um caminho parecido e, com isso, formular uma teoria do si-mesmo do homem, em certa medida semelhante ao caráter schopenhaueriano.

⁹⁶ Como já argumentado, Schopenhauer admite, sobretudo nos textos mais tardios, que a vontade exerce uma influência decisiva no pensamento, formando uma espécie de pensar inconsciente (cf. WWV II/MVR II cap. 14). Contudo, ela possui em Schopenhauer uma unidade última, a qual a vontade de poder desconhece.

3 A CENTRALIDADE DO CARÁTER NAS FILOSOFIAS DA VONTADE

*o barro
toma a forma
que você quiser*

*você nem sabe
estar fazendo apenas
o que o barro quer
(Paulo Leminski)*

O caminho até aqui percorrido fornece certa imagem da confrontação de Schopenhauer e Nietzsche. Essa imagem não é absolutamente exaustiva e, portanto, deixa em aberto algumas possibilidades inexploradas. Mesmo assim, se há razões para supor que ela tenha satisfatoriamente explorado alguns dos temas propostos, precisaremos assumir então a complexidade do fazer filosófico de ambos.

É forçoso notar, por exemplo, que Nietzsche sustenta certas visões de alguns conceitos de seu antecessor que não correspondem a eles. Em função disso, é curioso notar que seu afastamento de *seu* Schopenhauer o conduz às vezes para mais próximo de seu antagonista do que ele mesmo parece dar-se conta. Enquadram-se nesses casos a interpretação da vontade de vida como um princípio de conservação ou a crítica à simplicidade da vontade já abordadas.

Ao mesmo tempo, é necessário notar que esse complexo jogo de afastamentos e aproximações não faz de Nietzsche um pensador menos original ou menos instigante. Isso tampouco significaria dizer que suas críticas são despropositadas ou desimportantes. Sua relação com Schopenhauer é relevante não só do ponto de vista histórico, mas também sem dúvida por seu conteúdo positivo. Suas observações são muitas vezes significativas e certeiras. Não se trata de certo de “dar razão” a um ou a outro filósofo, mas principalmente de perceber o alto valor que ambas as filosofias conferem uma a outra, direta ou indiretamente.

Do caminho até aqui percorrido, importa agora destacar dois momentos. Em primeiro lugar que o debate entre Schopenhauer e Nietzsche se dá em termos de uma disputa entre um

essencialismo metafísico e uma filosofia experimental comprometida apenas com o vir-a-ser. Em segundo lugar que, no que tange ao problema da ipseidade, a identidade própria do homem não pode ser confundida com a consciência. Tanto para Schopenhauer, quanto para Nietzsche nossa natureza própria não se confunde com o nosso intelecto ou ainda com a consciência que temos do mundo. Para ambos, esses são apenas aspectos secundários e subordinados do ser humano. Em ambas as filosofias está presente o direcionamento à vontade e aos impulsos como caminho de desvelamento de nosso ser mais íntimo.

Em linhas gerais, esse foi o caminho traçado nos dois capítulos anteriores. Eles chocam-se com o problema do ser e do vir-a-ser constantemente, seja quando tratam do problema da metafísica, de modelos de filosofia e filósofos (ideais ou do futuro), ou quando apresentam o problema da vida e do desenvolvimento dos conceitos de vontade.

Se, por sua vez, o problema da identidade própria encontra em ambos os filósofos a vontade como fio condutor de seu descortinamento, não se pode esquecer que também nesse aspecto se está diante de um conflito evidente. Ao alçar o caráter inteligível à condição de essência íntima do homem, a filosofia schopenhaueriana depende imprescindivelmente da noção de essência. Assim como os seres vivos são manifestações de Ideias eternas no mundo físico, também o ser humano particular no tempo e no espaço é, do ponto de vista metafísico, apenas uma manifestação de algo, de uma essência metafísica, ou mais especificamente do caráter (cf. Zürcher 1, WWV I/MVR I 28, p. 208). Sendo assim, é evidente que Nietzsche não pode seguir absolutamente o mesmo caminho apontado por seu antecessor, se quiser descrever o que poderia ser a natureza íntima de um indivíduo, uma vez que isso implicaria assumir como verdadeiro o aspecto metafísico e fixista que ele mesmo tão frequentemente criticou em Schopenhauer.

No tocante a Schopenhauer, este capítulo persegue o objetivo de apresentar em linhas gerais a complexidade e o lugar central do caráter humano em sua teoria. Ele concentra uma série de funções decisivas e configura-se como um importante laço metafísico entre dois âmbitos do pensamento schopenhaueriano: por meio dele são interligados o lado mais físico/fisiológico (o corpo) e o lado propriamente moral da existência (o agir).

Quanto a Nietzsche, a hipótese aqui defendida consiste em sustentar a existência de uma dupla relação do filósofo da vontade de poder com a doutrina do caráter em seus textos. Há, por um lado, uma refutação decidida de tal doutrina. Essa refutação concentra-se principalmente na definição da natureza íntima do homem como imutável e unitária. Há, por outro lado, uma sutil aproximação da doutrina do caráter, cujas propriedades e funções em Nietzsche assemelham-se a algumas que são apresentadas pela doutrina schopenhaueriana.

Isso significa dizer que não há uma rejeição absoluta da noção de que existe no homem uma natureza íntima, mas apenas relativa. Da refutação de Nietzsche ao caráter inteligível imutável do homem não resulta portanto uma doutrina da *absoluta* inconstância e sobretudo incoerência da natureza íntima do homem. Na verdade, a filosofia de Nietzsche faz diversas incursões e experimentações nesse difícil território. Ao fim, seja como resultado de recursos e experimentos próprios, seja como apropriação de intuições schopenhauerianas ou de outros teóricos, Nietzsche chega a uma forma intermediária entre o modelo metafísico schopenhaueriano e uma doutrina da inexistência de um núcleo duro da individualidade.

No intuito de defender essa hipótese, o presente texto direciona-se primeiramente às críticas de Nietzsche ao conceito de caráter. Assim, espera-se obter ao mesmo tempo uma imagem das objeções de Nietzsche e, também, identificar quais são os pontos de atrito mais significativos entre as duas doutrinas. A seguir, a investigação segue no sentido de analisar o mais detalhadamente a doutrina do caráter em Schopenhauer. Por fim, procura-se demonstrar a existência de uma noção forte e positiva de natureza íntima, caráter ou si-mesmo (*Selbst*) na filosofia de Nietzsche.

3.1 A rejeição nietzschiana da doutrina do caráter imutável

O debate em torno do caráter não é normalmente considerado um dos principais temas de Nietzsche. Poder-se-ia talvez supor que ele não possui maior relevância. Todavia, é possível identificar uma sutil presença desse debate nos textos de Nietzsche. Longe de pretender esgotá-lo, chamo a atenção ao fato de que ele existe e que é, em alguma medida, importante para o desenvolvimento das doutrinas de Nietzsche.

O que se pode primeiramente perceber é que o conceito de um caráter imutável do homem é decididamente rejeitado, no mínimo a partir do período intermediário de Nietzsche. Na verdade, a grande ressalva de Nietzsche diz respeito à imutabilidade ou mutabilidade da natureza íntima do ser humano. Trata-se de identificar o que é permanente no ser humano e o que é apenas transitório, ou antes, trata-se de identificar se há verdadeiramente algo de permanente na natureza humana.

Nas anotações feitas ainda em sua juventude, o pensador flerta com a ideia da existência de um caráter inteligível e conseqüentemente inalterável. As referências principais, ao que tudo indica, são sempre Kant e Schopenhauer. No entanto, por mais que reflita sobre o tema, Nietzsche não chega a aderir decididamente à hipótese de um caráter inato e imutável.

Começemos por examinar algumas anotações de juventude. Nietzsche escreve ainda antes da publicação de *O nascimento da tragédia* a seguinte anotação póstuma reproduzida integralmente aqui:

Rígida inalterabilidade da representação do uno-primordial, o qual precisa realizar porém um processo como aparência. O caráter inteligível completamente fixo: apenas as representações são livres e mutáveis? Como nós agimos, como nós pensamos – tudo apenas processo e mais necessário. (NF/FP 7[194] do final de 1870 – abril de 1871)

Pode-se notar que há aqui uma reflexão que o aproxima da doutrina do caráter inteligível. Há inclusive a contraposição bastante comum na filosofia schopenhaueriana entre o mutável da representação e o imutável do caráter inteligível. Por outro lado, trata-se visivelmente de uma anotação que porta certo grau de insegurança. Nada é afirmado categoricamente. Não se pode extrair muitas conclusões do texto do apontamento. Em todo caso, o texto evidencia claramente que o problema do caráter inteligível e de imutabilidade está presente já nas reflexões juvenis de Nietzsche.

Não muito mais tarde, o filósofo alemão redigiu outra anotação de teor igualmente interessante, reproduzida aqui apenas parcialmente. A temática é agora outra, pois o texto tem lugar entre os apontamentos preparatórios para a série de conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*:

A. O que é formação [*Bildung*]?
 Propósito da formação.
 Compreensão e fomento de seus contemporâneos mais nobres.
 Preparação dos que se tornam e dos que estão por vir.
 A *formação* só pode se referir ao que é passível de formação.
 Não ao caráter inteligível. (NF/FP 8[92] do inverno de 1870-71 – outono de 1872)⁹⁷

Novamente, o caráter inteligível aparece empregado positivamente e, ao que tudo leva a crer, caracterizado também como imutável. Esse experimento de aproximação porta, visto com mais atenção, uma separação relevante entre o alterável e o inalterável no homem. O filósofo sugere que nem tudo no homem pode ser ensinado, nem tudo é passível de formação. Portanto, caso se procure a resposta à questão acerca do “futuro de nossos estabelecimentos de ensino”, é preciso ter consciência que nem tudo no homem pode ser moldado por práticas pedagógicas.⁹⁸

⁹⁷ No texto final das conferências, a expressão “caráter inteligível” aparece também mais diretamente atribuída a Kant (cf. BA/EE 1, p. 70).

⁹⁸ Pode-se acrescentar ainda outras passagens com teor semelhante. Por exemplo, em uma carta de 2 de janeiro de 1875 a Malwida von Meysenbug, o tema ressurgue por ocasião de uma revisão que Nietzsche teria realizado em antigas composições de juventude. É difícil determinar o comprometimento real de Nietzsche com essa tese, mas, em todo caso, aproxima-se novamente da noção de um fundo inalterável do homem ao escrever: “a mim, resta eternamente estranho, como se manifesta na música a imutabilidade do caráter; o que um rapaz expressa nela, é tão claramente a linguagem do ser fundamental de sua natureza inteira, que

No entanto, tão ou mais certo do que a existência de aproximações ao conceito de caráter inteligível é, já neste primeiro momento de reflexão filosófica nietzschiana, a simultânea existência de sua rejeição, ao menos no que se refere ao aspecto estritamente metafísico. Quer dizer, se Nietzsche indica a existência de algo que não é passível de sofrer formação, isso não significa que esse elemento seja realmente metafísico *em sentido estrito*. Consequentemente, isso não significa que ele seja imutável em sentido absoluto. Nietzsche assume já em suas primeiras anotações filosóficas uma posição intermediária no tocante a esse tema. Ele não afirma nem a incondicional imutabilidade do caráter, nem a irrestrita maleabilidade do ser humano. Há na visão de Nietzsche algo no ser humano que não se sujeita facilmente à transformação. Note-se que a admissão dessa postura intermediária está presente no mesmo período de formulação dos apontamentos supracitados e aparentemente favoráveis à doutrina da imutabilidade da natureza íntima do homem.

Poucas páginas antes da anotação NF/FP 7[194], situa-se a seguinte observação:

O indivíduo, o caráter inteligível é apenas uma *representação* do *uno-primordial*. O caráter não é nenhuma realidade [*Realität*], mas é apenas uma representação: ela mudou-se para o âmbito do vir-a-ser e tem por isso um lado externo, o homem empírico. (NF/FP 7[161] do final de 1870 – abril de 1871)

Aparentemente, o jovem Nietzsche procura conciliar de algum modo as duas teses: a de que o caráter seria imutável e, ao mesmo tempo, a de que o caráter inteligível se encontraria também submetido ao vir-a-ser⁹⁹. No mesmo sentido, não muito após supor que a formação (*Bildung*) não pode atuar significativamente sobre o caráter no NF/FP 8[92], o jovem pensador levanta mais uma dúvida a respeito da doutrina do caráter imutável:

Suas próprias sensações nobres estendidas no espaço e tempo, comunicar a todos as grandes iluminações. Este, o eudemonismo dos melhores. O enobrecimento é possível? O caráter inteligível, imutável: isto é porém na prática totalmente indiferente. Pois nós não podemos jamais atingir aquelas propriedades primordiais [*Ureigenschaften*] do indivíduo: antes, um conjunto de representações interpostas

também o homem não deseja nada alterado nisso – naturalmente desconsideradas a imperfeição da técnica e assim em diante” (BVN/CN 1875 414; cf. também KSA 15, p. 60s.).

⁹⁹ A julgar por outros apontamentos do mesmo período (cf. 12[1] da primavera de 1871; e também CAVALCANTI, 2004) e também o encaminhamento posterior do tema, é muito provável que essa inserção do caráter na representação e no vir-a-ser significam, ao ver de Nietzsche, uma reformulação e melhoramento da teoria schopenhaueriana. Porém, ele interpreta aqui de modo demasiadamente rigoroso a dualidade entre vontade e representação, de modo a considerar que no interior mesmo da filosofia schopenhaueriana, tudo o que é definido como representação deve pertencer ao vir-a-ser. Por isso, ele nega ao caráter sua realidade (*Realität*) ao inserir o caráter no domínio da representação (*Vorstellung*), que para Nietzsche deve ser *unicamente* o domínio da realidade entendida como efetividade (*Wirklichkeit*). Esse é um passo importante para o desenvolvimento de seu próprio pensar em sua primeira fase intelectual, no entanto, não corresponde verdadeiramente aos textos de Schopenhauer. Vale lembrar que, para Schopenhauer, um objeto qualquer pode ser uma representação, sem que esteja submetido ao tempo e ao espaço e, portanto, sem que adentre ao domínio do vir-a-ser. Esse é o caso, por exemplo, das Ideias metafísicas como um todo, já que são imutáveis, são alheias ao tempo e espaço, mas podem ser objeto da representação, justamente na intuição estética do puro sujeito do conhecimento.

tinge essas propriedades como boas ou más. O mundo da representação é, no entanto, muito determinável [*zu bestimmen*]. Habituação [*Gewöhnung*], o mais importante de tudo. Enobrecimento através da elevação crescente da meta. (NF/FP 8[98] inverno de 1870-71 – outono de 1872)

A problemática é próxima do apontamento NF/FP 8[92]. Trata-se principalmente da possibilidade de transformação e de enobrecimento do homem. O caráter inteligível vem à tona aqui, porém, como algo indiferente e não mais como o centro da reflexão. A imutabilidade do caráter é descrita como de pouca importância, enquanto no apontamento anterior esse pensamento parecia guiar a reflexão sobre a formação. A questão em NF/FP 8[98] é nossa incapacidade de atingir as “propriedades primordiais do indivíduo”, de modo que atribuímos somente a partir da representação o sentido do que poderiam ser essas propriedades.

É plausível supor, porém, que não há qualquer mudança radical de posicionamento aí, pois, a submissão do caráter inteligível à representação já havia ocupado primeiramente a reflexão de Nietzsche em NF/FP 7[161]. Logo, Nietzsche não advogaria aqui a favor da mutabilidade absoluta e irrestrita do homem. Um indício disso é sua insistência na ideia de determinação do mundo: independentemente de existir um caráter metafísico que garanta seu sentido e ordenação, o mundo apresenta um aspecto de determinação perceptível. Em paralelo, o hábito aparece, de fato, como uma ferramenta de enobrecimento do homem e, conseqüentemente, da transformação do homem. No entanto, não se pode concluir daí ainda que haveria um completo abandono da noção de caráter inteligível. Se, por um lado, o foco deste último apontamento é o enobrecimento do homem, por outro lado, a formação já aparecia também como uma ferramenta de transformação em NF/FP 8[92].

É preciso admitir que o trabalho acima com os apontamentos póstumos não nos permite tirar muitas conclusões definitivas sobre o tema. Como se pode rapidamente perceber, os textos sequer aparentam possuir um formato mais definido. A construção é ligeira e, embora apresente indicações de algum valor sobre o pensamento de Nietzsche, não se pode dizer que seu desenvolvimento esteja completo. Mesmo assim, não é de se desatentar ao fato de que a teoria do caráter inteligível não permanece intocada. Já por volta de 1871 e 1872, Nietzsche ensaia assumir uma posição ainda indeterminada no gradiente de possibilidades entre a total imutabilidade e a total mutabilidade do homem. Em todo caso, há de se notar na última anotação acima citada um certo *ceticismo teórico* contra a noção de caráter inteligível.

Nietzsche não afirma categoricamente a existência de um caráter imutável aos moldes de Kant ou Schopenhauer, muito embora também não apresente uma *refutação teórica* mais decidida quanto à sua possibilidade de existência. Isso não impede porém o filósofo de

levantar uma certa *refutação prática* do caráter inteligível. É indiferente se ele existe ou não existe de fato.

Posteriormente, uma tendência mais firme a rejeitar prática ou teoricamente a realidade da natureza imutável do homem se revela nos livros publicados de Nietzsche. Ela é explícita no período intermediário. Também não é difícil perceber ou deduzir essa tendência nos textos tardios de Nietzsche, sobretudo por causa do teor antifixista e antimetafísico dos textos posteriores à obra *Assim falou Zaratustra*. Ambos os casos serão evidenciados a seguir.

A partir do período intermediário, há dois ganhos mais explícitos no que diz respeito a esse tema. Em primeiro lugar, o ceticismo teórico dá lugar a uma rejeição também teórica, e não apenas prática, do caráter inteligível. Nietzsche simplesmente abandona o uso positivo da expressão “caráter inteligível”, na mesma medida em que opera sua crítica resoluta à metafísica. Em segundo lugar, o período intermediário traz mais uma revelação: as primeiras menções ao caráter nos textos previamente citados não contêm uma indicação clara de proveniência, à exceção da menção a Kant em BA/EE 1; enquanto isso, o período intermediário revela diretamente Schopenhauer como uma de suas referências essenciais.

A doutrina schopenhaueriana do caráter imutável aparece, nesse segundo momento de Nietzsche, principalmente como um erro. Para o filósofo da vontade de poder, a imutabilidade do caráter é uma doutrina claramente insustentável. O esforço nietzschiano é o de trazer à luz a origem injustificada da noção de caráter inteligível. A imagem do homem como o resultado dessa natureza íntima permanente é decididamente rejeitada e, diferente daquelas primeiras anotações, aqui não há espaço sequer para a aceitação hipotética de um lado *metafísico* do homem. O homem é antes um processo, um vir-a-ser constante, uma transformação sem fim, do que o desdobramento de uma essência imutável qualquer. Não se trata apenas de colocar dúvidas sobre o conhecimento que podemos obter de nossa natureza própria, mas também de afirmar sem rodeios a ausência de uma natureza metafísica própria do homem.

Se, em todo o caso, a doutrina do caráter é insustentável em sua pretensão de verdade, não se pode daí concluir que ela não é ou foi significativa para diversos homens. Na verdade, de acordo com a filosofia nietzschiana, grupos diferentes de homens sustentam a noção de caráter imutável por diferentes razões. Não interessa aqui buscar uma exposição minuciosa dessa problemática, por ora basta exemplificar essa última afirmação a partir do caso do homem médio, da arte e de sua relação com a teoria schopenhaueriana.

No que toca ao homem médio, é destacado o interesse dele pela doutrina do caráter inteligível como meio de proteção e segurança. É útil ao homem dominado pelo instinto de

rebanho se apresentar como portador de um caráter imutável, assim como é útil a uma sociedade dominada por tais instintos ver a seus membros dessa forma. O homem tornar-se-ia pois desta maneira uma espécie de instrumento confiável, frente ao qual o homem médio sabe o que esperar, sabe como se proteger e colocar em segurança. Em função disso, a defesa da invariabilidade do caráter resulta nele do próprio instinto de rebanho e a defesa de uma tal doutrina parece-lhe fundamental (cf. FW/GC 296).

Em um sentido semelhante, Nietzsche anuncia o que ele entende por um “caráter bom e forte” no aforismo 228 de *Humano, demasiado humano*. Trata-se de um caráter que é dominado pela “estreiteza de opiniões, transformada em instinto pelo hábito”. Está em jogo principalmente a constância do agir frente a um conjunto pequeno de motivos. Como consequência, cada ato recebe muita energia e é caracterizado popularmente como resultado da “força de caráter” de alguém que assim age. Tal constância do agir é estimulada na educação e torna-se útil ao Estado ou a uma classe.

Esse aforismo contém ainda uma ideia fundamental nessa discussão. O que se interpreta popularmente como resultado de um caráter, é, na verdade, um conjunto de ações transformados em instinto. O hábito adquire nesse contexto uma função importante. É por meio dele que uma ação ou opinião torna-se frequente e instintiva. Assim, o homem passa a responder às demandas circundantes mais comuns tão mais rapidamente, quanto mais profundamente o hábito tiver executado o seu trabalho.

No aforismo 222 de *Humano, demasiado humano*, o pensador volta-se contra a arte. Ele apresenta a tese de que a arte ganha valor excepcional com a hipótese de um lado metafísico do mundo, pois assim a obra de arte consistiria na “imagem do que *subsiste eternamente*”. É interessante perceber que Nietzsche, sem mencionar o seu predecessor claramente, trabalha criticamente com os traços essenciais da metafísica da arte schopenhaueriana. A concepção de arte associada à metafísica pretenderia obter seu maior valor justamente porque enquanto “nosso mundo visível seria apenas fenômeno [*Erscheinung*]”, a arte seria representante de “tipos e modelos da natureza”¹⁰⁰. Contudo, contra essa concepção metafísica da arte, Nietzsche afirma categoricamente: “aqueles pressupostos são porém errados”.

Com a figura de Schopenhauer, o caso é outro. O artista se interessaria pela concepção

¹⁰⁰ A crítica à associação entre arte e metafísica não é de forma alguma exclusividade do período intermediário. Encontramos apontamentos semelhantes também em outros textos, como por exemplo, GM/GM III, quando Nietzsche refere-se a uma certa veleidade do artista em sua associação aos ideais ascéticos (cf. GM/GM III 4). Quanto à relação da passagem e da metafísica da arte schopenhaueriana, deve bastar a seguinte citação: “Em tal contemplação [estética], de um só golpe a coisa particular se torna a IDEIA de sua espécie e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER” (WWV I/MVR I 34, p. 247).

essencialista do caráter humano como forma de valorizar a própria arte. A crença popular na imutabilidade é fruto da carência e do medo, da necessidade de sentir-se seguro frente a outros homens, pois eles não sofrerão mudanças, pois eles permanecerão sempre os mesmos. Agora, no que diz respeito exclusivamente a Schopenhauer, a doutrina do caráter imutável seria, no entender de Nietzsche, uma amplificação de verdades populares.

Essas verdades possuem originalmente um alcance limitado, eram vistas meramente “como indicação aproximada ou como verdade de uma década, própria de uma região ou cidade” (VM/OS 5). Mas, elas teriam sido transformadas por Schopenhauer – e pelos filósofos em geral – em verdades universais. A elevação da vontade à condição de princípio cósmico, por exemplo, é aos olhos de Nietzsche uma “reificação falsa”. Porém, tal generalização não é para a figura de Schopenhauer, ao menos não diretamente, a expressão da necessidade imediata de segurança frente ao outro, tampouco o resultado do desejo de supervalorizar a arte.

Em um apontamento póstumo do período, Nietzsche ensaia uma interessante interpretação da relação íntima de Schopenhauer com a doutrina do caráter inteligível:

Schopenhauer concebe o mundo como um monstruoso ser humano, cujas ações nós enxergamos e cujo caráter é completamente inalterável: nós podemos deduzir este daquelas ações. Na medida em que é um panteísmo ou talvez um pandiabolismo, pois ele não tem nenhum interesse de reinterpretar tudo o que ele percebe como bom e perfeito. Mas essa diferenciação toda entre ações como efeito e um caráter em si como causa é já errada no homem, apenas correta em relação ao mundo. Assim, algo como o caráter não tem em si nenhuma existência, mas ao invés disso é uma abstração que alivia. E este é o valor de tais metafísicos como Schopenhauer: eles experimentam uma imagem de mundo: é uma pena apenas que ela transforme o mundo em um ser humano: dir-se-ia, o mundo é Schopenhauer em grande escala. Isto não é justamente verdade. (NF/FP 23[27] do final de 1876 – verão de 1877)

Embora não esteja claramente presente nas discussões publicadas de Nietzsche, podemos perceber um interesse reiterado de pensar a relação entre Schopenhauer e a doutrina da imutabilidade do caráter. As anotações póstumas de Nietzsche destacam sobretudo alguns aspectos psicológicos atribuídos a Schopenhauer. Tudo se passa como se Schopenhauer buscasse encontrar uma satisfação consigo mesmo por meio de seus pensamentos metafísicos. Essa tendência de interpretação está presente mesmo nos textos mais tardios de Nietzsche, como é o caso da seguinte anotação póstuma:

NB. Schopenhauer, seduzido em sua juventude pelos românticos e desviado de seus melhores instintos, foi no fundo voltairiano com a cabeça e as entranhas, e autenticamente uma criança do século anterior – no restante, porém, conduzido pelos gregos e por Goethe por através do gosto francês, e sobretudo – não foi *nenhum* teólogo! A “inalterabilidade do caráter”, em alemão talvez a preguiça, e por outro lado a crença na infalibilidade do gênio (em alemão talvez a vaidade) precisou para declarar prematuramente *santo* seu “pecado juvenil”, quero dizer sua metafísica da vontade; e não mais “desenvolver” a si mesmo. Um h<omem> de seu talento e

*discordia*¹⁰¹ interna teve na cabeça o material [Zeug] para cinco sistemas melhores, e um sempre mais verdadeiro e mais falso do que o outro. (NF/FP 34[117] de abril – junho de 1885)

O caráter é, como se pode perceber, um tema presente na obra de Nietzsche e envolve diretamente o debate com a teoria schopenhaueriana da vontade de vida. Ainda que a maior parte dos textos apresentados sejam procedentes do chamado período intermediário, não encontro razões para crer que, no tocante especificamente à rejeição da imutabilidade do caráter, haja transformações significativas entre esses e os textos posteriores a *Assim falou Zaratustra*.

A colocação de questões de Nietzsche, relativas à refutação do conceito de caráter inteligível ou imutável, nos coloca diante do seguinte quadro. Para o pensador, a crença no caráter inteligível é insustentável, não há nada em nós que não esteja em qualquer nível de nossa existência sujeito à transformação. Tal crença está ligada a condições psicológicas ou fisiológicas que podem variar para cada tipo humano, tese esta que ganha posteriormente grande relevância, em especial a partir da formulação da doutrina da vontade de poder.

No caso específico de Schopenhauer, Nietzsche sugere, embora – e isso é importante ressaltar – somente em uma colocação pertencente a seu espólio, a vaidade e a preguiça como razões de associação à tese da invariabilidade de nosso ser em si. A tese da invariabilidade da natureza íntima do homem traduz o apego de Schopenhauer a suas teses de juventude. Ele cita também a grande capacidade intelectual do filósofo da vontade de vida (cf. também M/A 481).

Deixando de lado as questões psicológicas, a refutação de Nietzsche liga-se igualmente a elementos teóricos importantes. A interpretação nietzschiana do caráter inteligível associa-se aos problemas gerais da metafísica da vontade de vida, ou seja, da relação entre ser e vir-a-ser, da dualidade coisa em si e fenômeno (cf. MAI/HHI 16), da afirmação de uma liberdade inteligível (cf. MAI/HHI 39). Além disso, ao ver de Nietzsche, o caráter funcionaria em relação às ações dentro de um quadro de relações de causa e efeito (o que pode-se concluir desde o supracitado NF/FP 34[117], de MAI/HHI 608 e também de GD/CI Os 4 grandes erros).

Mais adiante, na seção 3.3 o tema do caráter em Nietzsche retorna, onde se tenta mostrar que, mesmo que a intensidade da refutação da realidade do caráter inteligível ganhe força depois de *Humano, demasiado humano*, o filósofo da vontade de poder não abandona a

¹⁰¹ Em latim e sem grifo no original. Vale lembrar que o tema da preguiça já está presente em SE/Co. Ext. III. Afora isso, o tema da vaidade e do orgulho foi trabalhado por Müller-Lauter em seu artigo “*Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer e Nietzsche*” (cf. 1999^a, pp. 141-172).

ideia de que há um uso positivo possível para essa noção. Ainda pode-se falar, de acordo com a filosofia nietzschiana, de uma “essência” de si mesmo em sentido amplo e *dinâmico*, inclusive mediante o termo caráter ou outros semelhantes, como natureza, ser ou si-mesmo (*Natur, Wesen, Selbst*). Não só essa noção está presente, como também desempenha um papel fundamental nas suas considerações filosóficas, sobretudo a partir da elaboração da hipótese da vontade de poder. E, curiosamente, tal como em Schopenhauer, ela se desvela em sentido semelhante por meio de um olhar atento ao que em nós não é consciente.

Agora que estão recolhidos os principais argumentos de Nietzsche contra a teoria do caráter inteligível, será frutífero, todavia, direcionar este trabalho a um outro ponto. A seguir, abordo mais detalhadamente a teoria schopenhaueriana do caráter, para melhor entender como os movimentos de Nietzsche se apresentam diante da teoria de Schopenhauer e como esta última pensa a si mesma.

3.2 Atributos e implicações gerais da teoria schopenhaueriana do caráter

O tema da identidade própria é bem marcado em Schopenhauer. Ele aparece em suas obras principalmente sob o nome de caráter¹⁰². O tema não é, de modo algum, secundário de sua obra. Pelo contrário, essa teoria permeia o pensamento schopenhaueriano de ponta a ponta. Assim, não é difícil dar-se conta de sua importância, por exemplo, em sua metafísica da natureza, assim como em suas teorias estéticas, políticas, éticas, escatológicas e mesmo em considerações hipotéticas de temas transcendentais.

Em Schopenhauer, o caráter humano possui um duplo registro: ele relaciona-se tanto àquilo que o homem *é* em sentido estrito, quanto a seu *agir*. No que tange aos aspectos mais

¹⁰² Como já afirmado no capítulo 1 deste estudo, o termo *Charakter* (caráter) possui vários sentidos possíveis. Essa polissemia deixa-se perceber também na obra de Schopenhauer. Com base apenas no primeiro volume da obra *O mundo como vontade e representação*, ao menos 4 empregos principais do vocábulo são identificáveis: (1) “caráter” como uma palavra vazia para designar uma grandeza desconhecida, um sinônimo do igualmente vazio conceito científico de “força” em geral (e.g. WWV I/MVR I 18); (2) caráter como sinônimo de um aspecto mais destacado e/ou essencial de uma coisa qualquer (e.g. WWV I/MVR I 4, 8); (3) caráter como sinônimo de Ideia metafísica em geral (e.g. WWV I/MVR I 27, 45); e (4) caráter como essência metafísica especificamente do homem, como sua vontade particular em um plano metafísico (e.g. WWV I/MVR I 20, 28, 45, 53 e 55). Cada um dos usos não está restrito apenas às seções mencionadas, mas elas bastam para indicar a diferença de empregos do termo. Não é porém a ocasião para distinguir cada um dos usos e discutir a relação entre eles. O objetivo nesta pesquisa é examinar sobretudo o último sentido. Ainda que a palavra caráter seja empregada frequentemente para designar outros elementos do pensamento schopenhaueriano, é como signo da identidade metafísica própria do homem que ele ganha sua significação decisiva.

gerais dessa doutrina, não se deve falar de “ter caráter” ou “não ter caráter”¹⁰³. Todos os homens, na medida em que *são* homens, possuem algum caráter inteligível, possuiam este as propriedades que possuir, aja o homem da maneira que agir, de modo moralmente reprovável ou louvável. O caráter do ser humano é o seu lado metafísico, é aquilo que o induz a agir no tempo e no espaço desta ou daquela maneira.

Assim como todo acontecimento na representação é intimamente possibilitado por uma essência metafísica comum a todos os entes fenomênicos, também as ações humanas o são. Em última instância e vistas metafisicamente, todas as ações humanas são frutos da mesma vontade universal. Contudo, é preciso trazer à consciência outros elementos importantes. Para Schopenhauer, a referência a uma vontade universal não é a única instância pela qual pode-se explicar metafisicamente um acontecimento qualquer. Entre a vontade universal e os fenômenos concretos no tempo e no espaço encontram-se as Ideias metafísicas, ou seja, os arquétipos imateriais dos fenômenos da representação. Como já afirmado no capítulo anterior, existem inúmeras Ideias e delas deriva, por exemplo, a multiplicidade de espécies dos seres vivos, inclusive o ser humano.

Há uma Ideia metafísica de ser humano ao lado das Ideias de todos os demais seres e forças naturais. Em consequência disso, pode-se dizer que, no limite, um indivíduo compartilha, em um primeiro grau, uma mesma essência com toda a humanidade (cf. WWV I/MVR I 45) e, em um grau ainda mais profundo, uma mesma essência com todo o cosmo. Todo homem concreto *é* meramente uma manifestação da vontade universal e, não obstante, todo homem concreto *é* simultaneamente uma manifestação da Ideia de homem em geral. Uma vez que nós, enquanto homens, compartilhamos uma mesma essência atemporal humana, compartilhamos também, em concreto, características semelhantes diversas, tanto no tocante aos aspectos orgânicos e fisiológicos, quanto aos seus desejos, pensamentos e ações.

O inverso também não deve ser ignorado: os seres humanos são igualmente muito variegados entre si e a observação traz à tona facilmente a diferenciação considerável de cada

¹⁰³ Sem qualquer prejuízo à tese de que todos os seres humanos possuem um caráter, Schopenhauer também chega a admitir o uso de expressões como “ter caráter” ou “ser sem caráter” (cf. WWV I/MVR I 55, p. 393 *passim*). Trata-se na verdade do que ele considera um uso popular do conceito de caráter. Esse uso está ligado à simples observação de que determinados homens agem de forma mais constante e previsível do que outros. Aqueles que agem com maior constância e previsibilidade são considerados como portadores de caráter, isto é de um hábito bem demarcado e observável. Todavia, o filósofo defende em contrapartida que todos os homens possuem um caráter metafísico e que a maior ou menor variabilidade das ações não é um resultado de sua presença ou ausência em um homem determinado, mas principalmente de aspectos secundários, como por exemplo o maior ou menor conhecimento de si mesmo deste homem determinado. A título de exemplo: um homem que conheça bem a si mesmo, conhece também as circunstâncias nas quais poderá cumprir ou não cumprir uma promessa. Evitará mais facilmente, portanto, empenhar a palavra em circunstâncias adversas e cumprirá mais previsivelmente seus compromissos. O maior conhecimento de si induz a uma constância maior no agir, que popularmente é associada à noção de “ter caráter”.

homem frente a todos os demais. Diferente de espécies mais simples, como por exemplo um inseto, o homem, como a espécie mais elevada na hierarquia dos seres vivos, porta um alto grau de individualidade. Ou seja, cada ser humano é único em seu aspecto e também em seu modo de agir.

Parte dessas diferenças intraespécie podem ser explicadas pelas diferenças de condições climáticas, culturais etc. Schopenhauer admite, por exemplo, que a diferença de “raças” entre os seres humanos é resultado de adaptações ambientais do homem. Ele defende inclusive a hipótese de que os homens surgiram originalmente em regiões tropicais e eram consequentemente todos negros. Com a dispersão dos homens para regiões mais frias, como a Europa, teria surgido a raça branca por um processo de esbranquiçamento associado às condições climáticas locais¹⁰⁴. Logo, diferenças étnicas dos homens não seriam essenciais para a espécie humana, ainda que concretas e observáveis. Portanto, é importante notar que a teoria de Schopenhauer, embora sempre ligada a um essencialismo, dá margem, via de regra, a possibilidades consideráveis de adaptações e transformações complexas na representação. No que tange às teorias biológicas de Schopenhauer, por exemplo, não é possível o contrapor a Darwin e Nietzsche apenas de posse de noções muito gerais de “fixismo” e “evolução/transformação”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Atualmente não se fala mais de raças no gênero humano, mas o tema e a terminologia eram bastante usuais e quase universalmente aceitos à época de Schopenhauer. Como as demais observações de cunho fisiológico e biológico, esse ponto não é costumeiramente explorado na Pesquisa Schopenhauer, o que deixa em aberto de fato muitas dúvidas quanto ao significado próprio das menções do filósofo às “raças humanas”. As opiniões de Schopenhauer sobre as raças humanas são certamente controversas. Se por um lado, ele indica a existência de homens brancos apenas como um fenômeno secundário e circunstancial, por outro lado, também os tomou como normalmente mais inteligentes do que os homens negros (cf. P/P Filosofia e ciência da natureza 92 e Zürcher 4, WWV II/MVR II cap. 44, p. 641). Por isso, Schopenhauer acreditava que o desenvolvimento da civilização seria mais acentuado em regiões dominadas por raças brancas do que por raças de pele mais escura. Mesmo assim, não é o caso de taxar apressadamente Schopenhauer de “racista” no sentido clássico. Não encontro razões para crer que Schopenhauer enxergasse no maior desenvolvimento tecnológico das civilizações esbranquiçadas qualquer superioridade *essencial* sobre os povos mais escuros, pois refere-se a um desenvolvimento maior relativo a um aspecto meramente secundário do mundo (a inteligência). Além disso, também não há em sua filosofia tentativas de justificar explorações e dominações sociais, culturais ou políticas, escravagismos ou teorias eugênicas com base em uma doutrina das raças humanas. Pelo contrário, ele levanta objeções frequentes a esse tipo de comportamento. Se, por um lado, Schopenhauer fala-nos de fato de raças humanas, por outro lado, não enxergo possibilidades para que se alinhe, sem que se desenvolvam estudos verdadeiramente mais profundos sobre esse tema, Schopenhauer a teóricos racistas que tenham defendido de fato a superioridade essencial de uma etnia frente à outra. Sobre esse tema veja também a nota 149 do tradutor em WWV II/MVR II cap. 8, p. 535.

¹⁰⁵ É o caso de mais uma vez salientar a complexidade da teoria biológica de Schopenhauer. Trata-se certamente de um essencialismo metafísico, no entanto, isso não o impede de considerar certas relações de parentesco entre os seres vivos, como, por exemplo, entre os seres humanos e os símios (cf. P/P Sobre a ética 119, p. 83). No mesmo sentido, o filósofo alemão considera, apesar do essencialismo metafísico, que as espécies de seres vivos aparecem sucessivamente no tempo, das mais simples às mais complexas, segundo um processo *semelhante* a descrição *mais geral* de evolucionismo: aparecimento no tempo de espécies uma derivada de outra, das mais simples às mais complexas. Para Schopenhauer, o mecanismo de aparecimento das espécies mais simples seria basicamente a geração espontânea (*generatio equivocae*). Junto às formas de vida mais complexas, uma espécie superior surgiria, em condições muito específicas, a partir de uma inferior que lhe fosse aparentada como geração em útero heterogêneo (*generatio in utero heterogeneo*; cf. P/P Sobre filosofia

Entretanto, o filósofo da vontade de vida acredita que nem todas as diferenças observáveis entre os homens podem ser atribuídas a condições circunstanciais e secundárias da representação. Haveriam também diferenças concernentes ao plano metafísico do mundo, ou seja, diferenças de essência. Se, para Schopenhauer, é verdade que todos nós compartilhamos com todo o cosmo uma única e mesma essência, é igualmente verdadeiro que cada um de nós possui em um certo nível de objetivação da vontade, ainda antes que ela adentre ao princípio de razão, uma essência própria. Cada ser humano possui como que uma Ideia própria e individual, ou seja, um caráter inteligível (cf. WWV I/MVR I 28, p. 224). Em última análise, cada um possui uma identidade geral com tudo o que existe, uma identidade mais especificada com toda a humanidade e, além disso, uma identidade única consigo mesmo¹⁰⁶. Nas palavras do autor, “a *individualidade* não repousa unicamente no *principio individuationis* e não é, portanto, inteiramente apenas *fenômeno*, mas enraíza-se na coisa-em-si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual” (P/P Sobre a ética 116, p. 71).

Essa identidade própria não é então qualquer *construção* social ou individual. Somos o que somos, independentemente do que os outros pensam de nós, independentemente do que nós pensamos de nós mesmos, do que *conscientemente* desejamos nos tornar ou mesmo do que sabemos a nosso respeito. Um caso ilustrativo é a consideração de Schopenhauer sobre a memória e a velhice. Segundo o filósofo, “o núcleo de nosso ser” não está no tempo e também não está na consciência, a qual pode ser descrita meramente como “recordação contínua do curso da vida” (WWV II/MVR II cap. 19, p. 358). A idade avançada, entre outros

e ciência da natureza 91, p. 205s.; e MOREIRA, 2011b).

¹⁰⁶ Ou seja, o caráter inteligível de cada homem é responsável diretamente por sua individualidade. Não se exclui porém a possibilidade de graus diversos de individualidade nos demais seres. Tudo se passa de fato em termos de graduações diferentes de individualidade, conforme o grau de complexidade da espécie em questão. Uma força física ou química, por exemplo, não manifesta praticamente nenhum nível de individualidade. Em geral, sempre que uma força desses gêneros se manifesta, ela o faz exatamente da mesma maneira das vezes anteriores e posteriores. Na medida em que os seres se tornam mais complexos, pequenos lampejos de individualidade começam a aparecer. De acordo com Schopenhauer, o grau de individualidade nos animais inferiores, por exemplo, é ainda baixo (cf. WWV I/MVR I 23 e 55). Para citar um exemplo, a diferença entre um verme e outro é quase nula. Nos animais superiores, porém a diferença entre os indivíduos é cada vez mais marcante. Tome-se como ilustração a diferença em termos de porte físico e também de comportamento entre uma raça e outra de cachorros. Ao que tudo indica, também poder-se ia falar em alguma medida de um caráter mais ou menos individual nesses animais superiores. O que está no cerne da questão, no entanto, é o fato de que, no ser humano, a individualidade é visivelmente muito mais desenvolvida do que nos demais seres, mesmo considerados os animais superiores. Não se trata, por exemplo, de medir a diferença entre uma raça e outra no interior de uma espécie (como no exemplo dos cachorros, ofertado acima), mas de levar em consideração a diferença significativa entre um homem e outro, mesmo no interior de uma mesma “raça” ou etnia, mesmo no interior de uma mesma cultura. Essa diferença não se baseia meramente em influências externas, mas também e principalmente nas determinações internas de cada vontade individual. Schopenhauer emprega o vocábulo caráter notadamente para referir-se, no mais das vezes, exclusivamente ao ser humano. Ao que tudo leva a crer, isso decorre de um desejo de ressaltar a condição única do caráter no homem, seu grau extremamente elevado de individualidade.

acontecimentos de vida, pode afetar inteiramente a memória, numa condição em que “as coisas passam por nós sem deixar rastro” (ibid.). Mesmo nesse caso, “a identidade de sua pessoa não foi perdida em função disto. Esta repousa sobre a identidade da vontade e de seu invariável caráter. [...] No *coração* é que o homem pode ser encontrado, e não na cabeça” (ibid.).

O intelecto como um todo atua, segundo Schopenhauer, como um “parasita do resto do organismo” (cf. WWV II/MVR II cap. 19, p. 307). Nessa condição, ele não só não é o centro verdadeiro do homem e de sua individualidade, mas também em princípio desconhece a natureza íntima do homem. Em outras palavras, na condição de homens na representação, nós somos primeiramente de nós mesmos desconhecedores. Tanto o que nos coloca em conexão íntima com todo o existente, quanto o que nos faz únicos, ou seja, nossa vontade, nos é, a princípio, um grande mistério que só pode ser desvendado gradativa e experimentalmente. É apenas com o tempo que nos tornamos conscientes de *quem nós somos intimamente*. Nesse sentido, Schopenhauer escreve:

o intelecto é originalmente bastante estranho às decisões da vontade. Aquele fornece a esta os motivos. Mas, apenas subsequentemente e, portanto, totalmente *a posteriori*, ele aprende como eles atuaram, assim como um homem que faz um experimento químico aplica os reagentes, e aguarda o resultado. Na verdade, o intelecto permanece bastante excluído das reais resoluções e das decisões secretas de sua própria vontade, que às vezes só pode conhecer como faria um estranho, espionando e tomando de assalto: ele deve surpreender a vontade no ato de sua expressão, e assim descobrir suas reais intenções. (WWV II/MVR II cap. 19, p. 317s.)

O autoconhecimento não é portanto exatamente um processo de simples auto-observação interna. A autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) é certamente uma ferramenta importante no conhecimento de si, mas não é a única e não proporciona um conhecimento perfeito de nós mesmos. É preciso considerar inclusive que a vontade muitas vezes esconde da consciência o que ela não quer que o intelecto acesse. O intelecto é um “confidente da vontade, mas um confidente que não sabe de tudo” (WWV II/MVR II cap. 19, p. 320). Sabemos gradativamente mais sobre nós somente na medida em que mesclamos a observação interna com a externa. “O mais estranho, porém, é que só no fim da vida conseguimos reconhecer e compreender propriamente a nós mesmos, bem como nossas metas e nossos objetivos, sobretudo em nossas relações para com o mundo e os outros” (P/P Aforismos para a sabedoria de vida VI, p. 266).

Em última análise, a identidade própria de um indivíduo equivale a sua vontade própria, tomada não desde o ponto de vista do fenômeno, mas do ponto de vista metafísico. Com efeito, “vontade” e “caráter” são em certos contextos termos sinônimos. Assim, a

identidade própria, metafísica e inconsciente de um homem é a fonte que determina o seu querer concreto na representação, ou seja, no tempo e no espaço.

Não se trata, portanto, da assunção de uma alma qualquer para o ser humano (no sentido religioso-cristão), mas de, mais uma vez, reforçar a centralidade da vontade na filosofia schopenhaueriana. Portanto, para Schopenhauer, os seres humanos não são diferentes somente enquanto fenômenos no tempo e no espaço, ou enquanto intelectualidades portadoras destes ou daqueles conhecimentos, destas ou daquelas experiências. Essas diferenciações provenientes do *principio individuationis* são meramente secundárias. A ipseidade do homem, sua verdadeira e mais profunda identidade própria e diferenciação frente aos outros homens, repousa em sua vontade. Um homem e outro não se diferenciam somente por *representarem-se* diferentemente, mas sobretudo por *serem* diferentemente, isto é, por *quererem* diferentemente.

No que toca ao tema da presente pesquisa, dois aspectos do caráter parecem possuir significados mais decisivos. Na falta de nomes melhores, eles serão chamados aqui de *aspecto da corporificação do caráter* e *aspecto da ação dos indivíduos*. O primeiro aspecto diz respeito ao aparecimento material do caráter, ou seja, ao fato de que o caráter se manifesta através do princípio de razão e ganha assim uma visibilidade material, uma objetividade observável no tempo e no espaço, em suma, um corpo. O segundo aspecto tange à questão do agir desse corpo e da consciência a ele ligada, incluindo seus desejos, intenções, ponderações, decisões etc. A bem da verdade, esses dois aspectos – debatidos a partir de agora – não se encontram absolutamente separados um do outro, eles se misturam em muitos temas.

O corpo de um indivíduo de qualquer espécie de ser vivo é, de acordo com o pensamento schopenhaueriano, uma manifestação da vontade daquela espécie, ou como também poderíamos dizer, do caráter da espécie. O fato de um indivíduo de uma espécie possuir tais ou tais características físicas em comum com os demais indivíduos da espécie não é meramente ocasional ou circunstancial, mas o resultado necessário da manifestação de uma força conformadora interna, da essência própria da espécie. Do mesmo modo, o ser humano individual possui características corporais absolutamente em conformidade com a Ideia metafísica de homem. No entanto, características físicas mais particulares de um certo indivíduo resultam igualmente do seu caráter particular, que é a ele tão essencial quanto a própria Ideia de humanidade. Somos, fisicamente falando, apenas um reflexo espaço-temporal do que somos metafisicamente, em termos de espécie, tal como em termos individuais. Curiosamente, a compleição física de um indivíduo reflete, de acordo com Schopenhauer, não

somente particularidades fisiológicas gerais, como também traços de caráter, inclusive no sentido *moral* da expressão.

Não é fácil determinar com exatidão o quanto Schopenhauer confia na ciência fisiognômica e quais esperanças deposita nela¹⁰⁷. No entanto, não há dúvidas que acredita na existência de fortes vínculos entre traços morais e intelectuais de um homem e suas características físicas e fisiológicas. O capítulo 29 de *Parerga e Paralipomena*, cujo primeiro parágrafo é citado a seguir, fornece uma demonstração clara disso:

Que o exterior retrata o interior e o semblante expressa e revela a essência toda do homem, é um pressuposto cuja aprioridade, e por conseguinte a certeza, se manifesta, a cada oportunidade dada, no anseio comum de *ver* um homem que se destacou no bem ou no mal através de uma coisa qualquer, ou também que transmitiu uma obra extraordinária, ou, caso isso seja impossível, ao menos vir a saber pelos outros *como é a sua aparência*; por esse motivo há, por um lado, a afluência de pessoas para os lugares, onde se supõe a sua presença, e, por outro lado, os esforços dos jornais, especialmente os ingleses, em descrevê-lo minuciosamente e com exatidão, até que logo depois pintores e gravadores o representem para nós de modo visível e finalmente a invenção de *Daguerre*¹⁰⁸ satisfaça o mais perfeitamente possível essa necessidade, sendo ela por isso mesmo tão altamente estimada. Igualmente, cada um avalia, na vida cotidiana, fisiognomicamente todos os que aparecem diante dele e procura silenciosamente reconhecer, de antemão, sua natureza moral e intelectual desde seus traços faciais. Isso não poderia pois ser assim a todos, se a aparência do homem não significasse nada, sendo a alma uma coisa e o corpo outra, comportando-se o corpo em relação à alma, como o jaquetão em relação ao homem mesmo, tal como deliram alguns tolos. (P/P Sobre a fisiognomia 377, p. 689)

Schopenhauer não duvida que “a face de um homem expressa diretamente, *o que ele é [was er ist]*” (ibid. p. 693). Porém, a compreensão de como os traços físicos podem revelar o interior do homem não é algo que se possa fazer de maneira simples e direta. O pensador compreende que “a decifração da face é uma grande e difícil arte” (ibid., p. 690). Além disso, é preciso considerar que existem diversos elementos na compleição de um indivíduo que derivam de seu caráter metafísico (sobretudo os traços ligados à moralidade); e, ao lado deles, também diversos outros que são resultado de aspectos secundários de sua existência e, portanto, meramente físicos (sobretudo os ligados à intelectualidade; cf. ibid., p. 696). Ou seja, o corpo de um homem é o resultado complexo da interação de seu lado metafísico com seu lado físico.

¹⁰⁷ A relação entre fisionomia e caráter encontra-se de maneira esparsa por toda a obra do autor e indica a importância que ele atribuía ao tema da fisiognomia. Embora desacreditada atualmente, a fisiognomia gozava de certo prestígio na Alemanha do século XIX (cf. DARMON, 1991, pp. 9-34). Em suas linhas mais gerais, os pesquisadores procuravam identificar relações entre traços físicos observáveis e mensuráveis nos indivíduos e características de ação e pensamento. A julgar por certas passagens, como GD/CI O problema de Sócrates 3, também Nietzsche flertava em alguma medida com certas conclusões da fisiognomia.

¹⁰⁸ O autor refere-se ao daguerreótipo, um método de registro fotográfico surgido e popularizado em meados do século XIX. O próprio Schopenhauer deixou-se registrar por meio de daguerreótipos em diversas ocasiões. Vários desses registros podem ser encontrados em WEISSMANN, 1980, p. 92ss.

Pode-se observar essa problemática na teoria schopenhaueriana da hereditariedade. Para o filósofo, o ser humano herda o seu caráter (elemento essencial, sua vontade individual) de seu pai, enquanto sua inteligência (elemento secundário ligado à representação) possui origem materna. Isso significa dizer que, muito embora seu corpo seja a objetividade de sua vontade individual, isto é, de seu caráter próprio, ainda assim, algumas de suas propriedades individuais são obtidas da mãe. A inteligência, vale dizer, é sempre secundária, mas isso não implica em que ela seja inútil ou desimportante para a vida concreta do indivíduo. Pelo contrário, a inteligência é um elemento fundamental para a existência do homem no mundo e mesmo para, por exemplo, a atividade própria do filósofo ou do artista (cf. WWV II/MVR II cap. 43). Também não se pode dizer que a mãe não possui uma influência decisiva na aparência física do indivíduo, tanto quanto ou mais do que o próprio pai¹⁰⁹.

Por ora, bastam essas considerações sobre a relação entre fisionomia e caráter. Como se pode ver, o tema é delicado e complexo. O fato é que não é possível separar em absoluto as duas coisas e Schopenhauer. O lado físico e o lado metafísico sempre fornecem sua contribuição para que um fenômeno qualquer seja possível, sem qualquer exceção ao homem e seu corpo. Como consequência, a fisionomia de um indivíduo é determinada decisivamente, entre outras coisas, pelo caráter inato deste.

O aspecto da ação, sobretudo no tocante à moral, recebe definitivamente maior atenção do filósofo da vontade de vida do que o aspecto da corporificação. O caráter, na condição de essência própria do ser humano, é por excelência o elemento definidor de seu agir. Com relação a esse ponto, a teoria de Schopenhauer nomeia os três modos do caráter já mencionados rapidamente no início do capítulo 1: o caráter inteligível, o caráter empírico e o caráter adquirido. É o momento de retomar mais uma vez e mais detalhadamente essa subdivisão.

O primeiro deles é o *caráter inteligível*. Trata-se dele quando se pensa o caráter como a Ideia própria do homem. Em verdade, ao falarmos de um caráter metafísico e inalterável do indivíduo, é sempre o caráter inteligível o objeto de nossa fala. Ele é a vontade de um homem

¹⁰⁹ A teoria da hereditariedade revela-se assim bastante complexa. A aparência física concreta de um indivíduo pode ser influenciada, ao ver de Schopenhauer, por diversos fatores bastante ocasionais. Ela pode ser influenciada até mesmo pela gravidez anterior de uma mãe. Assim, para o filósofo da vontade de vida, um segundo filho de uma mulher pode parecer-se com o pai do primeiro filho, ainda que este não seja o mesmo progenitor da segunda criança (cf. WWV II/MVR II cap. 43, p. 223). Uma dificuldade é certamente o fato de que, na teoria da hereditariedade, o caráter aparece como uma herança paterna e, com isso, a noção de que cada homem tem um caráter *individual* em sentido estrito é afetada. Entre o pai e os filhos “há efetiva identidade do ser” (ibid., p. 229) e, portanto, é “o mesmo caráter, e também a mesma vontade determinada individualmente, que vive em todos os descendentes de um mesmo tronco, do ancestral remoto até o descendente atual” (ibid., p. 235).

vista aquém do princípio de razão, é o querer íntimo mais profundo de cada ser humano. De acordo com Schopenhauer, a vontade de um certo homem – sendo a essência dele e, portanto, alheia ao tempo, ao espaço e à lei de causalidade – não está sujeita a qualquer modificação. Assim como as Ideias, o caráter inteligível tende a manifestar-se na representação sempre que a ocasião para tal for dada. Este é um processo absolutamente necessário. Sempre que as condições para sua manifestação surgirem, o caráter entrará em cena. Se as condições forem absolutamente as mesmas, a manifestação do caráter inteligível será também absolutamente igual à anterior. Graças então à oportunidade criada por uma série de condições concretas, um indivíduo manifesta consciente ou inconscientemente suas volições mais íntimas, procurando satisfazê-las tanto quanto possível. Mediante essa operação, o caráter inteligível que é em si mesmo alheio à consciência, torna-se consciente e adquire visibilidade na condição de atos concretos no tempo e no espaço. Do mesmo modo como o corpo é a objetividade ou visibilidade da vontade, a execução concreta de atos é a visibilidade do caráter inteligível. A essa execução mesma, Schopenhauer dá o nome de *caráter empírico*:

Este [o corpo], portanto, já tem de ser fenômeno da vontade, e relacionar-se com minha vontade em seu todo, isto é, com meu caráter inteligível, cujo fenômeno no tempo é meu caráter empírico, da mesma forma que a ação isolada do corpo se relaciona com o ato isolado da vontade. (WWV I/MVR I 20, p. 165)

Pode-se dizer que a ação (caráter empírico) é a visibilidade do querer (caráter inteligível). É somente através de sua manifestação que se torna possível conhecer o caráter inteligível. Isso implica em dizer que o homem, a princípio, não sabe aquilo que ele é. Ele não tem condições de conhecer a si mesmo completa, imediata e absolutamente. Somente com a entrada em cena do caráter inteligível na representação como atos de vontade (caráter empírico), o homem pode conhecer a si mesmo, mas ainda assim apenas limitadamente e *a posteriori*. Este é um conhecimento parcial, porque diz respeito ao que o homem quis e como ele agiu em um tempo e um espaço determinados. Embora esse conhecimento tenha de fato a ver com a essência própria do homem, ele é tão somente o conhecimento das *manifestações do caráter* na representação e não do caráter inteligível em si mesmo.

Todo o mundo da representação é, a bem da verdade, um ato de conhecimento, é o aparecimento na consciência de algo que existe metafisicamente fora da consciência. O conhecimento empírico do caráter é a tomada de consciência de nossa ipseidade que existe em si fora do tempo e do espaço. Por meio do fio condutor do corpo e da sua identidade com as ações e volições, o indivíduo encontra a chave para a decifração do mistério que ele mesmo é, daquilo que ele mesmo *quer*. A identidade entre corpo e querer já apresentada no livro 2 de *O*

mundo como vontade e representação não permite ao homem, portanto, apenas conhecer a vontade universal, mas antes conhecer também a sua própria vontade individual, a sua própria essência íntima.

A cada ato concreto de sua própria vontade, ele toma consciência do que ele mesmo é, pois o seu ser e o seu agir não estão absolutamente dissociados, eles são a mesma coisa vista por dois pontos de vista diferentes. Contudo, o conhecimento possível nunca é um conhecimento de um em-si em sua particularidade e plenitude. O conhecimento é sempre limitado nesse aspecto, tendo as propriedades específicas do caráter inteligível de ser deduzidas imperfeitamente das ações do homem (do caráter empírico).

Para Schopenhauer, temos que reconhecer apesar de tudo que é o caráter inteligível o que verdadeiramente dá o sentido das ações. Todo o agir humano é necessário e em conformidade com sua essência própria. Em consequência, a despeito de qualquer liberdade humana aparente, todas as ações do homem, incluindo aí suas escolhas e deliberações mais íntimas, são resultado de seu caráter inteligível, o qual está completamente fora de sua possibilidade de manipulação. Não é possível que o homem transforme a sua essência, não é possível que ele mude o seu querer mais íntimo.

O autor emprega repetidamente duas fórmulas latinas para reforçar essas concepções: *operari sequitur esse* (o agir é consequência da essência, e.g. WWV II/MVR II cap. 47) e *velle non discitur* (o querer não é ensinável, e.g. WWV I/MVR I 66). A despeito também da complexidade do agir humano e as diferenças individuais de ação, nenhum ser humano pode deixar de agir de acordo com sua essência imutável própria. Em tese, sempre que os mesmíssimos motivos fossem reapresentados a um determinado homem, o que precisaria incluir conhecimentos e vivências anteriores dele, ele *teria de agir* exatamente como agiu na primeira ocasião nas quais tais motivos se fizeram presentes.

Isso não significaria que, em virtude de sua necessidade, as ações humanas seriam previsíveis? Teoricamente em condições ideais, sim. Porém, Schopenhauer não investe realmente nesse caminho, pois, na prática, a ação humana é um acontecimento muitíssimo complexo e o saber a ela relacionado é muito imperfeito para que uma previsão real seja possível na prática.

Há neste ponto dois traços fundamentais da teoria schopenhaueriana a ser destacados. Em primeiro lugar, o caráter humano é complexo, composto por impulsos motores diversos e tendências múltiplas. Enquanto, nos graus mais baixos de objetivação da vontade, as Ideias possuem formas mais simples de manifestação, no homem cada ação é o resultado de um conjunto muito grande de elementos e influências simultâneas, algumas facilmente

observáveis, outras praticamente invisíveis.

A força gravitacional, por exemplo, é em si mesma simples e ao manifestar-se mostra-se como que por inteiro (cf. WWV I/MVR I 51, p. 322). Ela é, em suma, mais facilmente previsível. O ser humano, por sua vez, age frente a uma complexa rede de motivos, móveis e estímulos diversos. Mesmo no interior de um ser humano em particular, inclinações diversas podem entrar em conflito em si, mostrando nele mais claramente a autodiscórdia da vontade. Além disso, seu caráter inteligível desdobra-se no tempo e no espaço de diferentes maneiras para dar conta de suas variadas necessidades e anseios. Com efeito, o agir do homem não espelha sempre e diretamente o seu querer em geral tal como a gravidade, mas sim espelha o seu querer por meio de diversas metas específicas e concretas que podem sofrer vários desvios e ter a ver com circunstâncias de segunda ordem¹¹⁰, inclusive suas percepções, carências orgânicas momentâneas, dissimulações conscientes ou inconscientes, características da idade do indivíduo etc.

Em segundo lugar, o ser humano possui uma elevada capacidade de conhecimento, tanto intuitivo quanto abstrato. Esse fato complexifica ainda mais a rede de possibilidades de ação humana, pois mostra que ele não é apenas complexo do ponto de vista da vontade, mas também do ponto de vista da representação. Afora possíveis influências de causas no sentido estrito e excitações, o que está em jogo aqui é a relação tensa entre dois elementos-chaves da teoria schopenhaueriana. São aqueles que geralmente são traduzidos como motivos (*Motive*) e motivações/móveis (*Triebfeder*¹¹¹). Um *Motiv* é um elemento secundário da ação, associado

¹¹⁰ Um exemplo curioso disso é a hipótese schopenhaueriana de que um mesmo desejo pode manifestar-se de diversas formas ao longo da vida: “o profundo desejo por prazer sensual aparecerá na meninice como um carinho pelas guloseimas, na juventude e na idade adulta, como uma tendência à voluptuosidade, e na velhice, uma vez mais como um carinho pelas guloseimas” (WWV II/MVR II cap. 19, p. 339). Outro aspecto interessante aqui diz respeito à necessidade de resistências para que ocorra uma manifestação na representação. A objetivação de uma Ideia só pode acontecer num processo de luta constante: “a manutenção do processo de vida, apesar de possuir uma base metafísica, não tem lugar sem a resistência, e, portanto, sem esforço” (WWV II/MVR II cap. 41, p. 159).

¹¹¹ No contexto da Pesquisa Schopenhauer no Brasil não há um claro consenso no que diz respeito à tradução do termo *Triebfeder* para o português. A palavra em si mesma remete a ideia de uma “mola propulsora”, pois é composta pelos termos “*Trieb*” (propulsão, impulso, pulsão) e “*Feder*” (mola). Sobre as dificuldades de tradução e importância do termo *Trieb* na filosofia e psicologia alemã do período, veja FONSECA, 2012, pp. 19-72. Embora a palavra *Triebfeder* pareça se remeter a um aparato técnico ou coisa semelhante, Schopenhauer a emprega no sentido de um *impulso ou motor interno de ação* no ser humano. De acordo com o filósofo, em uma dada circunstância material, um dado impulso interno humano encontra a ocasião para se externalizar. A circunstância compõe a condição externa da ação, a *Triebfeder* compõe a condição interna da ação. Nas obras de Schopenhauer, o termo aparece exaustiva e repetidamente apenas em *Sobre o fundamento da moral*. Nos demais textos, a palavra aparece apenas em algumas poucas oportunidades, embora termos como *Wille* (vontade), *Trieb* (impulso), *Springfeder* (mola propulsora) e outros desempenhem nesses textos uma função semelhante à *Triebfeder*. Uma análise das ocorrências da palavra nos textos traduzidos de Schopenhauer evidencia a ausência de unanimidade entre os tradutores. Cacciola optou por “motivação” para traduzir “*Triebfeder*” (cf. M/M, p. 120ss e *passim*). Barboza adotou “mola propulsora” (cf. WWV I/MVR I, pp. 28, 37 e P/P Aforismos para a sabedoria de vida IV, pp. 67, 69). Fonseca usou “impulsos motrizes” (cf. WWV II/MVR II cap. 44, p. 242) e também “motivo” (cf. WWV II/MVR II cap. 44, p. 451). Ramos oscilou

ao intelecto e às circunstâncias externas. Ele funciona como uma causa ocasional de uma ação. Um ser humano ao tomar consciência de uma circunstância qualquer age. O conhecimento da circunstância atua sobre ele como um motivo para sua ação. Uma *Triebfeder* é por sua vez uma propriedade do caráter e corresponde ao elemento não racional da ação. Ela brota, por assim dizer, de dentro. Ou seja, as *Triebfedern* do caráter são a fonte mesma da ação, enquanto os *Motive* do intelecto apenas podem fornecer um limitado direcionamento da ação. Essa relação é sempre tensa no interior do homem. Diversos móveis internos podem entrar frequentemente em conflito entre si, assim como podem entrar em contradição com os motivos. Da mesma maneira, os motivos podem entrar em contradição entre si e também com os móveis. Todo esse conflito originador da ação do homem é certamente regido pela necessidade, mas é extremamente complexo para ser facilmente previsível.

O entendimento e a razão trazem consigo uma possibilidade importante. É através deles que o homem pode conhecer a si mesmo, seja a partir do conhecimento intuitivo mais elevado do asceta ou do conhecimento intuitivo e abstrato mais ordinário do homem comum. Deixando de lado por ora o problema do conhecimento e ação ascéticos, interessa agora destacar que o conhecimento de si mesmo por meio da intuição ordinária, da razão e da experimentação de si mesmo permite que o homem forme o que Schopenhauer nomeia de *caráter adquirido*. Cada ato do homem no tempo e no espaço permite que ele reconheça, ainda que limitada e imperfeitamente, sua própria essência mais íntima. Gradativamente ele

entre “motivo” e “móveis” (cf. P/P Pensamentos acerca do intelecto em geral e em todas as suas relações 60, p. 128; P/P Sobre a ética 119, p. 83; P/P Sobre a doutrina da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro pela morte 141, p. 134; e P/P Suplementos à doutrina da nulidade da existência 144, p. 139). Em língua espanhola, Palacios preferiu “*resorte*” (cf. SG/PR 20, p. 87) e Santa Maria variou entre “*móvil*” e também “*resorte*” (E/E, pp. VI, 13 e F/L IV, p. 113). Na tradição de língua inglesa traduz-se o termo por “*incentive*” ou “*motive*” (cf. CARTWRIGHT, 1988, tal como 2005 e URE, 2006). A única ocorrência na obra publicada de Nietzsche (cf. JGB/BM 26, *Triebfedern*) foi vertida por P. C. de Souza por “móveis”. De modo geral, todas essas traduções são adequadas, não sem trazer porém algumas dificuldades. Especificamente no contexto da obra de Schopenhauer, as versões “motivação” e “motivo” são problemáticas. Vale lembrar que Schopenhauer também emprega as palavras “*Motivation*” e “*Motiv*” em sua obra. Embora todos os três termos estejam relacionados entre si, eles possuem significados distintos entre si. A palavra *Motivation* refere-se à lei de motivação descrita, entre outros lugares, no capítulo VII de SG/PR. Ela indica a *forma da lei de causalidade* segundo a qual os animais agem conforme motivos (*Motive*), isto é, agem de uma maneira determinada mediante conhecimentos fornecidos pelo intelecto. Os *Motive*, por sua vez, descrevem as *circunstâncias materiais e cognitivas* que levam a uma determinada ação. A fome pode ser um *Motiv* para a ação de comer, um animal feroz que corre em nossa direção fornece, tão logo o percebamos, um *Motiv* para que fuçamos ou para que o enfrentemos etc. A *Triebfeder* é o *impulso propulsor interno* da vontade ou do caráter individual que propriamente entra em ação diante dos *Motive* dados. Uma ação ocorre partindo do encontro de móveis (*Triebfedern*) com motivos (*Motiven*) segundo a lei de motivação (*Motivation*). A *Motivation* e os *Motive* estão ligados ao princípio de razão suficiente, enquanto as *Triebfedern* são, na verdade, anteriores a este e localizam-se no caráter. Para evitar confusões e manter distinções entre os termos em questão, opto por transpor *Triebfeder* como “móvel”, evitando assim as palavras “motivação” e “motivo”, reservados para *Motivation* e *Motiv* respectivamente. Trata-se tão somente de uma preferência de tradução. Em todo caso, ela justifica-se também porque Schopenhauer associa por duas vezes a *Triebfeder* com a expressão latina “*primum mobile*” (primeiro móvel, primeiro motor; cf. WWV I/MVR I P da 2ª edição e P/P Suplementos à doutrina da nulidade da existência 144).

adquire consciência daquilo que ele verdadeiramente deseja no âmago de seu ser. Nas palavras do filósofo:

Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter [adquirido], e muitas vezes; por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade [*Individualität*]. (WWV I/MVR I 55, p. 393)

A partir disso, o homem pode ordenar as suas deliberações na vida cotidiana a fim de possibilitar a melhor expressão possível de si mesmo. Na medida em que adquire um “caráter” (em sentido popular), ou seja, o saber sobre si mesmo, o homem pode prescrever, por exemplo, máximas de ação para si mesmo e atingir certa constância no agir. Ele passa a saber que, em determinadas circunstâncias, determinados móveis entram em cena, ou seja, determinados desejos são despertados em sua interioridade. Supondo que esse saber seja adequadamente atingido, ele passa a saber também sob quais condições esses desejos são melhor satisfeitos ou como ele pode evitar, da melhor forma possível, o sofrimento extremo frente ao qual todos os homens estão normalmente sujeitos.

Em última análise, ele permanece sem controle sobre o seu próprio ser, seu intelecto não assume de modo algum controle sobre sua vontade, ele também não muda essencialmente o seu querer íntimo (caráter inteligível). Contudo, por meio desse saber sobre si (caráter adquirido), ele pode alterar no tempo o modo como o caráter se expressa (caráter empírico), pois no homem a ação da vontade é justamente mediada pelo conhecimento. Entender melhor a si mesmo é um modo de interferir nos motivos que geralmente são apresentados pelo intelecto à soberana vontade. Com diferentes motivos diante de si, ligados justamente a uma melhor compreensão de si, ela ganha uma ferramenta extremamente útil para assumir o mais adequadamente possível sua decisão de ação. Seu agir muda, embora sua essência permaneça a mesma.

Do ponto de vista moral¹¹², o caráter de cada ser humano é um composto de três

¹¹² Tudo leva a crer que Schopenhauer não procurou definir completamente todos os componentes do caráter. Minha hipótese é que o caráter é, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, um conjunto grande de impulsos. Dentre eles, é possível identificar três móveis que adentram o âmbito da moralidade. Todavia, coabitam também o homem outros móveis de natureza não moral. Quando o intuito de Schopenhauer não é exclusivamente a descrição dos fenômenos morais no homem, ele apresenta também outros impulsos que igualmente caracterizam nossa essência íntima. Tal como o egoísmo, a compaixão e a maldade, elas fazem parte do que é de fato um ser humano e possuem igualmente sua origem no caráter inteligível do homem, mas diferente desses não são necessariamente móveis *morais*. No capítulo 43 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, o filósofo menciona diversas tendências humanas herdadas do pai, ou seja, que estão presentes no caráter inato do ser humano. Não há qualquer organização clara ou desejo de promover uma classificação absoluta. Estão presentes nesse rol o “temperamento, ou tendência à avareza, à paciência, ou à extravagância, à sensualidade, à intemperança, ou aos jogos de azar, à insensibilidade ou à bondade, à honestidade ou à ambiguidade, orgulho ou afabilidade, coragem ou covardia, pacifismo ou

inclinações de ação (*Triebfedern*). Esse composto consiste basicamente em uma determinada proporção de egoísmo, de maldade e de compaixão (cf. M/M 16, p. 137). Para cada caráter individual, haveria uma proporção diferente desses elementos. Em vista disso, a ação concreta de cada ser humano é única. Porque, ainda que os caracteres fossem absolutamente idênticos, as condições concretas – como a herança intelectual materna ou conhecimentos e vivências prévios – não o seriam. E também, mesmo que dois indivíduos pudessem encontrar-se nas mesmíssimas circunstâncias concretas, suas ações seriam diferentes. Pois, os motivos concretos idênticos que se apresentam em uma circunstância qualquer tão somente podem fornecer a ocasião para que os indivíduos manifestem suas essências próprias (a princípio distintas).

Por exemplo, frente à mesma situação um indivíduo “A” poderia agir mais egoisticamente, dado que a inclinação egoísta é mais poderosa em sua essência própria. Já um indivíduo “B” poderia agir mais compassivamente, dado que a inclinação compassiva é mais destacada neste do que no primeiro. Está claro que, nesse caso, trata-se de uma simplificação, pois, para Schopenhauer, uma ação concreta geralmente é o resultado de uma luta entre os diversos impulsos internos e, por isso mesmo, também pode ser o resultado de uma mescla de impulsos. Ou seja, uma ação pode ser parcialmente compassiva e, ao mesmo tempo, parcialmente egoísta no mesmo indivíduo.

Vale a pena retomar mais uma vez a definição entre os móveis morais. O egoísmo é descrito por Schopenhauer pela seguinte máxima em latim: “*neminem iuva, imo omens, si forte conducit, laede*” (“não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se isto te for útil”, M/M 7, p. 72). Ele consiste na tendência a agir em conformidade com aquilo que o indivíduo acredita que conduzirá ao seu próprio bem-estar. Diante de uma ação puramente egoísta, as consequências para um outro indivíduo, para uma vontade individual alheia, não são colocadas em questão. O que está em jogo é exclusivamente a afirmação da individualidade própria no interior do *principio individuationis*. Ao afirmar sua individualidade, o que se afirma é antes de tudo a visão que cada um porta de si mesmo como um ser material, ou seja, no tempo e no espaço em busca de condições de sobrevivência e também de bem-estar.

A maldade é um móvel que visa, antes de tudo, ao mal-estar de um outro. Sua máxima

belicosidade, atitude conciliadora ou ressentimento, e assim por diante”. No mesmo capítulo ele também menciona a “tendência especial para contar mentiras”, “tendência ao suicídio”, também uma “disposição de sentimento” que pode fortalecer uma tendência à loucura herdada da mãe (cf. WWV II/MVR II cap. 43, p. 222, 226 e 231). A atenção maior dedicada por Schopenhauer aos móveis morais parece repousar no fato de que sempre há ao menos um deles presente em todas as ações humanas. Isso é o que afirma a seguinte passagem: “Toda ação humana tem de ser reconduzida a um desses [os móveis morais]” (M/M, 16, p. 138, tradução modificada). Contudo, isso não implica em que os móveis morais sejam os únicos móveis existentes no interior do homem.

reza: “[*neminem iuva,*] *imo omnes, quantum potes, laede!*” (“não ajude a ninguém, mas prejudica a todos quanto possas!”, *ibid.*). Para que a maldade entre em cena, assim como acontece com o egoísmo, o indivíduo deve enxergar a si mesmo e ao outro como indivíduos fundamentalmente distintos. Esta é uma pré-condição necessária para que alguém aja maldosamente. No entanto, é indispensável notar que, em última análise, o indivíduo *não toma* a si mesmo em consideração ao agir puramente por maldade, senão apenas de forma secundária. Isso significa que, com a intenção de provocar o mal-estar alheio, um indivíduo pode causar também um grande mal-estar para si mesmo, contrariando a tendência mais comum ao egoísmo.

A compaixão é, por sua vez, a ação segundo a seguinte máxima: “[*neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*” (“não prejudiques ninguém, mas ajuda a todos quanto possas”, *ibid.*). Quando a manifestação da compaixão apresenta-se de forma completamente pura, o indivíduo coloca a sua própria existência material em segundo plano, em favor do bem-estar alheio. Neste momento, um indivíduo pode eventualmente criar condições que tragam para si mesmo um estado de bem-estar mais elevado, mas suas ações também podem lhe trazer um grande mal-estar. O resultado da ação, em especial o resultado para si mesmo, não é de fato o mais importante. O que está em jogo sempre é a expectativa de se fazer o bem ao próximo através de sua ação.

Dessa forma, o agir do homem é via de regra uma afirmação de seu caráter, um desdobramento e manifestação deste na representação. O hábito não influencia em nada a verdadeira fonte da ação humana. Um móvel não se torna mais forte ou menos forte no caráter inteligível mediante a sua afirmação repetida. Cada tendência de ação está permanentemente fixada em cada indivíduo. Afirmer o egoísmo, por exemplo, equivale a manifestá-lo, torná-lo visível na representação. Toda a afirmação é portanto, apenas o ganho de visibilidade de nossa essência em si, não a sua transformação. Cada afirmação de si desdobra uma face de nosso ser em si, ou seja, revela-nos parcialmente, ao afirmar determinado elemento de nosso caráter inteligível (e.g. a compaixão), ou demais elementos persistem em nossa essência íntima (e.g. a maldade e o egoísmo).

O hábito, a experiência e a reflexão podem, em contrapartida, influenciar elementos secundários de nossa ação e permitir o desenvolvimento de um novo comportamento, vale dizer, uma nova forma pela qual o caráter imutável entra em cena na representação mediado pelo conhecimento. Esse é o caso, por exemplo, do louvável “amor à solidão” que pode se desenvolver no homem como uma “segunda natureza”, em especial com o avançar da idade (cf. P/P Aforismos para a sabedoria de vida V, pp. 170 e 176).

O caráter dá o sentido e o impulso-motor da ação. As circunstâncias – incluindo essencialmente o conhecimento – fornecem a condição para que o caráter atue. Schopenhauer destaca principalmente as condições ligadas ao lado intelectual do indivíduo. Suas opiniões, sua visão de mundo, suas ideias e conhecimentos fazem alguma diferença em sua ação e influenciam, criando oportunidades (motivos) para que ele atue mais em conformidade com um certo móvel em detrimento de outros. Todos esses elementos – egoísmo, compaixão e maldade – estão dentro de cada um de nós. Sempre que for dada a oportunidade, eles manifestam-se.

A estrutura do mundo como representação é, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, uma estrutura da necessidade. A lei de causalidade não comporta quaisquer exceções. Tudo é necessário, inclusive as ações do homem, que advêm necessariamente do encontro entre o caráter próprio portador das inclinações motoras do homem e das circunstâncias exteriores que dão a ocasião da manifestação daquelas inclinações. Por isso, Schopenhauer insiste em que não existe na representação o *liberum arbitrum indifferentiae*, ou seja, o livre-arbítrio de escolha na ação (e.g. WWV I/MVR I 70). Não apenas a ação visível e exterior do homem é necessária como tal, mas também todos os “movimentos internos”, ou seja, as deliberações racionais ou intuitivas, a hesitação, a dúvida etc. Todo o acontecimento que advém da afirmação da vontade, ou seja, da manifestação das três principais inclinações do caráter humano, não é uma ação plenamente livre (ou seja, ação não constrangida pela necessidade). Para Schopenhauer, a admissão da doutrina do caráter é contrária à hipótese da liberdade na representação (cf. F/L V, p. 94).

Toda a liberdade no sentido pleno é para Schopenhauer uma liberdade inteligível, ou seja, pertence à esfera da coisa em si e não do fenômeno (cf. F/L V, pp. 131-138). De acordo com esse pensamento, o filósofo enfatiza que tão somente a vontade metafísica é verdadeiramente livre de qualquer jugo da necessidade. Somente ela é livre, pois aquilo que ela é resulta de um ato completamente arbitrário de seu querer. A vontade é exatamente o que é, porque assim é o seu querer. Não haveria qualquer impedimento para que ela fosse diferente, mas como um ato de todo livre da vontade, embora inconsciente, ela optou por ser aquilo que ela de fato é. Isso não significa, porém, que ela possa transformar sua essência, pois desse ato livre da vontade resulta o seu ser fora do tempo e do espaço e, portanto, fora de toda a possibilidade de transformação. A vontade metafísica é o que é porque quis sê-lo. Não pode, no entanto, agora tornar-se diferente de si mesma, independentemente do que sua tomada de consciência na representação possa revelar-lhe.

O mesmo drama universal da liberdade da vontade passa-se no interior de cada

homem. A consciência lhe permite descobrir o que ele é essencialmente, perceber que sua vontade determina suas ações, que ele age como ele mesmo intimamente quer. Mas ao mesmo tempo, ele descobre que não pode, por mais que deseje, querer diferente do que ele de fato quer¹¹³, não pode transformar verdadeiramente o seu querer mais íntimo, sua essência mais íntima.

Em razão da posição metafísica da vontade do indivíduo, ele se descobre um estranho prisioneiro de sua própria vontade, de si mesmo. Dado que cada um de nós é vontade, nós somos, tal como a vontade universal, livres para ser aquilo que somos, mas não podemos mais escolher o que somos. Dado que somos em última análise metafisicamente livres, quando da criação de nosso caráter fora do tempo e do espaço, somos responsáveis por todas as desventuras que sucedem a nossa pessoa no tempo e no espaço, sem que com isso possamos transformar a raiz de tais infelicidades.

Schopenhauer fala-nos ainda de um quarto móvel, que deve ser posto ao lado da compaixão, da maldade e do egoísmo e o qual é mais pormenorizadamente investigado no próximo capítulo. Essa menção ocorre apenas em uma curta nota de rodapé em WWV II/MVR II cap. 48 (p. 451). Trata-se de um móvel ascético, em consequência do qual a ação do indivíduo visa ao próprio mal-estar. Por ora, basta dizer que esse móvel não é exatamente proveniente do caráter do indivíduo. Por isso, embora complementa o quadro de móveis do agir humano, corre por assim dizer em paralelo com os três demais. O agir ascético não é um resultado da manifestação/afirmação do caráter, mas ao contrário de sua supressão/negação. Justamente por não ser uma ação proveniente de uma manifestação do caráter metafísico do homem, o móvel ascético é verdadeiramente livre. O único ato livre que pode ser testemunhado na representação.

¹¹³ Existe, de fato, uma certa cissão entre querer e desejar em Schopenhauer. O querer condiz ao ato da vontade, a sua decisão. Os diversos desejos e pensamentos que podem ocorrer a um homem correspondem meramente às deliberações do intelecto a serviço da vontade. Encontramos essa classificação, por exemplo, em *Sobre a liberdade da vontade humana*: “o assunto da autoconsciência é unicamente o ato da vontade [Willensakt], juntamente de seu absoluto domínio sobre os membros do corpo, o qual é pensado com o 'o que eu quero'. Também é primeiramente o uso desse domínio, i.e. a ação [*That*] que figura como ato da vontade mesmo para a autoconsciência. Pois enquanto ele está em formação, chama-se *desejo* [*Wunsch*], quando está pronto, *resolução* [*Entschluß*]; mas, só a ação prova à autoconsciência mesma que ele é uma resolução: pois até chegar a isso, ele é alterável” (F/L II, p. 56). E, em *O mundo como vontade e representação*: “numa mente sadia, somente atos pesam na consciência moral, não desejos nem pensamentos. Pois apenas os nossos atos são o espelho de nossa vontade” (WWV I/MVR I 55, p. 388). Por essa razão, é possível que um homem deseje ser diferente do que é (de sua vontade mesma), no entanto, seu querer (a própria vontade) permanece sempre igual. Em outras palavras, seu querer íntimo pode contrariar seu desejo consciente.

3.3 Reformulação da doutrina da identidade própria em Nietzsche

Se agora voltarmos a discussão para o âmbito da filosofia nietzschiana, perceberemos que há diversos atritos entre ela e a doutrina schopenhaueriana do caráter. Nietzsche rejeita, como já foi discutido, nitidamente a noção de que há algo de imutável no homem. De acordo com a doutrina da vontade de poder, nenhuma origem supraterrênea deve ser inferida para elucidar o ser do homem no mundo e suas ações. Não há, portanto, espaço em sua filosofia para um caráter inteligível no *sentido estrito*. Além disso, como visto na seção 1.1, de acordo com o próprio pensador, esse tipo de raciocínio já era desenvolvido no mínimo desde a elaboração da *Terceira extemporânea*.

Por outro lado, da rejeição da inalterabilidade de nosso ser íntimo não se deve concluir, porém, que o ser humano não possuiria algo *análogo* ao caráter inteligível. Na verdade, Nietzsche faz de fato referências razoavelmente constantes a uma natureza íntima do ser humano, como se argumentará com mais detalhes na sequência da presente seção. A hipótese deste estudo é que essa natureza íntima do homem desempenha uma função *semelhante ou equivalente* àquela do caráter individual em Schopenhauer. Ela detém a força mais significativa e determinante para conduzir o homem, no que diz respeito a sua configuração fisiológica e também às suas ações e pensamentos.

Isso significa que também nesse tema encontramos uma relação conflituosa de Nietzsche frente a Schopenhauer. Não se trata novamente de uma adoção ou rejeição de teses ou hipóteses de seu predecessor, mas antes de constantes aproximações, distanciamentos e confrontações abertas ou implícitas.

Especificamente quanto à doutrina do caráter, pode-se perceber que o combate de Nietzsche é antes contra a noção de imutabilidade do que contra a noção de uma natureza íntima do indivíduo em geral. A questão é o que podemos modificar em nós mesmos e, em especial, constatar que há algo que pode ser alterado em nosso universo íntimo. A seguinte passagem lida precisamente com esse problema:

O que somos livres para fazer. – Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os gérmenes da ira, da paixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *crêem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este

preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter? (M/A 560)

Nesse aforismo de *Aurora*¹¹⁴, encontramos Nietzsche a refletir sobre o tema da liberdade e da necessidade do ser humano. Nesse caso específico é bastante claro no texto, inclusive pelos grifos do próprio autor, que sua crítica recai especificamente sobre a noção de caráter *imutável*. Ou seja, o pensador combate a crença na imutabilidade do homem em favor da aceitação de sua possibilidade de transformação. Além disso, ele também indica qual seria um caminho possível para essa transformação e o lugar de atuação possível do homem sobre si mesmo. O homem pode atuar sobre os seus impulsos “como um jardineiro”. Essa possibilidade contraria a hipótese de que os homens são “fatos inteiramente consumados”. No aforismo, a rejeição da doutrina do caráter é, na verdade, a rejeição de um aspecto particular dela, i.e. da imutabilidade atribuída ao caráter inteligível. Essa reflexão em *Aurora* deixa, portanto, em aberto a possibilidade de que o homem seja apenas um fato *parcialmente* “consumado”.

É nesse sentido que se engaja a presente interpretação. Será necessário levantar ainda mais elementos para sustentar essa hipótese, não obstante, defende-se aqui que, ao lado do que um homem pode modificar em si mesmo, existe algo que não é passível de modificação *pelo homem no decorrer de sua vida individual* (um caráter ou si-mesmo¹¹⁵). Caso esse ponto de vista esteja correto, pode-se afirmar que, de acordo com o pensamento nietzschiano, o homem possui um caráter, ou mais especificamente, um caráter *mutável*. A transformação de alguns níveis de si-mesmo, no entanto, seria uma tarefa grande demais para um indivíduo realizar no curto tempo de sua vida. Ou seja, Nietzsche executa um duplo movimento: por um lado, admite que tudo no homem é passível de modificação; por outro lado, assume que algumas características do indivíduo são tão profundamente enraizadas que, na prática, ele não tem condições de modificá-las significativamente.

Esse caráter em Nietzsche, assim como em Schopenhauer, está ligado mais profundamente ao regime de impulsos do homem do que ao seu regime de pensamentos e de

¹¹⁴ Segundo a edição histórico-crítica de Colli e Montinari, o aforismo de fato alude a Schopenhauer e conteria ainda o seguinte comentário em uma versão preliminar: “Em geral, os homens não sabem nem o que cresce neles, nem quão rapidamente cresce um todo, nem através do que – eles acreditam que têm a ver com fatos acabados, com fatos totalmente desenvolvidos, e não acreditam que se poderia matar também tais fatos” (KSA 14, p. 228).

¹¹⁵ A terminologia de Nietzsche é aqui, como em outros momentos, cambiante. Dependendo dos contextos e de seus objetivos pontuais, ele evita determinados termos em favor de outros e vice-versa. São atribuídas, por exemplo, diversas outras palavras ao que foi designado na passagem acima como caráter: *Wesen* (natureza, ser, essência), *Natur* (natureza) e *Selbst* (si-mesmo, si-próprio, ser-próprio), *Seele* (alma) etc. São todos termos também presentes nas tradições metafísicas. Inclusive, Schopenhauer os emprega com certa frequência para designar uma essência imutável do homem. Talvez seja em virtude disso, que Nietzsche explore-os tão repetidamente, mas sem fixar-se absolutamente em nenhum dos termos.

atos da consciência¹¹⁶. Isso deve ser pensado por três pontos de vista. O primeiro nos indica, na esteira do pensamento schopenhaueriano, que nossas ações são em maior medida uma consequência de nossos *impulsos mais íntimos* do que de nossa consciência ou de nosso intelecto. Agimos de um ou de outro modo porque uma espécie de força motriz interior nos impele em uma ou em outra direção. O segundo ponto de vista indica que, para Nietzsche, as transformações do caráter e do indivíduo são fundamentalmente transformações dos impulsos. O terceiro estabelece que não é a consciência ou a racionalidade humana o que promove a transformação do caráter e do indivíduo, senão que os próprios impulsos regulam a si mesmos. A consciência e a razão podem atuar meramente como ferramentas auxiliares nesse processo, mas não como o motor e ponto de partida das próprias alterações.

Não há porém uma diferença *essencial* entre os impulsos mais superficiais de um indivíduo (aqueles que ele pode modificar) e os mais profundos (os que ele não consegue modificar). Trata-se na verdade de um problema de alcance: apenas em um período de tempo significativamente longo seria possível promover mudanças significativamente mais profundas no caráter de um indivíduo. Esse lapso de tempo precisaria ser, contudo, maior do que o de uma vida humana, para que o caráter seja perfeitamente alterável. Por essa razão, pode-se legitimamente falar em Nietzsche de uma mutabilidade do caráter, ao mesmo tempo em que se defende que o homem não pode mudar algo de seu si-mesmo mais profundo. O filósofo externa esse ponto de vista, por exemplo, no seguinte aforismo:

O caráter imutável [Der unveränderliche Charakter]. – Que o caráter seja imutável não é verdade no sentido estrito. Esta frase estimada significa apenas que, durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos. Mas, se imaginássemos um homem de oitenta mil anos, nele teríamos um caráter absolutamente mutável: de modo que dele se desenvolveria um grande número de indivíduos diversos, um após o outro. A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características [*Eigenschaften*] do homem. (MAI/HHI 41)

Há, portanto, uma aproximação conflitiva entre as doutrinas de identidade pessoal de Schopenhauer e de Nietzsche. Nesse contexto, o primeiro palco em disputa é a tese de que o caráter individual é inato e eternamente igual a si mesmo, pois seria metafísico.

Diante desse cenário, emerge em determinadas ocasiões na obra de Nietzsche uma oposição semântica interessante e importante, cuja ligação com algumas reflexões sobre a essência íntima do homem é bastante significativa. Ela é especialmente perceptível no bem conhecido discurso de Zarathustra “Dos desprezadores do corpo”. Trata-se do antagonismo entre o eu (*Ich*) e o si-mesmo (*Selbst*). O eu liga-se essencialmente à consciência, ou seja, à

¹¹⁶ Cf. também DECHER, 1984, pp. 80-89.

ideia de um “espírito” ou “intelecto” do homem, enquanto o si-mesmo corresponde diretamente à instância volitiva do homem, ao seu corpo (*Leib*).

Através do discurso de Zaratustra, Nietzsche denuncia o aspecto errôneo da supervalorização do eu em detrimento do si-mesmo, ou seja, do espírito e da razão em detrimento do corpo. A julgar pela dinâmica e personagens do discurso, a frase “eu sou corpo e alma¹¹⁷” (*Za/ZA Dos desprezadores do corpo*) é para Nietzsche uma fala infantil e não descreve corretamente o ser humano. Segundo o seu modo de ver, há no homem verdadeiramente um primado do seu lado volitivo frente ao consciente, isto é, do corpo frente ao espírito. Por isso mesmo, “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.'” (*ibid.*). Ao reduzir o lado intelectual do homem à condição de apêndice ou órgão do corpo, Nietzsche evita recair na crença em conceitos metafísicos, pois um não é mais *substancialmente* diferente do outro.

Na sequência do texto, Nietzsche emprega ainda dois termos para designar o corpo: “grande razão” (*große Vernunft*) e “si-mesmo” (*Selbst*); e também outros dois termos para designar o espírito: “pequena razão” (*kleine Vernunft*) e “eu” (*Ich*). A relação entre essas duas instâncias do indivíduo é clara. O eu é sempre um resultado e uma ferramenta do si-mesmo. O corpo é sempre aquilo que cria o espírito para seu próprio proveito. A grande razão é sempre aquilo que dá sentido à pequena razão e aos produtos desta. A passagem a seguir ilustra muito bem a submissão da alma ao corpo:

O teu si-mesmo ri-se do teu eu e de seus pulos orgulhosos. “Que são, para mim, esses pulos e voos do pensamento?”, diz a si mesmo. “Uma via indireta [*Umweg*] em direção aos meus propósitos. Sou a coleira-guia [*Gängelband*] do eu e o insuflador [*Einbläser*] dos seus conceitos.” (*Za/ZA Dos desprezadores do corpo*, tradução modificada).

É interessante notar que toda a construção poética do texto segue no sentido de fortalecer a perspectiva de que o eu é apenas secundário e, mais ainda, que ele é controlado por algo outro. Por exemplo, a questão acerca do estatuto da atividade do intelecto não é posta pelo próprio pensamento. É o si-mesmo que levanta essa questão. Esta é uma pergunta que

¹¹⁷ “Alma” é uma tradução para “*Seele*” e “espírito” para “*Geist*”. Em algumas ocasiões, os termos alma e espírito não são sinônimos em Nietzsche. No texto em questão, é possível perceber que Nietzsche usa o termo alma apenas duas vezes no início do discurso e, mesmo assim, não põe os termos na boca de Zaratustra, mas sim na de outros personagens (a criança e o homem já desperto). A noção de alma é substituída no restante do discurso por espírito. Tomando por base o texto de M/A 481, onde os termos aparecem claramente com significados diferentes entre si, pode-se dizer que Nietzsche prefere destinar o termo alma (*Seele*) para designar o si-mesmo do homem, enquanto o espírito (*Geist*) condiz a seu lado intelectual. De volta ao discurso de Zaratustra, é plausível supor que, na boca da criança, a palavra alma compreende ainda o sentido religioso e metafísico. Na boca do homem já desperto, a palavra apenas responde à criança e, portanto, não porta ainda claramente a distinção entre *Seele* e *Geist*. Quanto ao antagonismo semântico eu e si-mesmo (*Ich und Selbst*), podemos encontrar também em Schopenhauer passagens que exploram em sentido semelhante a mesma terminologia (cf. WWV II/MVR II cap. 19, p. 359).

reflete a importância do próprio si-mesmo, é uma pergunta dirigida *do* si-mesmo *ao* si-mesmo. O eu pode, nesse contexto, meramente auxiliar o si-mesmo na busca de uma resposta.

A resposta soa quase como um texto de Schopenhauer: o eu é uma “via indireta” para a realização dos propósitos do si-mesmo¹¹⁸. Isso não implica em dizer, é claro, que não há importância e utilidade na existência de um “eu”, mas sobretudo que toda a utilidade do intelecto reside em sua submissão aos propósitos que lhe são alheios. Toda a significação da vida humana gira notadamente em torno da “grande razão”. Mesmo nas ações de desprezo ao corpo e à vida é o si mesmo aquele que conduz o eu a buscar caminhos para realização de seus propósitos.

A frase final da passagem citada é também rica de significação. O si-mesmo é a coleira-guia (*Gängelband*¹¹⁹) do eu. Ou seja, ainda que o eu, assim como uma criança em um *Gängelband*, desfrute de uma pequena liberdade de movimento, ele não pode de fato ir além dos limites bastante curtos impostos pelo si-mesmo e terá de segui-lo aonde ele for. Do mesmo modo, o si-mesmo revela-se como o insuflador (*Einbläser*) dos conceitos pertencentes ao eu. Assim como alguém que infla um balão de ar ao soprar (*blasen*) dentro dele, a grande razão preenche de significado os conceitos da pequena razão, ela inspira o eu a atuar de um ou de outro modo. Sem o conteúdo doado pelos impulsos do corpo, os conceitos e os pensamentos conscientes são absolutamente vazios.

O corpo como grande razão cumpre para Nietzsche a função atribuída à vontade em Schopenhauer, ou seja, figura no indivíduo como o seu fundo volitivo próprio. O primado dessa instância volitiva é claro. Sem a grande razão, nenhum movimento da pequena razão é possível ou dotado de sentido. Qualquer transformação efetiva do ser humano deve ser,

¹¹⁸ Schopenhauer escreve, por exemplo: “Fundamentalmente, é a vontade quem fala sempre que o 'eu' ocorre em um juízo. Assim, ela é o verdadeiro e último ponto de unidade da consciência e o nexo de todos os seus atos e funções. Ela não pertence ao intelecto, mas, pelo contrário, ela é que é unicamente a raiz do intelecto, sua origem e senhora” (WWV II/MVR II cap. 15, p. 223).

¹¹⁹ O termo *Gängelband* é digno de nota. Muito embora reconheça que é uma versão imperfeita, preferi traduzi-lo como “coleira-guia” ao invés de “andadeiras” como faz Mário da Silva. Um *Gängelband* era uma espécie de colete reforçado, o qual era amarrado em crianças pequenas, normalmente dotado de dois fortes cordões ou fitas razoavelmente curtos. Em certo sentido, o aparato lembra uma guia de cachorros. Quando a criança estava aprendendo a andar, um adulto segurava os cordões, conduzindo seus passos canhestros, impedindo suas quedas e limitando seu espaço de ação. A palavra deriva do verbo *gänglich* que foi usado no passado para designar a ação de “ensinar alguém a andar”. Embora “andadeiras” também sejam usadas por crianças pequenas para aprender a andar (e também por idosos com dificuldades de movimentação), elas são em nosso tempo antes um aparelho que é *conduzido* por quem o usa, um *apoio* ao condutor. Com o *Gängelband* ocorre justamente o inverso: a criança é conduzida, é guiada pelo adulto através das fitas. Tudo se passa de modo análogo a uma marionete, com exceção do fato de que a criança dispõe no *Gängelband* de uma pequena liberdade de movimentação autônoma que não existe no caso de um títere. Embora o aparato seja antiquado, ainda é possível usar a expressão *am Gängelband führen* e o verbo *gänglich* no sentido de tutelar ou manipular alguém, influenciando significativamente as suas ações e seus movimentos (sejam “físicos” ou “espirituais”; cf. DUDEN, 1963, Band 10, p. 265 e GRIMM, GRIMM, 1854-1961). A alma não se movimenta, portanto, livremente de acordo com seus próprios impulsos, apoiando-se sobre as andadeiras do corpo, senão que ela é conduzida e influenciada fortemente pela guia da grande razão do corpo.

portanto, uma transformação da grande razão e não da pequena razão. Caso uma transformação da grande razão ocorra, a pequena razão a seguirá inexoravelmente. O contrário, todavia, não é verdadeiro: a pequena razão não possui forças no homem para modificar qualquer aspecto da grande razão.

Um rápido excursão é necessário aqui. Precisamente nesse ponto a reflexão se liga às aquelas considerações perseguidas no capítulo anterior, através das quais Nietzsche pretende distanciar-se criticamente de Schopenhauer e, simultaneamente, apresentar o conceito de vontade de poder em *Além de bem e mal*. Embora rejeite o conceito de “eu” em outros textos já analisados (cf. seção 2.4), Nietzsche fala no discurso de Zarathustra ainda de um “eu”. Entretanto, não se trata aqui de uma contradição. Trata-se, a meu ver, de uma reinterpretação do eu no texto de *Assim falou Zarathustra* que, inclusive, se harmoniza com a refutação do “eu-substância” analisado no capítulo anterior.

O eu-substância configura-se como um conceito metafísico e origina-se da crença na gramática e a subsequente distinção entre um agente e sua ação. Para Nietzsche, tal entidade agente não existe. Não há, a seu ver, um eu unitário que possa ser entendido como substrato do mundo. Entretanto, há no vir-a-ser – ou ainda mais especificamente no corpo – algo de múltiplo e não metafísico que pode ser positivamente chamado de “eu”. Este não é uma estrutura fixa e imutável ou uma identidade do homem compreendida em seu aspecto consciente e racional. Ele não é qualquer coisa alheia ao próprio tempo e à transformação. Pelo contrário, o eu no corpo é da mesma ordem de realidade e constituição do corpo mesmo. Ele é, no discurso de Zarathustra, algo que surgiu nessa forma pelo processo de fluidez do mundo. A grande razão do corpo é o que, por assim dizer, fabrica o eu do corpo. Ou seja, na medida em que o corpo necessitou tornar-se consciente em alguma medida de si, de seus atos e volições, ele forjou a consciência e a razão (o eu) na medida de suas necessidades e forças.

Esse eu forjado é portanto uma multiplicidade de impulsos, tal como o restante do corpo. Essa multiplicidade não é a condição para que exista uma ação, mas, pelo contrário, ela é em si mesma um atuar de forças. O conceito “eu” do discurso de Zarathustra não separa a causa do efeito, o agente da ação, o ser do vir-a-ser etc. Ele é já uma reinterpretação do eu e situa-se, por assim dizer, em um plano imanente e pré-metafísico. Logo, ele pretende isentar-se da crítica nietzschiana à causalidade e à subjetividade, aproximadamente como o conceito de vontade de poder evita a crítica ao conceito popular de vontade. Ele está habilitado em sua interpretação como um resultado e como um jogo de impulsos e não como a causa metafísica de alguma ação qualquer.

O eu do mencionado discurso é antes um aprofundamento da crítica à subjetividade do que uma contradição a ela. Ele está em consonância com as exposições de Nietzsche que tomam a consciência como um órgão tardiamente desenvolvido no homem e ainda muitíssimo imperfeito (cf. FW/GC 354, JGB/BM 268 e GM/GM II 16)¹²⁰. Como uma criança que aprende a andar, a pequena razão não possui verdadeira autonomia de movimento, dependendo constantemente do auxílio fundamental das forças motoras mais vigorosas da grande razão.

Considerando agora mais uma vez a aproximação conflitiva das doutrinas da identidade pessoal, pode-se perceber que tal como Schopenhauer, Nietzsche subverte o primado da razão no homem. Para ambos, os impulsos do corpo são mais decisivos para o homem do que suas faculdades espirituais. No entanto, é sem dúvida preciso observar também que existem várias diferenças fundamentais entre as duas doutrinas.

Diferente de seu predecessor, a constatação de que o âmbito volitivo é mais determinante não parte de um raciocínio que estabeleça essências. Schopenhauer trata a vontade não apenas como algo que no homem tem primazia sobre a inteligência, mas também como a própria *essência* imutável do homem. Em Nietzsche, por sua vez, a supremacia do si-mesmo sobre o eu baseia-se em uma visão sutilmente diferente. O si-mesmo não é a essência do corpo em sentido estrito. Ele é o que domina o corpo a partir do próprio corpo. A pequena razão não é simplesmente menos determinante e poderosa do que a grande razão, ela *surgiu* assim, ela *foi desenvolvida* pela grande razão como seu instrumento, sendo ainda muito inadequada e imperfeita frente a sua geradora e gestora.

Para Nietzsche, tanto a grande quanto a pequena razão são compostas pelo mesmo gênero de impulsos, pela mesma vontade de poder. O eu não é um fenômeno do si-mesmo, ele é, isto sim, um conjunto de impulsos em luta com e contra o si-mesmo, mas que, por sua condição débil, depende do si-mesmo e é por ele dominado. Nietzsche defende, por sua vez, que a pequena razão *surge* como um “órgão” do corpo *a partir do mesmo material* que

¹²⁰ Pode-se desdobrar daí que o futuro da consciência, assim como o futuro do homem mesmo, não está definido. Não somos capazes de anunciar de antemão o que pode ser o futuro longínquo do intelecto. É possível que esse conjunto estrutural de impulsos que chamamos de consciência adquira no futuro outras funções e forças, a ponto de tornar-se de fato o centro gravitacional do homem, que seu espírito realmente torne-se seu caráter (impulso dominante). Contudo, Nietzsche não aposta neste caminho, ou ao menos não investe suas forças para torná-lo possível. Aparentemente, ele considera que esse futuro possível não é uma solução viável para os problemas do indivíduo e da cultura que ele se propõe a responder. A julgar pelo caso típico de Sócrates analisado no segundo capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, investir em um desenvolvimento da consciência corresponderia, em nossa época, ao desprezo do corpo e denunciaria o enfraquecimento de nossas forças mais saudáveis, dos instintos do corpo. Em última análise, não se trata de valorizar os instintos do corpo porque eles são ontológica e eternamente superiores aos da consciência, mas porque eles são agora incomparavelmente mais fortes e dominantes. Seu adocimento e enfraquecimento comprometem o futuro do homem.

compõe o corpo, sem estabelecer com isso um plano de fundo metafísico.

O discurso “Dos desprezadores do corpo” é dúbio em relação a uma característica importante do si-mesmo. Quando Nietzsche o apresenta no discurso, ele é descrito tanto como algo no corpo e como o corpo como um todo. Por exemplo, a primeira aparição no texto define os sentidos e o espírito como “instrumentos e brinquedos do si-mesmo, cuja posição é “atrás [*hinter*] deles” e pouco mais adiante declara que o si-mesmo “mora no teu corpo, é o teu corpo” (*Za/ZA Dos desprezadores do corpo*, p. 60). Não está claro nesse texto se o si-mesmo é afinal o corpo inteiro ou algo no corpo; em outras palavras, se ele corresponde ao conjunto total do corpo ou se ele corresponde a algo que não se diferencia em geral do corpo, mas que não é o corpo *inteiro*. Sigo aqui a segunda hipótese interpretativa.

Sem dúvida, o discurso de Zarathustra aparenta equiparar em um primeiro momento o si-mesmo à totalidade do corpo e, portanto, dos impulsos e instintos do homem. Mas, a hipótese contrária também é plausível. O texto publicado permite certamente essa interpretação ao referir-se a uma “moradia” no corpo e um lado “atrás” dos sentidos e do espírito¹²¹. Há, além disso, em outras partes da obra expressões que fortalecem essa interpretação. Por exemplo, no discurso “Do imaculado conhecimento” – o qual, ao que tudo indica, polemiza com a teoria do puro sujeito do conhecimento na estética de Schopenhauer – o antagonismo *si-mesmo e espírito* dá lugar ao antagonismo *vísceras e espírito* (*Eingeweide, Geist*). Tanto em alemão quanto em português o termo *víscera* descreve algo no corpo, mas não o corpo como um todo e, via de regra, descreve mais especificamente os órgãos das cavidades do tórax e abdômen. Novamente, não estamos diante de um argumento definitivo, porém ele mostra que é plausível pensar o si-mesmo como algo indeterminado e misterioso no corpo, mas não idêntico ao conjunto inteiro do corpo.

Caso o corpo fosse, em cada um de seus mínimos detalhes, todo e completamente a natureza íntima do homem, uma divisão tão forte como a apresentada entre a pequena e a grande razão não pareceria necessária, ao menos não da forma como é apresentada de fato. A pequena razão, como algo no corpo, seria também uma parte da grande razão, ao invés de ser algo subordinado e dominado pela grande razão. Se, em contrapartida, o si-mesmo equivaler aquilo que é “o mais forte” em nós, seguindo assim a descrição das vísceras em “Do

¹²¹ Entre as anotações envolvidas na preparação da primeira parte de *Assim falou Zarathustra* encontra-se a seguinte, intimamente relacionada com o discurso “Dos desprezadores do corpo”: “Atrás de seus pensamentos e sentimentos está o seu corpo e seu si-mesmo no corpo [*dein Leib und dein Selbst im Leibe*]: a *terra incognita*. Para que você tem *esses* pensamentos e *esses* sentimentos? Seu si-mesmo no corpo *quer* algo com isso” (NF/FP 5[31] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883). Não está claro aqui também qual hipótese de interpretação deve ser a verdadeira, ainda assim, o emprego da expressão “seu corpo e seu si-mesmo *no corpo*” mostra que Nietzsche ao menos considerou os dois como coisas separadas durante a escrita do texto.

imaculado conhecimento”, deve-se considerar que o próprio corpo total é o resultado de processos conduzidos pelo si-mesmo, ou seja, por algo que domina e fornece um sentido para o corpo como um todo. Precisamente essa última alternativa parece harmonizar-se melhor com a ideia do corpo como “um rebanho e um pastor” (Za/ZA Dos desprezadores do corpo).

Voltando ao que se refere ao domínio e primazia do volitivo frente ao intelecto, há outra diferença importante entre os filósofos. Como já debatido (cf. seção 1.3), ambos enxergam claramente fortes influências da vontade nas expressões do intelecto. Não obstante, em Schopenhauer encontramos posições que defendem a possibilidade do intelecto atuar autonomamente em certas circunstâncias. São casos como esse: as defesas de conhecimentos desinteressados, como por exemplo a contemplação estética do puro sujeito do conhecimento, em alguma medida o conhecimento verdadeiramente filosófico e também a visão aquém do princípio de razão que permite a manifestação da compaixão e da ascese. Todas essas atuações autônomas – ou mais autônomas do que a norma – do intelecto são positivamente valorizadas pelo filósofo da vontade de vida.

A reflexão de Nietzsche percorre um caminho um pouco diferente. Se as ações do intelecto são já em Schopenhauer extremamente ligadas à vontade individual e ao caráter, Nietzsche, por sua vez, reconhecerá ainda menos autonomia para elas frente ao si-mesmo dominante. Mesmo as valorações negadoras da vida ou ascéticas não possuem outra origem senão o próprio si-mesmo. Nesse sentido, Nietzsche afirma: “Mesmo em vossa estultície e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo ao vosso si-mesmo. Eu vos digo: é justamente o vosso si-mesmo que quer morrer e que volta as costas à vida” (ibid., tradução modificada). Todo valor só faz sentido em sua referência ao si-mesmo. O filósofo da vontade de poder opõe-se fortemente à possibilidade de existência de um legítimo conhecimento “puro” ou “desinteressado” em sentido schopenhaueriano.

Em *Assim falou Zaratustra*, por exemplo, “pura” seria na boca daquele que a deseja uma “contemplação com vontade morta” (Za/ZA Do imaculado conhecimento). Contudo, Zaratustra denomina os homens que assim desejam como “lascivos” (*Lüsterne*). Ou seja, seu conhecimento e também seu ideal de beleza está intimamente relacionado com seu corpo e com seu regime de impulsos. Não muito mais tarde, Nietzsche escreverá que a teoria estética de Schopenhauer provém de sua pronunciada natureza sensual, somada porém a uma constituição infeliz (cf. GM/GM III 6).

Se levarmos em conta aquilo que Nietzsche diz ainda na *Terceira extemporânea*, podemos dizer que o discípulo de Schopenhauer considera que há três tipos de grandes homens no pensamento de seu mestre: os filósofos, os artistas e os santos (cf. SE/Co. Ext. III

5, p. 380)¹²². Ainda que se possa discutir se essa leitura do pensamento schopenhaueriano é a mais adequada, é forçoso admitir que esses três tipos têm verdadeiramente um espaço privilegiado na concepção filosófica do autor de *O mundo como vontade e representação*. E, não deve passar despercebido que os três tipos são atravessados por um ideal de conhecimento destituído, emancipado ou contrário às manifestações da vontade.

Nietzsche, por sua vez, desconfia da possibilidade de emancipação do conhecimento e, ainda mais, denuncia que um tal conhecimento não é verdadeiramente “imaculado”. Sua imagem de grandeza, em compartilhada, favorece principalmente o envolvimento pleno do si-mesmo, do corpo, das vísceras no conhecimento e na ação do homem:

Há sempre um ar viciado em torno de vós [os “contemplativos” que desejam o imaculado conhecimento] e de vossas refeições: porque os vossos pensamentos lascivos, as vossas mentiras e segredos estão nesse ar!

Ousai, primeiro, acreditar em vós mesmos – e nas vossas vísceras! Quem não acredita em si mesmo mente sempre. (Za/ZA Do imaculado conhecimento)

Neste contexto, é exemplar a diferença entre o cientista/erudito/trabalhador filosófico e o verdadeiro filósofo explorada por Nietzsche em *Além de bem e mal* (cf. JGB/BM 6, 204, 210 e 211). De acordo com Nietzsche, o intelecto funciona no cientista ideal ou no trabalhador filosófico tal qual um pequeno mecanismo autônomo. Ou seja, algo no corpo desses diligentes trabalhadores do conhecimento (a pequena razão) trabalha em determinados momentos com a menor influência possível do si-mesmo (da grande razão).

Seu corpo é ainda de cima a baixo vontade de poder, já que, segundo a tese de Nietzsche (cf. JGB/BM 36), nada existe além disso. Ele é ainda de ponta a ponta, inclusive o intelecto, o resultado de complexos jogos de impulsos em luta. No entanto, nestes trabalhadores do conhecimento há uma cisão específica. O si-mesmo impõe-se diante do intelecto com menos fervor do que em um verdadeiro filósofo, ao menos durante o exercício de sua atividade erudita ou científica. Com efeito, ainda que o intelecto seja um órgão mais recentemente surgido e conseqüentemente mais impreciso, põe-se às vezes a trabalhar com menos tensão e interferência dos demais instintos do corpo, mais “objetivamente”.

¹²² A figura do filósofo em Nietzsche já foi discutida com mais vagar no capítulo 1. A figura do santo recebe mais atenção no capítulo 4. Por ora, interessa-me sobretudo a concepção de que o intelecto pode se emancipar da vontade, exemplificada em especial pela figura do artista e pelo ato de contemplação estética. Assim, além da intuição convencional dominada pela vontade, seria possível um outro tipo de intuição emancipada, como o autor descreve na seguinte passagem: “A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Idéias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação” (WWV I/MVR I 34, p. 245).

A “objetividade” não é porém resultado de uma legítima libertação do intelecto do jugo da vontade, como seria para Schopenhauer. Ela é, em Nietzsche, uma incapacidade do si-mesmo de dominar mais plenamente o eu, uma fraqueza ou “paralisia da vontade” (cf. JGB/BM 208). Em razão da fraqueza de seu caráter próprio, um “homem objetivo” é na verdade um homem sem potencial criativo, sem forças para transfigurar sua própria existência, um “homem sem si”¹²³ (cf. JGB/BM 207).

Vale dizer que a existência de homens objetivos é útil aos olhos de Nietzsche, mas sob a condição de estarem subordinados a homens mais fortes e mais íntegros. A questão aqui não é a integridade moral de um cientista ou trabalhador filosófico, mas antes sua integridade fisiológica e psicológica. Um homem mais íntegro nesse sentido é um homem mais bem hierarquizado, no qual o si-mesmo é mais preponderante e, por isso mesmo, é também mais bárbaro no agir e no pensar (cf. JGB/BM 257).

Uma maior liberdade do maquinário intelectual em um homem denuncia que o si-mesmo é nele fraco demais para dominar mais determinadamente o eu. Como é precisamente o caráter o “insuflador dos conceitos” do eu, ou seja, aquilo que atribui sentido e força aos conceitos da pequena razão, os conceitos resultantes da atividade do trabalhador do conhecimento são destituídos da força criadora de um si-mesmo saudável. Da debilidade da pequena razão só podem brotar organizações e simplificações do saber, pois a razão é apenas uma ferramenta (cf. JGB/BM 191). Dela não pode surgir um novo saber, um novo sentido ao homem. Um passo à frente no desenvolvimento do homem só pode ser dado por homens tais como os verdadeiros filósofos, isto é, por homens mais sadios nos quais o si-mesmo é forte e dominador do eu, homens que podem efetivamente criar novos valores e sentidos.

Embora os textos apresentados até aqui enfoquem a relação de dominação entre pequena e grande razão, não se deve perder de vista que o corpo como um todo e em cada uma de suas partes compõe-se de muitíssimas relações de dominação. Em outras palavras, a subserviência do eu frente ao si-mesmo é tão somente uma das relações hierárquicas internas do ser humano, ainda que seja uma das mais decisivas. O homem é, de acordo com o pensamento nietzschiano, sempre uma complexa multiplicidade. O indivíduo resulta diretamente dos arranjos e hierarquias decorrentes dos domínios de impulsos uns pelos outros.

Em um homem bem hierarquizado, como o caso de um verdadeiro filósofo, as ações e

¹²³ *Selbstloser Mensch*. O emprego do adjetivo *selbstlos* é muito oportuno aqui. Literalmente ele pode ser vertido por “sem si-mesmo”, mas é também comumente utilizado no sentido moral de “desinteressado” ou “altruísta” em contraposição ao adjetivo *selbstsüchtig* (“egoísta”, “em favor próprio”, “em benefício de si mesmo”).

valorações do eu permitem entrever algo da condição íntima do si-mesmo. Nos termos de *Além de bem e mal*: “no filósofo, absolutamente nada é impessoal; e, em especial, sua moral dá um testemunho decidido e decisivo de *quem ele é [wer er ist]*” (KSA 5, JGB/BM 6, p. 20). O mais interessante é nesse caso o significado atribuído à fórmula “quem ele é”. Nietzsche a traduz nos seguintes termos: “em qual hierarquia [*Rangordnung*] estão dispostos os impulsos mais íntimos de sua natureza [*die innersten Triebe seiner Natur*] um em relação ao outro” (ibid.). Em outras palavras, precisamente o que determina “quem alguém é”, sua identidade própria é uma certa configuração plural dos impulsos que lhe são mais internos e íntimos.

Nesse contexto, a diferença entre os impulsos do eu e do si-mesmo não é uma diferença de essências, não é, portanto, determinada metafisicamente. Ela provém da especialização de impulsos mais primários e indistintos (um misto de sentir, pensar, querer e o afeto de comando; cf. JGB/BM 16, 19 e 36). Na medida em que determinados impulsos são apropriados por outros e organizados em uma hierarquia, determinados aspectos ganham destaque frente a outros, especializando-se. Em consequência, os impulsos dominados tornam-se funcionais, ou seja, passam a cumprir funções mais específicas para o organismo como um todo, segundo o comando dos afetos e instintos mais fortes e dominantes.

A especialização das forças não elimina, no impulso dominado, de fato as características fundamentais de todo impulso. Ele permanece tendendo constantemente a dar vazão à sua força em todos os seus aspectos, mas sua posição hierárquica na constelação de impulsos que o organismo é impede determinada vazão ou, em sentido inverso, estimula determinado aspecto da força subjugada. Cada parte do indivíduo, da parte instintiva mais primitiva aos impulsos intelectuais mais sublimados, permanece destarte sempre como um querer-poder. Mesmo no caso dessa parte se encontrar em uma situação de submissão a um poder maior, mesmo se sua expressão aponte a algo aparentemente contrário a essa tendência básica, ainda assim, ela deve ser descrita como um querer-poder. Nesse sentido, Nietzsche nos fala através da boca de Zarathustra: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor” (*Za/ZA Do superar a si mesmo*).

O indivíduo é também internamente uma luta de cada uma se suas partes contra todas as demais. Estando completamente submetido ao âmbito do vir-a-ser, o indivíduo não é, em consequência disso, de modo algum e em lugar algum um *Individuum* em sentido estrito, ou seja, algo de verdadeiramente *uno e indivisível*¹²⁴. Nenhuma de suas partes e nenhum de seus impulsos constituintes pode ser considerado uma unidade última e primordial.

¹²⁴ Müller-Lauter trata o tema da unidade e da multiplicidade da vontade de poder no informativo texto *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (cf. 1997, pp. 73-80). Cf. também NF/FP 40[42] de agosto – setembro de 1885 e NF/FP 2[87] do outono de 1885 – outono de 1886.

Em última análise, nem sequer o si-mesmo pode ser pensado como uma unidade última, como prova-o a passagem de JGB/BM 6 mencionada anteriormente. Nossa natureza mais íntima é igualmente uma pluralidade de impulsos potentes e fortemente hierarquizados. Por essa razão, Nietzsche se permite pensar a “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” (JGB/BM 12) e também que “o corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (JGB/BM 19). O si-mesmo é uma complexa pluralidade, assim como o corpo é uma pluralidade. A hierarquia da natureza mais íntima do indivíduo, seu si-mesmo profundo domina, por sua vez, outras hierarquias parcialmente independentes dela, outras “almas”, conferindo-as uma função e um sentido e, por esse meio, formando o indivíduo.

Diante desse cenário, é fundamental não perder de vista que essas hierarquias dominadas impõem sempre e continuamente resistência à dominação, já que elas querem também constantemente dominar. O domínio de certos impulsos sobre outros não representa na verdade o término da luta, mas em sentido inverso a continuidade da luta através da resistência daquele que obedece. Esse teria sido um dos aprendizados de Zarathustra ao investigar o vivente: “que mandar é mais difícil que obedecer. E não apenas isso, que o mandante sustenta o fardo do obediente, e que esse fardo o esmaga facilmente” (KSA 4, Za/ZA Do superar a si mesmo; cf. também NF/FP 40[55] de agosto – setembro de 1885).

Em todos os âmbitos, onde existe o jogo de dominação e submissão de forças umas às outras, há conseqüentemente formações de hierarquias. Nesse sentido, o autor de *Zarathustra* insiste na importância da existência e manutenção dos antagonismos e hierarquias no interior e também no exterior do homem, para que seja possível a criação de novos sentidos e valores. É importante que haja antagonismos¹²⁵, por exemplo, entre seres humanos em geral, entre homens e mulheres (cf. JGB/BM 238), que haja dentro de uma moral hierarquias de bens (cf. JGB/BM 194) e também antagonismos entre morais diversas (cf. JGB/BM 221) etc.

A tensão entre si-mesmo e o eu é apenas um dos antagonismos inerentes ao homem. Pode-se considerar que também a interioridade do homem é composta de misturas de afetos beligerantes entre si. Assim, a riqueza ou sofrimento de um homem pode residir nas

¹²⁵ Müller-Lauter reconhece já em 1971 a importância crucial dos antagonismos (*Gegensätze*) para o pensamento de Nietzsche. Seu livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* publicado naquela data surgiu no Brasil recentemente sob tradução de C. Araldi (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009). A abolição dos antagonismos equivale a uma distensão das forças internas, ou seja, ao enfraquecimento dos instintos. O desejo de um nivelamento completo, comum entre os portadores do que o filósofo chama de “ideias modernas”, é um sintoma do domínio de um “instinto de rebanho” (e.g. JGB/BM 202), ou seja, da fraqueza das próprias forças vitais e criadoras. Ao encontrar-se em uma condição de fraqueza, o homem passa a aspirar pelo enfraquecimento e nivelamento geral, mas, com isso, abre mão justamente da capacidade criativa da força. Ele promove então ideais universalistas e morais que, em última análise, servem ao enfraquecimento e combate ao forte (cf. JGB/BM 260 e GM/GM I 13). O resultado é pois o aprofundamento do problema do sofrimento através de adoecimento geral.

complexas disputas interiores dele, as quais nem mesmo ele tem acesso completo. Em todos os casos, o ser humano é múltiplo. Em relações mais bem hierarquizadas, o domínio de um determinado elemento sobre outro é mais claro, decidido e “pacífico”. Em relações de domínio não tão bem estabelecidas, a guerra dos impulsos entre si no interior do homem gera uma condição mais anárquica e também mais sofredora e incerta. O homem sofre em sua interioridade por causa da condição caótica em que as forças se encontram dentro dele. Essa condição emerge, por exemplo, no caso do cruzamento súbito de “raças por longo tempo separadas” descrito em *Além de bem e mal*:

A nova geração como que herda no sangue medidas e valores diversos, nela tudo é inquietude, perturbação, tentativa, dúvida; as melhores forças inibem, as próprias virtudes não permitem uma à outra crescer e se fortalecer, no corpo e na alma faltam equilíbrio, gravidade, segurança perpendicular. (JGB/BM 208)

O termo raça não tem nesse contexto uma conotação racista¹²⁶. O seu sentido é aproximadamente o mesmo de “casta”, “tipo”, “classe”. O termo não tem a função de designar um grupo biológico ou étnico no sentido como hoje se discute. Ao invés disso, ele designa um tipo ou um grupo que se desenvolveu com determinadas “medidas e valores diversos”. Tais medidas e valores são suas criações diante da “luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais” (JGB/BM 262) e transmitidas por hereditariedade (cf. JGB/BM 264). Seus instintos se configuraram de uma forma determinada diante de desafios determinados¹²⁷. Com o encontro súbito de diferentes tipos, forma-se na nova geração uma mistura de instintos herdados que não se encontram bem estabelecidos uns em relação aos outros. Enquanto a ação das “raças originais” é mais instintiva e decidida, a ação da nova geração é permeada de dúvidas e perturbações interiores.

Esse conjunto de concepções sobre a constituição fisiológica e sobretudo sempre plural do indivíduo é, sem dúvida, um dos principais pontos de tensão entre Schopenhauer e Nietzsche. Com ela, o filósofo da vontade de poder fornece, por assim dizer, uma resposta ao entendimento de Schopenhauer, segundo o qual não seria possível fornecer uma explicação meramente física dos fenômenos humanos. O exercício de pensamento nietzschiano, que compreende o indivíduo como uma resultante, procura apresentar justamente uma

¹²⁶ Wotling escreveu um curto e interessante sobre isso (cf. 2009, pp. 47-50). O texto de Nietzsche não é sequer uma propaganda pela “pureza das raças”. Apesar da condição instintiva difícil na qual um “mestiço” se encontra, em vários casos é justamente a mestiçagem que permitirá uma nova apropriação do si-mesmo e uma nova compreensão de um fenômeno. O próprio Nietzsche se identifica com esse tipo de mistura. Segundo seu próprio texto, ele possui uma “dupla ascendência” (EH/EH Por que sou tão sábio 1 e 3). Para entender o problema da decadência, por exemplo, ele mesmo precisou ser decadente. Ao mesmo tempo em que critica o dialético Sócrates, possuía ele mesmo “uma clareza de dialético *par excellence*” (ibid.).

¹²⁷ Isso diz respeito inclusive ao que pode acontecer com diferentes tipos no interior de um mesmo povo, de uma mesma sociedade. Daí surge, por exemplo, o conflito entre uma casta sacerdotal e uma cavaleiresco-aristocrática em GM/GM I 7.

interpretação possível, tanto dos aspectos fisiológicos quanto psicológicos do homem, sem recorrer a um outro plano de realidade; isso implica também sem recorrer a unidades originárias. Diferente do ponto de vista schopenhaueriano, para Nietzsche, a grande razão e também a pequena razão são igualmente multiplicidades *inseridas no vir-a-ser*.

É certo que todo o conjunto total de forças que formam um indivíduo, juntamente com o meio no qual ele está inserido, influencia e determina os aspectos fisiológicos e psicológicos do homem, seu corpo concreto e sua ação concreta. Cada relação interna ou externa conta de alguma forma. Justamente nesse ponto crucial e de enfrentamento com Schopenhauer, Nietzsche se aproxima paradoxalmente mais uma vez de seu mestre e sua doutrina do caráter.

Como visto, a rejeição do conceito schopenhaueriano de caráter se dá principalmente por conta da pretensão de Nietzsche de não considerar o homem como um “fato inteiramente consumado” e assim abrir o caminho para o cultivo do regime de impulsos do homem (cf. seção 3.1). Porém, não se deve perder de vista que também em Schopenhauer existem formas de cultivar a si e, assim, influenciar significativamente a ação efetiva do ser humano.

O modo como o homem age concretamente não é um espelhamento puro do caráter inteligível. Diversas circunstâncias consideradas secundárias e não diretamente derivadas do lado metafísico do homem são também muito importantes. Por exemplo, as capacidades intelectuais não decorrem do caráter inteligível, mas modulam decisivamente o modo como a vontade individual se expressa no mundo como caráter empírico. As circunstâncias externas são também marcantes e também as condições corporais e mentais¹²⁸. Além disso tudo, o caráter adquirido desempenha, como já debatido, um papel absolutamente decisivo para a manifestação de si mesmo. O caráter inteligível pode ser entendido como a força vital organizadora do indivíduo, uma força interna mais poderosa, determinante e inconsciente. No entanto, não se deve deixar de considerar que todos esses demais elementos são, embora secundários, fundamentais para a ação concreta de um homem.

Em Nietzsche, encontraremos surpreendentemente uma estrutura *semelhante*. Em *Ecce Homo*, por exemplo, ao discorrer sobre tornar-se o que é e sobre a compreensão de si, Nietzsche aproxima-se, não sem algum atrito, da concepção de seu antecessor ao dizer:

Nesse meio tempo [enquanto o instinto não se compreende] cresce e cresce na profundidade a “Ideia” organizadora e predestina ao domínio, – ela começa a

¹²⁸ Um exemplo disso é o desenvolvimento humano como um todo. Embora Schopenhauer considere o caráter inato e inalterável, um indivíduo passa desde sua infância por diversas fases de amadurecimento e, posteriormente, declínio de sua capacidade intelectual, de suas forças físicas e também de seu vigor sexual. Tudo isso interfere em grande medida no modo como ela pode expressar-se no mundo (cf. WWV II/MVR II cap. 19, pp. 321-355).

comandar, ela conduz *de volta* dos caminhos secundários e desvios [*Nebenwegen und Abwegen*], ela prepara qualidades e habilidades *particulares* que se mostrarão oportuna e imprescindivelmente como recurso ao todo, – ela desenvolve segundo em sequência todas as faculdades *auxiliares*, antes de permitir que se saiba qualquer coisa da tarefa dominante, da “meta”, “propósito”, “sentido”. (KSA 6, EH/EH Por que sou tão esperto 9)

Não está verdadeiramente claro se Nietzsche de pensou de alguma forma em Schopenhauer quando escreveu essas linhas, principalmente quando evocou a noção de “Ideia organizadora”¹²⁹. Apesar disso, salta aos olhos a noção de uma “Ideia” que cresce na profundidade do indivíduo e que, ao dominar, o organiza inconscientemente. Vale lembrar que, em Schopenhauer, o caráter inteligível é como que uma Ideia individual. A expressão do caráter só é possível na medida em que domina as demais forças que se exteriorizam na natureza e, assim, prepara inconscientemente o corpo e as ações do homem. É certo que esse instinto dominante descrito por Nietzsche não é idêntico ao caráter inteligível, porém está claro que eles também não são coisas absolutamente opostas entre si.

Voltando ao impulso dominante e organizador do indivíduo, está claro que ele não se localiza em seu intelecto ou consciência. Ele cresce “na profundidade [*in der Tiefe*]”, enquanto “a consciência é uma superfície [*Bewusstsein ist eine Oberfläche*]” (ibid.). Esse labor íntimo e secreto do si-mesmo dominante pode ser arruinado precisamente se o indivíduo se identificar cedo demais. O si-mesmo traz unidade ao corpo e ao homem como um todo por meio de um processo complexo e relativamente lento. Durante a execução desse processo, cada parte do organismo é reconduzida de seus desvios e apropriada pelo instinto dominante. Semelhante à vontade individual e ao caráter inteligível descritos por Schopenhauer, o si-mesmo nietzschiano conduz também a pequena razão, direcionando sua sensibilidade e insuflando seus conceitos. Ou seja, tudo leva a crer que o si-mesmo atua na filosofia nietzschiana como um correlato do caráter inteligível de Schopenhauer.

A noção de si-mesmo em Nietzsche situa-se via de regra nessa condição tensa. Ao mesmo tempo em que rejeita a noção schopenhaueriana de caráter inteligível e sua imutabilidade inerente, o si-mesmo emerge como doador íntimo e discreto do sentido do corpo e do indivíduo como um todo. Daí não se deve porém concluir que o ideal de Nietzsche seria que o indivíduo permaneça sempre igual a si mesmo. Pelo contrário, é preciso que o indivíduo se transforme em alguma medida, que novas formas e configurações de si mesmo

¹²⁹ O termo *Idee* ou *Ideen* (ideia e ideias, respectivamente) ocorre em apenas mais 3 ocasiões em *Ecce Homo*, sempre entre aspas: em EH/EH O nascimento da tragédia 1; EH/EH As extemporâneas 2; EH/EH Crepúsculo dos ídolos 2. Nenhuma delas está indubitavelmente ligada a Schopenhauer, embora também não apresentem qualquer referência absolutamente clara e discernível.

sejam tentadas, alcançadas e criadas. É preciso que o homem transfigure a si mesmo e, a partir de seus impulsos mais íntimos artísticos e criadores, que ele faça de si mesmo sua obra de arte. O mais importante no homem não é o que ele *é*, mas o que ele *se torna*. O aforismo a seguir ilustra bem essa questão:

Uma coisa é necessária. – “Dar estilo” a seu caráter [*seinem Charakter „Stil geben“*] – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza [*Natur*] tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece com arte e razão, e também a fraqueza delícia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: – ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. Muito do que era vago, resistente à conformação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: – acenará para o que está longe e não tem medida. (FW/GC 290)

As teses apresentas nesse aforismo harmonizam-se bem com as reflexões de *Aurora* sobre o que somos ainda livres para fazer (cf. M/A 560). Ambas as passagens fazem referência à possibilidade de transformação de si por meio de um longo e laborioso exercício consigo mesmo. Embora essa passagem não fale tão diretamente de impulsos, eles são por certo aquilo que é estilizado, visto que tanto as expressões “caráter” como “primeira e segunda natureza”¹³⁰ indicam via de regra a realidade pulsional do homem. Mas, diferente do aforismo de *Aurora*, a menção acima ao “caráter” e à “primeira natureza” permite entender precisamente que a relação com nossos impulsos deve se defrontar com elementos mais profundos que apenas ao custo de muita energia e tempo sujeitam-se à modificação, embora sejam eles ainda assim impulsos.

Um detalhe fundamental na ideia de cultivo de si promovida por Nietzsche é a possibilidade de estilizar o caráter não só em sua superfície (na “segunda natureza”), mas também atingir certa profundidade e modificar algo da “primeira natureza”¹³¹. Em

¹³⁰ A expressão “segunda natureza” (*zweite Natur*) já se encontra no vocabulário de Schopenhauer, em especial em suas publicações mais tardias. O sentido é sempre o de adquirir novas características e modos de agir por meio do hábito. Em verdade, muito antes de Schopenhauer, a expressão já havia sido empregada nesse sentido por Gracián em sua obra “Oráculo manual e arte da prudência”. O filósofo traduziu o texto do espanhol ao alemão supostamente por volta de 1830, mas não chegou a publicá-lo em vida (cf. GRACIÁN, 1871, p. VI). Gracián advoga que podemos suprir nossas carências com facilidade ao “fazer do costume uma segunda natureza [*segunda naturaleza; eine zweite Natur*]” (id., 1659, p. 163; e 1871, p. 154). A partir de então, Schopenhauer utiliza a expressão mais algumas vezes em suas próprias obras seguindo basicamente o mesmo significado atribuído pelo pensador espanhol (cf. SG/PR 34 da edição de 1847; P/P Fragmentos para a história da filosofia 13; P/P Sobre a filosofia universitária, p. 88; P/P Aforismos para a sabedoria de vida V, p. 176). Curiosamente, o filósofo alemão parece não empregar em nenhuma ocasião a expressão correlata “primeira natureza”. Em todo caso, a aquisição de uma segunda natureza não significa, para Schopenhauer, de fato de uma alteração no caráter inteligível. Não é, por isso, menos importante atentar aos nossos hábitos, pois eles exercem, ainda assim, influências determinantes em nossas vidas práticas.

¹³¹ A tese de que é possível alterar uma primeira natureza e também de que é possível transformar uma segunda natureza em primeira natureza está presente, no mínimo, desde a *Segunda extemporânea*. A discussão é, no entanto, ligeiramente diferente no texto de 1874. Lá, Nietzsche debate a relação do homem com seu passado por intermédio da ciência histórica e do conhecimento: “Pois porque somos o resultado de gerações

Schopenhauer, essa possibilidade está completamente vedada, embora não se possa deixar de considerar que a margem de trabalho sobre si deixada em sua filosofia seja razoavelmente grande.

Agora, se ainda considerarmos válida a advertência de MAI/HHI 41, i.e. de que nossas ações “não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos”, será forçoso admitir que há limitações nesse tipo de ação sobre uma “primeira natureza”. Para Nietzsche, não se pode “dar estilo a seu caráter”¹³² ao bel-prazer e sem qualquer tipo de restrição. A primeira e muito provavelmente mais importante observação restritiva diz respeito ao “autor” da estilização do caráter. Escrever em seu próprio caráter não é tarefa da pequena razão. Já na acima mencionada passagem de *Ecce Homo* está claro que a consciência e a razão não desempenham o papel central na transformação de si, senão que essa função corresponde ao próprio si-mesmo.

Se um indivíduo julga que se conhece muito bem e passa a prescrever grandes máximas de ação para si mesmo¹³³, a fim de habituar-se e forjar uma segunda natureza à revelia do si-mesmo, ele adoece ou definha (cf. MAII/HHII P 4, M/A 178 e 455). O processo de habituação e transformação de uma segunda natureza em primeira natureza não é um processo linear e passivo. As forças interiores de um homem possuem tanta ou mais responsabilidade sobre esse processo do que as exteriores. Uma mudança ambiental pode, por exemplo, criar as condições para o surgimento do ressentimento e da má consciência (cf. GM/GM II), mas o surgimento destas está relacionado com as forças internas que, de algum modo impedidas de se exteriorizar por condições externas, voltam-se contra o próprio indivíduo. No complexo processo das vivências de um indivíduo, mesmo o adoecimento pode servir como uma forma de obrigar um indivíduo a “retornar a si mesmo” (cf. EH/EH Humano,

anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes; não é possível se libertar totalmente desta cadeia. Se condenamos aquelas aberrações e nos consideramos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos delas não é afastado. O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite” (HL/Co. Ext. II 3, p. 31). Alguns outros textos de Nietzsche trabalham também com a noção de transformação de algo mais superficial em caráter (e.g. FW/GC 356 e NF/FP 34[57 e 134] de abril – junho de 1885).

¹³² Vale notar que tanto a noção de caráter (*Charakter*) quanto de estilo (*Stil*) associam-se etimologicamente às noções de escrever (*schreiben*) e arranhar (*ritzen*), presentes em MAI/HHI 41 e FW/GC 290. “Caráter” designa originalmente o que é gravado, impresso ou riscado de modo a adquirir uma marca (cf. capítulo 1). Estilo origina-se do latim *stilus* (cf. BUENO, 1974, vol. 3, p. 1269; SARAIVA, 1993, p. 1128). A palavra referia-se primordialmente a um instrumento de escrita com a forma similar a de uma caneta atual e uma ponta dura e fina, com a qual se podia escrever, riscando caracteres sobre uma pedra, argila, cera ou outras superfícies. A palavra “*stilus*” guarda ainda parentesco, por exemplo, com o termo alemão “*Stiel*” (cabo, palito) e com o português “estilete”.

¹³³ Por isso, as transformações do caráter não decorrem de um moralizar (*moralisieren*), mas de um cultivo (*Züchtung*) que atua sobre os afetos (cf. NF/FP 7[97] da primavera – verão de 1883).

demasiado humano 4).

O si-mesmo não é uma massa inerte e passiva; ele é, isto sim, em um processo bem logrado, simultaneamente a força plástica que molda a si mesmo e também o restante do indivíduo. Ele coage e conforma o indivíduo a partir de dentro e segundo seu gosto:

Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto [*Zwang des selben Geschmacks*] que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que seja Um só gosto [*dass es Ein Geschmack ist!*] – Serão as naturezas fortes e sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza. – Inversamente, são os caracteres [*Charaktere*] fracos, nada senhores de si, que odeiam o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser *vulgares*: – eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. (FW/GC 290, tradução modificada)

O conceito de gosto toma aqui o lugar da metáfora do jardineiro. Ele é uma ferramenta fundamental para a constituição de um indivíduo forte e são. Ele atua como um “instinto de autoconservação”, “de cura” e “de autodefesa” do indivíduo (cf. EH/EH Por que sou tão sábio 6, EH/EH Por que sou tão esperto 8 e GM/GM III 22). Quando fortalecido e saudável, o gosto coage e obriga o indivíduo a partir de dentro a construir-se de uma determinada forma, segundo uma identidade e unidade do gosto.

É digno de nota que a estilização do caráter se assemelha notadamente em grande medida à formação de um caráter adquirido em Schopenhauer¹³⁴. Apesar da interpretação contrária de Nietzsche, o homem, também para o filósofo da vontade de vida, está longe de ser um mero “fato inteiramente consumado”, pois pode formar um caráter adquirido que influencia de modo decisivo sua ação no mundo. Para Schopenhauer, a consolidação dessa forma do caráter depende igualmente de longos exercícios sobre si mesmo, que têm como meta como que cultivar as condições sob as quais determinados impulsos podem entrar em cena ou não. A formação de si mesmo não é uma imposição do intelecto sobre a vontade, mas, pelo contrário, um serviço do intelecto à vontade. Ao conhecer melhor a si mesmo por meio do intelecto e, conseqüentemente, ao formar um caráter adquirido por intermédio do intelecto, a vontade encontra um meio de melhor satisfazer seus próprios fins: “a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis” (P/P Aforismos para a sabedoria de vida I, p. 11). Em ambos, portanto, o homem precisa, para se desenvolver plenamente, lidar cuidadosa e laboriosamente com o seu

¹³⁴ Um interessante e informativo trabalho sobre essa aproximação, com olhar especial a *Schopenhauer como educador e Ecce Homo*, foi elaborado por Debona (cf. 2013b). Cf. também GIACOIA, 2004.

meio, precisa também manter um certo trato com seus pensamentos e também tem de se haver com suas heranças, isto é, com as tendências, impulsos e potencialidades que recebe de seus progenitores ou de sua cultura.

Há, no entanto, entre o caráter adquirido schopenhaueriano e o caráter estilizado nietzschiano diferenças marcantes. Não é o caso de aprofundar o tema, pois exigiria devido a sua extensão e complexidade um estudo à parte. Não obstante, vale mencionar que uma delas é a importância da consciência e da razão no processo de estilização do caráter, que é menos destacada em Nietzsche. Em Schopenhauer, a formação do caráter adquirido *aparenta* ser mais fortemente dependente de máximas, raciocínios e planejamentos. Nietzsche destaca mais intensamente os aspectos não racionais do “tornar-se a si mesmo”. A estilização não segue claramente um plano da pequena razão, mas dobra-se a um só gosto (cf. FW/GC 290) que, a bem da verdade, não é sequer claro durante o processo (EH/EH Por que sou tão esperto 9). É somente com o final do processo que se revela o gosto e o sentido que conduziu sinuosamente a conformação do indivíduo como um todo.

Deve-se levar em conta também que quando se propõe a desenvolver uma reflexão sobre a vida prática e, principalmente, sobre o agir sobre si mesmo, Schopenhauer tece um eudemonismo, ou seja, uma reflexão em vista da felicidade e, ainda assim, como um desvio e limitação da preocupação ética superior. Além disso, sua definição de felicidade como “ausência de sofrimento” deve ser universalmente válida, embora os caminhos para alcançá-la possam variar enormemente de acordo com as condições individuais do homem (P/P Aforismos para a sabedoria de vida I). Nietzsche, por sua vez, fala antes de uma “tarefa” do indivíduo que se coloca acima do próprio indivíduo, não propriamente de felicidade. O sentido dessa tarefa não é universal. Ele provém do si-mesmo que atua oculto no indivíduo e, via de regra, é desconhecido de seu próprio portador. Há inclusive aqueles para quem a estilização do caráter está longe de ser um ideal, para quem a coação do gosto é um duro, insuportável e indesejável fardo: os caracteres fracos que não são capazes de obedecer a si mesmo (cf. FW/GC 290).

Dar estilo ao caráter e, assim, tornar-se o que se é, é uma prerrogativa do homem forte e autônomo, pois ele é capaz de observar o ensinamento da vida a Zaratustra: “manda-se naquele que não sabe obedecer a si mesmo” (Za/ZA Do superar a si mesmo, p. 144s.). Coagindo e obedecendo às duras exigências próprias, o homem pode então finalmente gozar de liberdade de ser o que é, pois tornou-se o que é. Ou seja, sua identidade mais profunda dominou e deu ordem ao indivíduo como um todo. Assim, ele não se perde de seu si-mesmo e de sua tarefa, mas pelo contrário, sempre conduz de volta ao domínio do si-mesmo os desvios

e caminhos secundários de suas vivências. O caminho da superação de si mesmo é trilhado pelo homem que, ao invés de meramente dar vazão indistintamente a todas as paixões e impulsos, impõe a si mesmo uma lei de gosto. Dessa vontade forte do indivíduo brotam conseqüentemente suas ações e pensamentos criadores.

Tanto a metáfora do jardineiro quanto o ideal de estilização do caráter não deixam claros os limites da transformação de nossa natureza mais íntima. Poder-se-ia dessa forma supor que Nietzsche propõe que é possível uma constante mudança de nós mesmos e uma incessante transformação do si-mesmo mais profundo durante o curso de vida do homem¹³⁵. Porém, no que diz respeito ao cultivo do homem por si mesmo, há limites para o trabalho do jardineiro. Ou seja, não se encontra entre as possibilidades de um homem concreto, trocar incessantemente os impulsos mais fundamentais de seu caráter.

Mais ainda, há no fundo de cada homem algo que simplesmente não se sujeita ao cultivo e à educação, ao menos não ao cultivo e educação de *um homem único em seu tempo de vida diminuto*. Em última instância, significa dizer que, ainda que de fato diversas “almas” e “morais” coexistam no homem, ainda que esses diversos “traços de caráter” ganhem voz

¹³⁵ Em um trabalho recente, Rosa Dias (2011) apresentou uma abordagem à filosofia nietzschiana semelhante a esta, empregando inclusive um caminho de investigação parecido. Não obstante, em sentido um tanto diferente da opção do presente estudo, a pesquisadora destaca fortemente a troca constante de impulsos dominantes como uma característica desejável. Quatro pontos de sua interpretação parecem-me dignos de nota. (1) A intérprete acentua a necessidade de constantemente criar um novo caráter para si mesmo: “Nessa tarefa de se tornar sem cessar o que se é, de ser mestre, poeta e escultor de si mesmo para enfrentar o sofrimento do mundo sem Deus, as técnicas do artista, e principalmente as do poeta e do romancista, podem ser de grande valia, já que elas mostram como é possível escrever para nós um novo papel, um novo personagem com outro caráter” (DIAS, 2011, p. 113). No mesmo sentido da passagem acima, (2) ela insiste em que não há uma meta qualquer a ser atingida na transformação de si mesmo. Sempre que determinadas características forem atingidas, novos desafios e tarefas são postos e novamente é necessário dar continuidade ao processo de superar a si mesmo. Ela diz: “O tornar-se implica sempre uma mudança contínua. Em nossas vidas, não existe o momento em que possamos chegar à conclusão de que o nosso caráter está feito e que não mais teremos que mudá-lo em nada ou que nós não queremos mesmo mudá-lo” (ibid., p. 137). (3) A pequena razão não é concedido, em conformidade com o texto de Dias, nenhum papel condutor na estilização do caráter próprio. A serventia da razão nesse processo, quando há, seria no máximo na função de instrumento dos impulsos mais fundamentais (cf. ibid., p. 115). Sua interpretação conclui que (4) a natureza mais íntima do indivíduo possui como que uma identidade móvel, dado que o papel de liderança é cambiante: “O mesmo vale para o caráter, os traços distintivos de um ser que o caracteriza frente a todos os outros seres. Os traços dominantes, sempre que estão dominantes, assumem a liderança e o papel de sujeito. São esses traços que falam com a voz do eu interno quando se manifestam em ação. Essa liderança, porém, não é estável. Traços de caráter diferentes e mesmo incompatíveis coexistem em um mesmo corpo, de maneira que diferentes esquemas assumem o papel de líder em diferentes momentos. O processo de mudança é constante. Temos uma identidade que difere segundo o momento” (ibid., p. 129). A presente interpretação concorda e inspira-se em grande medida nas análises de Dias. Todavia, parece-me, em sentido oposto ao da intérprete, que a identidade própria do homem, ainda que seja sujeita a mudança e possa de fato mudar sob determinadas condições, não é tão fluída como Dias dá a entender. Sobretudo no que diz respeito ao homem forte e criador, é preciso que seu íntimo o reconduza constantemente à sua tarefa mais íntima. É indispensável que o si-mesmo profundo transforme e transfigure os impulsos constantemente, incorporando ao indivíduo o que é mais superficial, mas preferencialmente mantendo o sentido e a meta mais profundos. A alteração do instinto dominante é apenas muito lenta e não é forte o suficiente para mostrar-se na vida de um único indivíduo.

neste ou naquele tempo, esses elementos altamente inconstantes do íntimo impulsional do ser humano não constituem verdadeiramente sua natureza *mais* íntima, eles não assumem verdadeiramente o papel de *liderança* da grande razão só porque, em alguma medida, assumiram eventualmente mais espaço de manifestação e lugar na consciência.

A hipótese aqui defendida é que, de acordo com o pensamento nietzschiano, existe e – para que o homem se encontre em um estado de saúde – deve existir em cada homem constantemente uma mesma identidade própria mais profunda, *aproximadamente* intocada, apesar de todas as mudanças mais ou menos superficiais que o homem possa e deva sofrer. A grande razão do corpo, como foi apresentada até aqui é em alguma medida passível de educação e cultivo, mas inclui um si-mesmo mais profundo que resiste a nossas tentativas de conformá-lo subitamente.

O si-mesmo profundo é um conjunto de forças no homem *mais* estável e *mais* coeso do que o restante das hierarquias que o compõem. Em função dessas características, ele se mantém no período de vida de *um* homem basicamente com as mesmas características, comportando talvez apenas modificações muito sutis e que só se deixam perceber hereditariamente no transcorrer de uma longa linhagem de homens, como já MAI/HHI 41 nos permite entender. Essa natureza mais íntima de nossos impulsos é dotada de instinto majoritariamente inconsciente de autodefesa, o gosto. E, é principalmente pela atuação do gosto e do si-mesmo que o homem como um todo cultiva-se paulatinamente. O cultivo do si-mesmo mais profundo, no entanto, é o resultado de um processo ancestral e hereditário, no qual determinadas características e predileções pulsionais ganham forma e marcam profunda e inextirpavelmente a “alma” do homem individual: “Não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância” (JGB/BM 264).

O cultivo de nós mesmos é claramente um processo de luta. O si-mesmo precisa lutar com e contra as demais hierarquias interiores e exteriores do homem para se impor, sem que elas cessem de contrapor resistências. Nas estratégias de luta do si-mesmo, determinadas hierarquias, isto é, traços de caráter, são às vezes privilegiadas e ganham expressão; porém, outras vezes, a resistência de um traço de caráter pode superar parcialmente a dominação do si-mesmo e obter um pouco mais de autonomia, mostrar-se mais claramente em nosso ser total a despeito e à revelia de nosso gosto. Em nenhum dos casos é necessário afirmar que essas hierarquias privilegiadas ou rebeladas atingiram verdadeiramente a condição de liderança, ou seja, de dominação mais profunda dos impulsos.

A meu ver, é precisamente por essa noção de si-mesmo e de gosto que Nietzsche

escreve no citado aforismo FW/GC 290 que é importante que seja “Um só gosto”, destacando a unidade de domínio na transformação de nosso caráter. A troca constante da liderança seria antes um indício de fraqueza do caráter e *décadence*. Uma condição, na qual nenhum instinto é fortemente dominante e coage aos demais em direção à *sua* tarefa, é uma fonte de sofrimento do homem e de paralisia de sua vontade (cf. JGB/BM 208). Um caráter assim debilitado está mais propício a tornar-se um “instrumento”, um mero “erudito”, ou seja, um homem “sem si” (*selbstloser Mensch*; cf. JGB/BM 207).

Há uma importante e conhecida passagem que segue nesse sentido:

A aprendizagem nos transforma [*Das Lernen verwandelt uns*]; faz como toda alimentação, que não apenas “conserva” –: como bem sabe o fisiólogo. Mas no fundo de todos nós, “lá embaixo”, existe sem dúvida algo que não aprende [*etwas Unbelehrbares*], um granito de *fatum* espiritual, de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas. Em todo problema cardinal fala um imutável “isto sou eu” [„*das bin ich*“]; sobre o homem e a mulher, por exemplo, um pensador não pode aprender diversamente [*umlernen*], mas somente aprender até o fim [*auslernen*] – descobrir até o fim o que nele está “firmado” [*feststeht*] a esse respeito. Logo deparamos com certas soluções de problemas, que justamente *nos* inspiram uma forte fé [*starken Glauben*]; de ora em diante são camadas talvez de “convicções” [*Überzeugungen*]. Mais tarde – enxergamos nelas apenas pistas para o autoconhecimento, indicadores para o problema que nós *somos* – ou, mais exatamente, para a grande estupidez [*Dummheit*] que somos, para nosso *fatum* espiritual, o que não aprende bem “lá embaixo”. (JGB/BM 231, tradução modificada)¹³⁶

Apesar do reconhecimento da capacidade, importância e necessidade do homem de educar e formar a si mesmo, resta ainda algo que não se sujeita à mudança. Não se trata sequer de um elemento secundário ou superficial. Nietzsche nos fala de um granito de *fatum*, que detém nossas respostas e perguntas predeterminadas e íntimas. Do mesmo modo, esse algo que não aprende corresponde *ao que nós somos* de fato. Não podemos modificar pelo aprendizado a fé e a convicção de nossa natureza mais íntima.

O único caminho diante das respostas e perguntas predeterminadas é “aprender até o fim” (*auslernen*). O significado desse *auslernen* não é claro. Todavia, o verbo está em contraste direto com o verbo *umlernen*. A noção de *umlernen* designa na língua alemã a ação de reaprender algo, de reciclar um conhecimento prévio ou adquirir uma nova formação. Ela pode ser associada à ideia de aprender um novo método, uma nova profissão, em outras palavras, de readaptar-se mediante um novo conhecimento. O verbo *auslernen* indica o ato de encerrar um período de aprendizagem, de levar ao termo um certo processo de saber (cf. DUDEN, 1963, vol. 10, pp. 87 e 681).

¹³⁶ Há também um apontamento póstumo muito semelhante, mas inserido no contexto ligeiramente diferente da vulgarização do homem pela tentativa de adaptação ao meio social (cf. NF/FP 1[202] do outono de 1885 – primavera de 1886).

O verbo *auslernen* reforça, a meu ver, a tese de que o si-mesmo mais profundo não é modificável. Tudo o que se pode fazer é conduzi-lo às últimas consequências, ou seja, formatar aquilo que em nós se dobra ao ensino segundo o gosto do si-mesmo mais profundo. Resta ao homem forte tornar-se como um indivíduo aquilo que ele já é como si-mesmo. O homem não se encontra em condições de mudar a si mesmo, de transformar a sua natureza mais íntima, como quem aprende para iniciar uma nova carreira. Resta-lhe levar o si-mesmo até o fim, transfigurando todas as resistências, inclusive e principalmente as que se situam nele mesmo, tornando-se como um todo o que ele mais intimamente é.

Outra particularidade importante do caráter, entendido como a ipseidade mais íntima de um indivíduo, ou seja, como “granito de *fatum*”, é o fato de que o eu não possui um acesso direto a ele. Não podemos simplesmente identificar imediata e de um só golpe nosso caráter mais profundo. É preciso descobrir quem somos através de uma investigação das pistas e indicadores que surgem enquanto aprendemos até o fim nossa identidade própria. Do mesmo modo que uma filosofia pode ser uma espécie de memórias involuntárias de seu autor (cf. JGB/BM 6), nossos pensamentos e ações são também as linhas e entrelinhas que permitem que descubramos a nós mesmos, o que nós mesmos somos e qual é a natureza do que nos guia desde “lá embaixo”. Somente descobrimos o que somos no processo de tornamo-nos o que somos e caso esse processo tenha um bom termo, isto é, caso a pluralidade desordenada dos impulsos e vivências sejam conduzidas à unidade e necessidade do si-mesmo¹³⁷.

A concepção de si-mesmo e, principalmente, de “tornar-se o que se é” desde a perspectiva da vontade de poder lança uma nova luz a reflexões já presentes nos primeiros textos de Nietzsche. “Tornar-se o que se é” não é um processo de retorno a uma natureza originária, a um eu mais autêntico e essencial. Nós nos tornamos o que somos somente quando nos elevamos em direção a nós mesmos, ou seja, na medida em que nosso si-mesmo encontra os meios e forças para perseguir sua tarefa em sentidos mais íntimos.

Com efeito, a conclamação de *Schopenhauer como educador* permanece válida sob novas bases: “seja você mesmo! Você não é tudo isso que você agora faz, pensa e deseja [*sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrst*]” (SE/Co. Ext. III 1, p. 338). Corremos sempre o risco de ter nossa tarefa e natureza íntima esmagada por nossos desejos, pensamentos e ações mais superficiais. Eles podem nos desviar de nós mesmos facilmente¹³⁸. Permanece também verdadeira a seguinte observação:

¹³⁷ O “tornar-se um” é uma das consequências principais do “tornar-se a si mesmo”. Nesse sentido, Nietzsche fala sobre seu próprio fado: “É minha esperteza [*Klugheit*] ter sido muitas coisas e em muitos lugares, para poder tornar-me Um – para poder chegar à Unidade. Eu *precisei* ser por um tempo também erudito” (KSA 6, EH/EH As extemporâneas 3).

¹³⁸ Diversos outros elementos podem também contribuir para esse alheamento de si, como por exemplo, a

Mas, como nós reencontramos a nós mesmos? [...] Que a alma jovem olhe retrospectivamente a vida com a pergunta: “O que você verdadeiramente amou até agora, o que atraiu sua alma, o que a dominou [*was hat sie beherrscht*] e simultaneamente fez feliz? Disponha diante de si a série desses objetos venerados, e talvez eles mostrem a você, por sua natureza e seu efeito [*ihr Wesen und ihre Folge*], uma lei, a lei fundamental de seu próprio si-mesmo [*Selbst*]. Compare estes objetos, veja como um completa o outro, expande, ultrapassa, transfigura, como eles formam uma hierarquia [*Stufenleiter*], na qual você até agora escalou em direção a você mesmo; pois tua verdadeira natureza [*wahres Wesen*] não se situa profundamente escondida em você, mas incomensuravelmente elevada acima de você ou ao menos acima do que você habitualmente toma como seu eu [*dein Ich*]. (ibid., p. 340s.)

Nossa identidade própria não se confunde com nossas ações atuais, nem mesmo com nossas ações em geral. Não se trata também de nossos pensamentos. Não é o caso de confundir sequer nossos desejos em geral com nossa identidade mais íntima. Para que um homem tome consciência de si mesmo, não deve meramente olhar para sua interioridade. Tudo o que ele pode encontrar ali são as formas atuais de si como um *indivíduo*, não como seu *si-mesmo profundo*. Mas, o fundo íntimo é inacessível à consciência. Os atos, opiniões e anseios perceptíveis de um homem são meramente pistas que podem indicar o que ele se tornou, mas ainda não é suficiente para indicar o que ele efetivamente é. Sua natureza mais íntima dota o indivíduo de um sentido. Na medida em que ele vê a si mesmo em retrospectiva, nas grandes e sobretudo nas pequenas coisas (EH/EH Por que sou tão esperto 10), ele pode compreender qual o sentido do si-mesmo, qual é o caminho de superação de si, que seus instintos mais fortes e íntimos almejam. O caminho, que leva à identificação do que se é (como granito de *fatum*), é paradoxalmente o caminho da superação do que se é (como indivíduo), o caminho que nos conduz para além de nós mesmos na medida em que nos conduz a nosso si-mesmo.

Espero ter tido êxito em mostrar que suas doutrinas da identidade pessoal executam diversos distanciamentos e também aproximações entre si. Tais movimentações resultam, mais do que de coincidências fortuitas, de um intenso e combativo debate de concepções de mundo adversárias. Mas, diferente do que possa parecer, essas concepções não são simplesmente opostas entre si, senão que se postam frente a frente como oponentes. No tocante ao caráter, ambos os filósofos alçam suas visões sobre a natureza íntima do homem a posições centrais nas filosofias da vontade. Sem elas, não é possível compreender de fato as respectivas concepções de homem por elas defendidas.

O tema lança também uma importante luz sobre a questão “Schopenhauer e Nietzsche”. O intérprete pode ser seduzido a lançar uma observação geral e fechar o debate de

alimentação, o clima, o lugar, o excesso de leituras e trabalho etc.

posse apenas do antagonismo entre uma *metafísica* schopenhaueriana e uma *fisiopsicologia* nietzschiana. Porém, tão somente esse antagonismo não basta para a interpretação da questão da ipseidade e, sobretudo, dos confrontos concretos que se desenrolam nas entrelinhas das filosofias da vontade.

Essa afirmação não traz qualquer prejuízo à noção de que há um antagonismo importante entre a *metafísica* de um e a *fisiopsicologia* de outro. De fato, esse é *um* ponto importante. A crítica tecida por Nietzsche contra a metafísica em geral direciona-se também, como visto anteriormente, contra Schopenhauer.

A crítica específica à imutabilidade do caráter também afeta em alguma medida o filósofo da vontade de vida. Mas esta não é uma rejeição da filosofia schopenhaueriana como um todo; mas, na realidade, da aceitação difundida de que o homem é um fato *todo e completamente consumado*, de que nada pode ser feito dele. Mesmo nesse caso, há um componente de incompreensão na leitura de Nietzsche, que possivelmente não percebe o quão próximo ele caminha de algumas observações schopenhauerianas. Para ambos, o homem é ainda de certa forma uma matéria bruta e, em alguma medida, maleável. E, atuar sobre nós mesmos, transformar a nós mesmos é uma arte que não deve ser desconsiderada. A metafísica schopenhaueriana ou a fisiologia e psicologia nietzschianas são notadamente ferramentas para o entendimento e execução dessa tarefa.

Um *olhar amplo* lançado às teorias do caráter revela pois uma estrutura geral que mostra uma aproximação consciente ou inconsciente de Nietzsche ao pensamento de Schopenhauer. Abstraindo-se o fato de que o *caráter inteligível* é metafísico, percebe-se que ele se aparenta razoavelmente à noção de *si-mesmo* (granito de *fatum*). Ambos exercem funções equivalentes no interior de cada filosofia, apesar de serem em si mesmos distintos entre si. Ambos constituem-se como as forças mais fundamentais de um indivíduo, como aquilo que conduz e dá sentido ao indivíduo aquém da consciência deste.

Ambos são também, em certa medida, imutáveis. É certo que Schopenhauer pensa a imutabilidade do caráter inteligível derivando-a de sua concepção de metafísica. É certo também que Nietzsche admite que o si-mesmo poderia ser modificado caso a vida humana atingisse uma duração de milhares de anos. Porém, o resultado prático é basicamente o mesmo *para o homem individual*. Se Schopenhauer defende uma imutabilidade *stricto sensu* do caráter, é igualmente verdadeiro que Nietzsche defende sua imutabilidade *lato sensu*, isto é, relativa ao período de vida de um indivíduo concreto.

Afora isso, ambos são reconhecíveis tão só por suas manifestações, ou seja, pelos atos humanos concretos (na linguagem de Schopenhauer: pelo caráter empírico). O “tornar-se o

que se é” envolve, tal como o caráter adquirido, uma lenta, sempre imperfeita e retrospectiva tomada de consciência de si e, principalmente, uma ação sobre si que afeta a manifestação de nossa natureza mais íntima. No limite, somos mais intimamente justamente aquilo que nos é estranho e desconhecido; somos uma força que brota do fundo de nós mesmos e nos constitui como indivíduos.

Nem mesmo em um plano geral, a concepção de que o indivíduo é um processo de luta incessante é um fator *absolutamente* distintivo por si só. Como visto, a vontade de vida não pode se manifestar sem a luta incessante entre as Ideias. Para que um indivíduo seja possível é preciso que as Ideias mais elevadas dominem as inferiores. Contudo, nesse processo de assimilação, as Ideias inferiores opõem uma resistência constante e que marca toda a vida do indivíduo. Em ambos os filósofos, o que conta para a formação do resultado-homem não é somente o caráter mais íntimo, mas como este incorpora concretamente o que lhe é estranho, periférico, superficial. Em última análise, resulta de ambas as filosofias da vontade, que nós não somos identidades que inventamos para nós mesmos, somos identidades que nos inventam para si mesmas.

O objetivo não é, porém, dar a entender que os projetos são *idênticos*. Eles não são. O ponto principal é que há de se descer às questões mais específicas das visões de Schopenhauer e Nietzsche, para só então compreender as suas mais profundas contraposições. Esteja igualmente claro que não se trata de reduzir o confronto a “meros detalhes”, pois as especificidades das doutrinas do caráter são efetivamente de extrema importância. As particularidades das doutrinas tocam o âmago das respectivas filosofias.

Por ora, não é o caso de procurar esgotar o debate em torno dessas especificidades, mas gostaria de destacar um aspecto ilustrativo. Como já exposto no capítulo anterior, o objeto de conquista da luta é distinto em Schopenhauer e em Nietzsche. Para Schopenhauer, a principal batalha gira em torno da obtenção de domínio sobre a matéria, derivando-se daí outras formas e propósitos de luta. Para Nietzsche, a luta é sempre pelo aumento de poder. Também as possibilidades da luta são diferentes, uma vez que Schopenhauer a pensa a partir de uma hierarquia de Ideias metafisicamente determinada e que impede inversões de domínio e mudanças de função, acontecimentos perfeitamente aceitos na teoria de Nietzsche. O modo de pensar de Schopenhauer o obriga a aceitar, por exemplo, uma teleologia interna do corpo e da natureza, segundo a qual cada parte existe em proveito do todo e a adaptação funcional de uma parte é predeterminada pelo modelo metafísico do todo (cf. WWV I/MVR I 28 e WWV II/MVR II cap. 26). Em Nietzsche, a adaptação é antes um processo de sujeição e não se encontra previamente determinada por instâncias metafísicas. Além disso, outras distinções

poderiam ser elencadas, como concepções de hereditariedade, noções de saúde e doença etc.

No capítulo seguinte, algumas das consequências das doutrinas do caráter de Schopenhauer e Nietzsche em sua aplicação ao debate ético dos autores serão investigadas. Trata-se sobretudo de entender como essas filosofias posicionam-se diante da moral e como as perspectivas abertas pela investigação do caráter se comportam diante do problema da ação humana.

4 O CARÁTER NO CONTEXTO DA ÉTICA: O PROBLEMA DO EGOÍSMO E DA COMPAIXÃO

incenso fosse música

*isso de querer
ser exatamente aquilo
que a gente é
ainda vai
nos levar além
(Paulo Leminski)*

Até aqui se visou a mostrar a centralidade dessas noções de identidade pessoal tanto no interior do pensamento individual de cada autor, quanto no debate entre ambos. Isso não significa, é claro, que a questão da natureza íntima do homem seja a única questão em debate ou que ela esteja, em todos os contextos, no foco principal da discussão. Porém, se a argumentação até aqui apresentada teve êxito, é forçoso admitir que o debate em torno do conceito caráter está frequentemente em foco nas confrontações de ambos os filósofos alemães ou, no mínimo, sofre frequentemente as consequências de vários dos demais diálogos por eles conduzidos.

Os capítulos anteriores tratam mais concretamente da construção das noções de identidade pessoal. Neste último capítulo procura-se, em sentido um pouco diferente, apresentar alguns conflitos resultantes das doutrinas do caráter. O propósito é demonstrar que o debate em torno do caráter não se dá apenas na construção da ideia de identidade pessoal, mas que ele também segue adiante e influencia fortemente a ética de ambos os autores.

A presente pesquisa limita-se a abordar o tema em um caso específico, todavia importante, do extenso e multifacetado debate ético de ambos os autores. Em outras palavras, o presente capítulo não intenta esgotar as investigações possíveis sobre o problema da moralidade entre Schopenhauer e Nietzsche. Ele procura antes indicar a importância dos conceitos de identidade pessoal no interior dessa problemática por meio da investigação de

um de seus campos de batalha mais conhecidos, mais especificamente as investigações sobre *o egoísmo e a compaixão*. A hipótese central é que podemos melhor entender tais investigações de posse do conceito de caráter/si-mesmo.

4.1 Propósitos e investigações: ética e identidade

O tema da moral¹³⁹ é sem dúvida aquele que mais imediata e claramente distingue as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. Mesmo os primeiros escritos do filósofo da vontade de poder já apontam para uma certa rejeição ou distanciamento da ética da compaixão e também de doutrina da negação da vontade. Tome-se em mãos, por exemplo, os textos *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, *O nascimento da tragédia* ou mesmo *Schopenhauer como educador*. Apesar de inúmeras aproximações de cunho estético, epistemológico, pedagógico e até mesmo metafísico, nenhuma dessas obras é marcada por uma clara aproximação de características e conclusões centrais da ética schopenhaueriana. Dentre essas características pode-se destacar: a tentativa de fundamentação metafísica, universal e a-histórica da ética, o elogio da compaixão como único móvel (*Triebfeder*) verdadeiramente dotado de valor moral, a interpretação positiva da negação da vontade de vida, a condenação decidida de atos compreendidos como maldosos ou cruéis, uma valorização do cristianismo e outras religiões ascéticas na condição de verdades simbólicas, a doutrina da restrita imutabilidade do caráter inteligível e assim por diante. Ou seja, mesmo nos textos nietzschianos de juventude, cujo conteúdo é marcado por frequentes referências elogiosas a Schopenhauer, tais concepções morais do filósofo da vontade de vida não são decididamente adotadas.

¹³⁹ Não emprego aqui qualquer diferenciação técnica e persistente entre os termos “ética” e “moral”. Há certamente alguns autores e comentadores da filosofia que gostam de diferenciá-los por tais ou quais razões. Por exemplo, Deleuze define, em um comentário sobre Spinoza, a ética como uma “tipologia dos modos de existência imanentes” e a moral como a “existência de valores transcendententes” (2002, p. 29). No entanto, essa distinção não é aplicada no presente estudo. Nem Schopenhauer e tampouco Nietzsche parecem se preocupar em distinguir fundamentalmente tais termos. É sintomático, por exemplo, que Spierling (2010) sequer apresente em seu *Kleines Schopenhauer Lexikon* verbetes específicos para “Moral” ou “Ethik”. O *Historical Dictionary of Schopenhauer’s Philosophy* de Cartwright (2005) apresenta um verbe para “ethics (Ethik)”, porém nenhum específico para “moral”. Por sua vez, no *Nietzsche-Lexikon* (NIEMEYER, 2009), os verbetes “Ethik” e “Moral” redigidos respectivamente por Djavid Salehi (pp. 92-93) e Enrico Müller (pp. 232-235), tampouco apresentam quaisquer diferenças essenciais entre os termos, exceto um emprego pontual e vago de “ética” em referência à disciplina filosófica que estuda os fenômenos éticos ou morais. Em função disso, os artigos de Salehi e Müller não descrevem de fato dois objetos diferentes, mas antes complementam-se um ao outro ao descrever o mesmo objeto moral/ético. Curiosamente, até mesmo Nietzsche inverte em importante ocasião os termos, talvez sem intenção, ao citar o título de uma obra de Schopenhauer. Justamente em JGB/BM 186, ele menciona, em lugar do livro “Os dois problemas fundamentais da ética” (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*), o inexistente “Problemas fundamentais da moral” (*Grundprobleme der Moral*).

Quando se analisam as obras mais tardias de Nietzsche, esse distanciamento de concepções éticas é ainda mais evidente. Obras como *Além de bem e mal*, *Genealogia da moral* e *O anticristo* engajam-se explicita e diretamente contra diversas noções da ética schopenhaueriana. Ou seja, mais do que um mero deixar-de-lado dos conteúdos éticos da filosofia schopenhaueriana, o que se encontra nessas obras é um profundo diálogo e confronto com e contra aqueles conteúdos. Isso significa que os raciocínios e definições morais schopenhauerianos marcam, em alguma medida, a trajetória do pensamento de Nietzsche. Há ao menos uma boa razão para pensar dessa forma: Schopenhauer converteu-se em um dos principais alvos da crítica nietzschiana. Ou seja, ele é visado por Nietzsche no mínimo na condição de opositor. No prólogo da *Genealogia da moral*, por exemplo, consta textualmente essa relação de confrontação (cf. GM/GM P 5). Não obstante, como a história da interpretação¹⁴⁰ do debate entre ambos os pensadores tem mostrado, é mister admitir que existam também muitas aproximações importantes entre eles, além das contraposições e oposições mais evidentes.

Em meio à miríade de temas e confrontações existentes, há entre as visões desses autores uma diferença decisiva no tocante à moral. Os *propósitos éticos* são profundamente diferentes, isto é, a noção mesma do que deve ser uma investigação no campo do agir humano não é coincidente. Nietzsche está consciente disso e faz uma observação perspicaz a esse respeito no aforismo 186 de *Além de bem e mal*. Lá ele objeta em geral às tentativas de fundamentação da moral (*Begründung der Moral*) e associa esse tipo de pretensão diretamente a Schopenhauer. Em sentido inverso, ele também defende que, por ora, é necessário juntar material para uma doutrina dos tipos (*Typenlehre der Moral*), em lugar da referida fundamentação.

A leitura de Nietzsche é precisa. Não resta qualquer dúvida que Schopenhauer pretende fundamentar a moral. Esse propósito encontra-se estampado já no título de uma de suas obras mais conhecidas sobre o tema, *Sobre o fundamento da moral*, obra conhecida por Nietzsche e mencionada no aforismo JGB/BM 186.

As intenções schopenhauerianas de fundamentação nessa obra são claras. O texto foi concebido como uma dissertação concorrente a um prêmio oferecido pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague. O concurso consistiu em uma pergunta pela fonte e fundamento da filosofia da moral. Em poucas palavras, a questão do concurso propôs que a

¹⁴⁰ E.g. BROESE, KOSSLER, SALAQUARDA, 2007, pp. 173-265; BRUM, 1998; DECHER, 1994; GIACOIA JUNIOR, 2012; GOEDERT, 1978; MÜLLER-LAUTER, 1999a, pp. 141-172 e 1999b, pp. 393-412.

moralidade precisava receber uma nova investigação de seus fundamentos à luz da filosofia da primeira metade do século XIX. Nem a questão do concurso, nem a resposta de Schopenhauer problematizam a moralidade mesma e os valores tidos como morais; fato esse que não passa despercebido por Nietzsche.

Em outras palavras, a questão da Sociedade Real toma como absolutamente necessárias as noções de moralidade consagradas, assim como a associação destas a conceitos de dever e imputabilidade. O interesse do concurso recai sobre o problema da origem e da fundamentação da moral, a qual deve aparentemente portar um valor universal e necessário. Schopenhauer, por sua vez, segue exatamente o mesmo caminho e prepara seu escrito-resposta ao concurso precisamente em termos universalistas. Ele não coloca em questão se é possível existirem diferentes moralidades ou se os valores morais tradicionais são adequados ou não. Sua atenção, a exemplo da própria questão do concurso, dirige-se diretamente à sustentação de uma moralidade vista como única e verdadeira, apesar da carência de explicação e fundamentação.

Ele considera *de modo geral* que a moralidade, tal como se apresenta em seu tempo e segundo sua compreensão, é a moral correta do ponto de vista de suas aprovações e reprovações gerais. Nesse sentido, o filósofo da vontade de vida afirma: “Em todos os tempos, pregou-se muita e boa moral; mas a fundamentação [*Begründung*] da mesma encontrou-se constantemente em estado deplorável” (Zürcher 6, M/M 2, p. 153). No texto, ele questiona até mesmo os conceitos de dever e em certa medida também de imputabilidade, presentes na questão de concurso. Todavia, não se trata em seu texto, ainda assim, de uma problematização do que se considera *comumente* como moral ou imoral.

Essa é precisamente uma das observações mais importantes de Nietzsche no aforismo 186 de *Além de bem e mal*. Os “filósofos da moral”, entre eles Schopenhauer, não teriam enxergado os “verdadeiros problemas da moral”. Eles não teriam sido capazes de enxergar a existência de diversas morais e, conseqüentemente, ao produzir reflexões sobre esse tema, teriam refletido apenas os valores da única moral que teriam travado conhecimento. Schopenhauer teria filosofado “no fascínio e delírio da moral” (cf. JGB/BM 56).

Deixando provisoriamente de lado a visão de Nietzsche a esse respeito, é preciso que se compreenda o que Schopenhauer entende por “fundamentação da moral”? Responder a essa pergunta também nos permite compreender, por que a moral não necessitaria, a seu ver, de uma problematização, senão apenas de uma fundamentação.

Está claro que, quando Schopenhauer afirma que “em todos os tempos, pregou-se muita e boa moral”, disto não resulta que todas as filosofias e pregações morais existentes

estivessem em todos os seus pormenores igualmente corretas e compartilhassem de alto a baixo os mesmos pontos de vista. Caso contrário, não teria qualquer sentido o caráter revisionista de *Sobre o fundamento da moral*, em especial acerca da filosofia moral kantiana (cf. M/M 1-11). A boa qualidade das pregações morais de todos os tempos significa, isto sim, que há como que um fio condutor perene nos julgamentos morais que permearia todos apontamentos morais sinceros, apesar das diferenças pontuais e de concepção e exposições. O que realmente interessa ao filósofo da vontade de vida são aquelas que ele enxerga como concordâncias essenciais nos discursos morais de todos os tempos.

A ética schopenhaueriana não almeja pois fundar uma nova e inédita moral. De fato, ela propõe meramente uma *correção* dos sistemas éticos existentes, a fim de adequar o melhor possível a reflexão filosófica à *realidade moral* do ser humano. Essa realidade moral já teria mesmo sido diversas vezes corretamente captada pelos discursos éticos existentes. O problema reside, porém, na ineficácia ou incompletude dos filósofos e moralistas na realização da tarefa de trazer à consciência filosófica o esclarecimento dos fatos morais humanos.

Três casos podem perfeitamente ilustrar esse propósito schopenhaueriano de denunciar as inadequações e de corrigir os erros das exposições morais existentes: a relação entre ética e religião; o problema da felicidade; e a questão do dever.

Quanto à religião, a moral schopenhaueriana é, segundo o ponto de vista de seu autor, completamente laica, isto é, não depende de um discurso teológico de sustentação. A moral da compaixão é independente de entes suprassensíveis, como Deus ou uma alma entendida, por exemplo, no sentido cristão. Ela tampouco depende de punições ou recompensas pós-vida. Não há céu ou inferno para quem aja moral ou imoralmente. Preceitos, mandamentos, tradições teológicas ou livros sagrados não podem fornecer à moralidade qualquer fundamento firme. Ainda assim, o filósofo acredita que a religião pode fornecer um ponto de vista alegórico acerca da moralidade (cf. P/P Sobre a religião). Dessa forma, para ele, algumas concepções teológicas expressam uma firme e verdadeira intuição da realidade, embora sejam expressas por imagens e conceitos inadequados.

Quanto à felicidade, a reflexão *estritamente* ética não é, segundo o autor, uma reflexão sobre os caminhos que levam o homem à realização de uma vida mais plena e feliz, ou seja, não é uma reflexão da qual deva resultar um manual do bem viver. A preocupação central da ética é compreender o valor moral das ações, isto é, por que determinadas ações são acompanhadas de uma íntima aprovação e outras causam rejeição moral. Se essas ações produzem alegria ou não, ou ainda, se é possível alcançar uma vida feliz através de uma

reflexão a respeito das ações humanas, são problemas que ultrapassam o campo de reflexão estritamente ético. A ética em sentido estrito não é uma investigação que deva descrever um caminho à felicidade, não é um eudemonismo à maneira de filósofos antigos, como em Aristóteles e Epicuro, ou mesmo um eudemonismo disfarçado que tomaria a felicidade enquanto consequência de uma ação moralmente adequada, como ele imputa aos modernos:

O grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo *Eudemonismo*. A ética dos antigos era eudemonista, e a dos modernos, na maioria das vezes, uma doutrina da salvação [*Heilslehre*]. Os antigos queriam demonstrar virtude e felicidade como idênticas; estas, porém, eram como duas figuras que não se recobrem, não importa o modo como as coloquemos. Os modernos querem colocá-las numa ligação, não de acordo com o *princípio de identidade*, mas com o *de razão suficiente*, fazendo portanto da felicidade a consequência da virtude. (M/M 3, p. 19)

Por fim, quanto ao dever, é notável que a ética de Schopenhauer não admite o conceito de um *dever absoluto*, como por exemplo expresso pelo imperativo categórico kantiano. Todo dever é para Schopenhauer apenas relativo, isto é, diz respeito a uma circunstância específica, na qual um homem determinado procura atingir fins determinados. “Cada *dever* tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa” (M/M 4, p. 26). Em outras palavras, trata-se sempre de uma reflexão que pressupõe uma intenção do agente e, portanto, o dever surge como uma estratégia da razão para atingir os fins da vontade. Nem a razão, nem qualquer outra instância humana pode definir um dever que tenha uma validade universal e absoluta, independentemente de quaisquer finalidades, homens e circunstâncias concretas.

Seja eliminando o aspecto teológico, teleológico ou deontológico da moral, trata-se basicamente de estabelecer uma filosofia moral que dê conta da *descrição adequada* da realidade moral do ser humano. Em última análise, as éticas teológicas, teleológicas e deontológicas teriam reconhecido parcialmente essa realidade moral do homem, por isso mesmo, no que tange a sua “pregação moral”, elas se aproximam da verdade. Porém, de acordo com esse ponto de vida, tais filosofias morais precisam sofrer correções, na medida em que não foram capazes de descrever adequadamente a moralidade humana.

Fundamentar filosoficamente a moral não corresponde, em termos schopenhauerianos, a estabelecer um caminho que deva ser trilhado pela humanidade para atingir um fim qualquer. A preocupação ética de Schopenhauer não é sequer um melhoramento da humanidade, ou seja, ele não espera transformar moralmente ninguém a partir de suas reflexões morais. Isso advém do fato de que, segundo sua compreensão, para que um melhoramento moral real fosse atingido, seria preciso alterar o caráter inteligível dos indivíduos, o que não é possível.

Um discurso filosófico e, portanto, conceitual, não pode mais do que esclarecer os fenômenos morais, mas não alterar a essência desses fenômenos. Uma modificação mais íntima da ação moral humana não pode surgir de forma alguma de raciocínios ou pregações morais. Ele tampouco acredita que suas correções aos sistemas éticos já concebidos poderiam transformar profundamente a ação humana, convertendo um indivíduo imoral em um indivíduo moral. Nas palavras do autor:

A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos. (WWV I/MVR I 53, p. 353s.)

Portanto, a ética de Schopenhauer é primeiramente uma reflexão *descritiva* dos fenômenos morais efetivos. Nesse sentido, o pensador não se preocupa tanto em apontar o que os homens deveriam fazer, mas, ao invés disso, preocupa-se em descrever como e por que os homens agem de fato tal como agem. Por isso, pode-se dizer que, ainda que Schopenhauer aprove a pregação moral de todos os tempos, sua ética não se confunde ela mesma com uma pregação moral qualquer.

O esforço descritivo de Schopenhauer encontra-se imediata e fortemente ligado à sua doutrina do caráter inteligível e, por conseguinte, a todo o plano de fundo metafísico de seu pensamento. O raciocínio fundamental é o seguinte: se a ética é uma preocupação filosófica discursiva e intelectual com as ações humanas, mas, ao mesmo tempo, as ações humanas em si provêm essencialmente de uma instância imutável fora do domínio do intelecto (o caráter inteligível), não se pode esperar que o discurso ético (racional, conceitual, intelectual) atue sobre o caráter inteligível dos indivíduos, modificando-os em sua essência.

Na condição de uma forma de conhecimento, o discurso ético só pode atuar no nível das representações submetidas ao princípio de razão. Isso significa dizer que é até mesmo possível fazer com que os indivíduos mudem o seu modo de agir concreto (caráter empírico). Pois, o conhecimento adquirido mediante o discurso ético ou pregação moral pode configurar modificações no caráter adquirido do homem. Como visto, quando o caráter inteligível de um homem externa-se na representação, ele o faz sob influências do caráter adquirido. Dessa forma, se o caráter adquirido sofreu modificações, a ação concreta (caráter empírico) sofrerá também. Porém, ainda assim, a fonte mais profunda e significativa do agir – o caráter inteligível – não é afetada.

Um conhecimento racional pode fazer, por exemplo, que um homem profundamente egoísta, oculte o suas intenções egoístas mais exacerbadas, ou ainda, que ele simule

eventualmente ações compassivas, embora elas sejam na verdade motivadas pelo egoísmo. O discurso pode inclusive criar conjunturas onde o elemento compassivo do caráter menos predominante em tal homem entre em cena um pouco mais frequentemente. Não obstante, em nenhum dos casos o caráter do indivíduo foi realmente modificado e, no entender de Schopenhauer, nenhum melhoramento foi efetivamente alcançado. Em essência, ele não se tornou mais compassivo e menos egoísta do que era antes. Toda ação provém do querer mais íntimo e não é possível ensinar ninguém a querer (*velle non discitur*).

Poder-se-ia questionar, neste caso, se uma alteração no caráter adquirido e, por conseguinte, na exteriorização de uma ação humana não pode ser considerada uma melhora no ser humano. Nesse sentido, poder-se-ia também argumentar que é melhor, eticamente falando, que um determinado homem aja mais sutilmente ao manifestar a sua crueldade ou sua maldade em, por exemplo, intrigas da corte, do que em ações diretas e ferozes contra a vida de outros seres humanos¹⁴¹. Poder-se-ia assim pensar que o debate ético de Schopenhauer é essencialmente interventivo e não meramente descritivo.

Ao invés de refutar a tese da descrição moral, contudo, uma objeção desse gênero torna ainda mais clara uma característica central do debate ético de Schopenhauer: o que está em jogo na moral são fundamentalmente as intenções e o caráter do agente e não as consequências e meios de sua ação. A ética de Schopenhauer diz respeito às intenções conscientes ou inconscientes dos agentes¹⁴², mais do que às consequências práticas de seus atos.

De fato, as consequências dos atos são importantes, porém dizem respeito a outros campos de reflexão que não o *estritamente* ético, como por exemplo o âmbito político. Por isso, o autor diz: “É até possível pensar que um Estado perfeito ou mesmo um dogma acerca das recompensas e punições após a morte (a que se concede crédito absoluto) previnam todo crime. Em termos políticos muito seria aí ganho, porém em termos morais nada” (WWV I/MVR I 66, p. 470). Portanto, para Schopenhauer, é um ganho prático importante que a civilização tenha atingido tais ou quais formas que tornam a maldade e o egoísmo mais sutis, é interessante intervir para que essas formas da civilização se tornem mais apuradas e

¹⁴¹ O exemplo é extraído da própria obra de Schopenhauer. O filósofo pondera: “Pode ser o mesmo grau de maldade o que se expressa em UM povo nos traços crus do assassinato e do canibalismo, e em OUTRO fina e delicadamente *in miniature* nas intrigas da corte, opressões e sutis maquinações de todo tipo: mas a essência permanece a mesma” (WWV I/MVR I 66, p. 470).

¹⁴² Quando Schopenhauer leva em consideração as intenções do agente, não se deve julgar que apenas as intenções conscientes têm lugar. Uma ação fundamentalmente maldosa, por exemplo, é reprovável moralmente, mesmo que seja inconsciente em relação ao próprio agente. Também uma ação aparentemente compassiva, mas inconscientemente de intenção essencialmente egoísta, não detém valor moral. Por essa razão, Schopenhauer não pode ser enquadrado adequadamente no período “moral” da humanidade que Nietzsche descreve no aforismo 32 de *Além de bem e mal*.

eficientes, mas, tais ganhos e intervenções fogem ao âmbito propriamente ético. Em poucas palavras, a ética de Schopenhauer não é pragmática, mas não exclui a possibilidade de um pensar pragmático fora de seus domínios.

O julgamento moral de uma ação decorre do fato da intenção íntima da ação possuir um valor moral positivo ou negativo, ou seja, se a intenção é louvável ou reprovável moralmente. Para Schopenhauer, dos móveis básicos do agir humano inscritos no caráter inteligível respectivo de cada indivíduo, apenas um é portador de *valor moral* positivo, a compaixão. Precisamente por essa razão, a ética do filósofo da vontade de vida é denominada também “ética da compaixão”.

Uma última característica notável da fundamentação moral de Schopenhauer é a universalidade do valor moral da compaixão. O filósofo defende que as ações compassivas, ou seja, realizadas em favor de outro, foram histórica e universalmente reconhecidas como as ações moralmente positivas. O valor dessas ações não repousa sobre um traço social, histórico ou cultural qualquer. Haveria, no entender do pensador, uma aprovação geral e mesmo inconsciente, mas de alguma maneira perceptível em todos os tempos, ao fenômeno das ações desinteressadas e altruísticas (cf. M/M 15, p. 131). Trata-se, portanto, muito mais de explicitar o valor da compaixão, de mostrá-lo como universal, mostrar que todos os homens apreciam e dão intimamente valor ao altruísmo, do que de afirmar que todos os homens deveriam ser compassivos ou do que de pretender fornecer um caminho para que os homens se tornem mais compassivos. Em resumo, a fundamentação da ética schopenhaueriana da compaixão é valorativa, metafísica, universalista, descritiva (não interventiva) e relativa ao caráter inteligível do agente juntamente a suas intenções conscientes ou inconscientes.

Se a doutrina ética de Schopenhauer não é nenhuma eudemonologia, ao menos segundo as intenções explícitas de seu autor, isso não significa, contudo, que Schopenhauer não tenha se preocupado frequentemente com o tema. Ele ocupa-se tanto com a definição de felicidade, quanto com ações e práticas que podem auxiliar o homem em sua caminhada em direção a uma vida mais feliz ou menos infeliz.

Ambas as tendências coexistem na obra do filósofo da vontade de vida. De um lado a tendência a rejeitar o valor moral da busca da felicidade; de outro lado, a ponderação eudemonológica sobre meios e caminhos que possam conduzir a uma vida mais feliz possível. O filósofo é certamente mais conhecido por fazer coro ao poeta espanhol Calderón de la Barca, quando este diz na peça teatral *La vida es sueño*: “o maior delito do homem é ter nascido” (CALDERÓN DE LA BARCA, 1956, p.115; WWV I/MVR I 63 e WWV II/MVR II

cap. 48). Isto indica sem dúvida o caráter problemático da felicidade para Schopenhauer. Entretanto, ao lado disso encontram-se também textos preñes de reflexões e máximas sobre o bem viver, como o de *Aforismos para a sabedoria de vida*.

Alguns intérpretes veem com certa estranheza esses dois lados da filosofia schopenhaueriana ou simplesmente não abordam absolutamente o lado eudemonológico do pensamento do filósofo da vontade de vida¹⁴³. De fato, a guinada a uma reflexão pormenorizada sobre ações teóricas e práticas envolvendo o tema da felicidade salta aos olhos. De um lado, haveria a tese de que uma felicidade positiva é impossível e não é a preocupação central da filosofia moral. Ainda segundo essa tese, a ética sequer deve possuir pretensões outras que não a de *descrever* a realidade moral dos homens. De outro lado, haveria a tese de que a felicidade é um objeto importante da filosofia schopenhaueriana, segundo a qual a reflexão pode *sugerir* ou *intervir*, criando condições para que o homem desfrute do maior grau de felicidade possível.

A primeira tese está bem exposta em textos diversos, não obstante é especialmente conhecida pelas colocações do quarto livro do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, de onde se pode extrair a seguinte passagem: “em conseqüência de nossa consideração, a essência íntima da virtude resultará de um esforço em direção totalmente oposta à da felicidade [*Glücksäligkeit*], ou seja, oposta à direção do bem-estar e da vida [*Wohlseyn und Leben*]” (WWV I/MVR I 65, p. 461). A segunda tese está bem representada principalmente pelos *Aforismos para a sabedoria de vista*, cuja sugestão de uma via à felicidade é patente: “Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente no sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado eudemonologia; seria pois, a instrução para uma existência feliz” (P/P Aforismos para a sabedoria de vida, Introdução, p. 1).

Não se trata, porém, de duas reflexões que se dão em separado. É forçoso admitir ainda que a felicidade é, sem dúvida, um dos legítimos objetos de investigação filosófica de Schopenhauer. Ela é mesmo uma preocupação de lastro razoável em suas obras, inclusive naquelas mais conhecidas por advogar em favor da ética da compaixão e da negação da vontade de vida. A questão da felicidade aparece como um problema fundamental da

¹⁴³ Podemos arrolar, por exemplo, Decher (1984), Goedert (1978), Ingenkamp (2001) e Rosset (1994) entre aqueles que, ao menos nos textos que tive acesso, de um modo ou outro, estranham ou simplesmente não discutem a coexistência de duas visões distintas sobre a felicidade em Schopenhauer. Em alguma medida esse juízo parece ser também válido em relação a Nietzsche, não porque ele teria ignorado o problema da felicidade em Schopenhauer, mas porque aparentemente não considera o seu lugar próprio dentro do pensamento de seu antecessor. Para mais informações e também para uma outra revisão bibliográfica sobre esse tema, cf. DEBONA, 2013a, pp. 14-31.

existência humana, por exemplo, nas seções 58 e 59 do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, ou ainda os capítulos 44, 45 e 56 do segundo volume da mesma obra.

O tema da relação entre ética e felicidade é muito promissor e recebeu recentemente a atenção de alguns intérpretes de Schopenhauer, como Barboza (2006) e, principalmente, Debona (2013a). Este último distingue entre uma “grande ética” e uma “pequena ética” no pensador alemão. A grande ética teria um caráter “descritivo” e seria voltada, principalmente, aos fenômenos da compaixão e da negação da vontade. O foco recai sobre o aspecto imutável do ser humano: o caráter inteligível. A pequena ética preocupar-se-ia principalmente com o aspecto mutável, i.e. o caráter adquirido, e sua aplicabilidade nas práticas humanas. Por exemplo, na eudemonologia, ela teria um caráter mais “sugestivo” e abordaria mais diretamente o problema da promoção do bem-viver. Embora o presente estudo não mantenha a terminologia empregada (“pequena e grande ética”), está de acordo com a tese geral defendida por Debona, qual seja, de que não há contradição entre os aspectos ético e eudemonológico da filosofia schopenhaueriana, senão complementariedade.

Trata-se também aqui, como é aliás bastante frequente em Schopenhauer, de uma *duplicidade de perspectivas*. Há uma perspectiva metafísica mais elevada que tem lugar principalmente no debate sobre o caráter, sobre ações dotadas de valor moral e, em alguma medida, sobre a questão do ascetismo, ou seja, da negação da vontade de vida. O pensador julga que esse ponto de vista é superior porque ele enfoca diretamente os objetos metafísicos e, portanto, mais determinantes e essenciais. Há, ao lado dessa primeira perspectiva, uma segunda perspectiva complementar, empírica e mais pragmática. Ela não se ocupa propriamente do valor moral das ações e, por isso, pode-se dizer que escapa ao campo estrito da ética no sentido schopenhaueriano. Apesar disso ela se preocupa com o agir humano em geral, em vista da construção de uma vida feliz, *na medida em que isso é possível*.

Em outras palavras, a eudemonologia de Schopenhauer não ocupa, substitui ou contradiz sua ética da compaixão e sua teoria ascética, pois diferentes lugares de reflexão pertencem a cada uma delas. A eudemonologia não transforma sua ética em uma teleologia da felicidade e tampouco estabelece a felicidade como um dever moral. Ela ocupa, isto sim, o lugar de uma reflexão prática e empírica sobre a vida humana, ou seja, preocupa-se com um espaço de reflexão deixado em suspenso pela perspectiva metafísica superior.

Em última instância, a leitura dos *Aforismos para a sabedoria de vida* permite-nos perceber muito claramente essa adoção de dois pontos de vistas diferentes. Como evidenciado pela introdução do texto: “para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto

de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vida comum, empírico, cujo erro conserva” (P/P Aforismos para a sabedoria de vida, Introdução, p. 1s.).

Assim como a dupla perspectiva em outras áreas de seu pensamento, a existência de uma perspectiva metafísica-superior não implica na eliminação ou inutilidade de uma empírica-inferior. Esse é o caso também em outros campos de reflexão, como na já mencionada relação entre a filosofia metafísica e as ciências empíricas. Uma perspectiva não exclui ou contradiz a outra (cf. N/N Introdução). A metafísica, embora seja mais elevada do que o conhecimento científico, não dispensa, rejeita ou esgota os campos de reflexão destinados ao conhecimento científico. Do mesmo modo, a intuição estética das Ideias (superior e metafísica) é fundamental para a concepção de uma verdadeira obra de arte. Todavia, isso não dispensa o gênio artístico de dominar as técnicas muito práticas e empíricas da expressão artística (cf. WWV I/MVR I 37). Mais um exemplo da estética: na visão de Schopenhauer, uma obra de arquitetura é avaliada artisticamente segundo a perspectiva superior pela representação mais ou menos fiel das Ideias mais fundamentais da natureza na obra – nomeadamente o conflito entre a gravidade e a rigidez – e não pela utilidade do edifício resultante; isso não significa, contudo, que a utilidade seja absolutamente despropositada segundo a perspectiva empírica-inferior. Uma bela obra de arquitetura não é bela porque é útil, mas igualmente não perderá sua beleza meramente por ser também útil (cf. WWV I/MVR I 43).

No amplo âmbito das ações humanas ocorre o mesmo. A visão ética superior não exclui a necessidade de reflexão sobre a felicidade (eudemonologia empírica), ou seja, sobre as práticas e máximas para a minoração da infelicidade e consequente pavimentação de um caminho para a vida mais feliz. Esta reflexão mais empírica e as ações resultantes dela não adentram porém ao âmbito estritamente ético. Assim, a princípio, um homem pode agir de modo absolutamente ético, ou seja, majoritariamente por móveis compassivos, porém ser infeliz na vida prática. E, em sentido oposto, um homem pode obter uma vida prática confortável e razoavelmente feliz, sem manifestar todavia ações com valor moral positivo. A compaixão não conduz à felicidade mundana, assim como a minoração da infelicidade não conduz absolutamente a uma vida ética, nem é o objetivo da reflexão moral em geral.

Ao ver de Schopenhauer, as descobertas das ciências naturais devem confirmar suas proposições metafísicas; a utilidade de uma obra arquitetônica não diminui seu valor estético próprio; assim também os conceitos da eudemonologia não se opõem ou contradizem

absolutamente aos da ética metafísica. Uma evidência disso deixa-se flagrar no fato de que o conceito de felicidade nos *Aforismos para a sabedoria de vida* é igualmente negativo, tal qual o exposto na visão ético-metafísica do quarto livro de *O mundo como vontade e representação*¹⁴⁴. Schopenhauer unicamente reserva a cada domínio o que acredita que lhe é de direito. Uma ação ética não o é porque torna o agente mais feliz ou mais infeliz, mas porque possui um valor moral inerente. Uma ação que conduza à felicidade tampouco é necessariamente antiética.

Voltando agora a atenção mais uma vez à interpretação e crítica à moral schopenhaueriana por Nietzsche, é preciso tomar consciência que ela ultrapassa o problema específico da fundamentação da moral. Deve-se levar em consideração que Nietzsche possui uma interpretação própria da moral schopenhaueriana no que tange a seus objetivos. Para entender essa interpretação, um ponto de partida frutífero é a seguinte passagem de *Crepúsculo dos ídolos*:

Schopenhauer. – Schopenhauer, o último alemão a ser tomado em consideração (– que é um evento *européu* como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, e *não apenas* local, “nacional”), é um caso de primeira ordem para um psicólogo: a saber, como tentativa maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida, justamente as contra-instâncias, as grandes autoafirmações da “vontade de vida” [„*des Willens zum Leben*“], as formas exuberantes da vida. Ele interpretou sucessivamente a *arte*, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão [*das grosse Mitgefühl*]¹⁴⁵, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia como manifestações consequentes da “negação” ou da necessidade de negação da “vontade” – a maior falsificação de moedas psicológicas que há na história, excetuando-se o cristianismo. Olhando-se mais detidamente, nisso ele é apenas o herdeiro da interpretação cristã: com a diferença de que soube tomar o que foi *rejeitado* pelo cristianismo, os grandes fatos culturais da humanidade, e *abonar* num sentido cristão, isto é, niilista (– como caminhos para a

¹⁴⁴ Note-se que as observações não incluem propriamente a negação da vontade de vida, nem entre as ações eudemonísticas, nem entre as ações ético-compassivas. A meu ver, elas pertencem ainda a uma outra ordem *sui generis* de ações, como se argumentará mais adiante.

¹⁴⁵ As palavras *Mitgefühl* e *Mitleid* são frequentemente traduzidas igualmente por compaixão. Com efeito, algumas vezes elas podem compartilhar precisamente o mesmo sentido (cf. DUDEN, 1963, vol. 8, p. 463 e vol. 10, p. 444s.). No entanto, há uma pequena diferença entre elas. *Mitleid* é composta pelo prefixo *mit*, que denota um “estar-junto”, “estar-com”, e o substantivo *Leid* que denota dor, sofrimento, pesar, padecimento. *Mitleid* é, portanto, um com-padecimento, um sofrimento que se apresenta a alguém frente ao sofrimento de outrem. Ao sentir *Mitleid*, um homem padece ao ver o padecimento alheio. A palavra portuguesa “compaixão” porta precisamente esse sentido, caso consideremos a palavra *paixão* (derivada do grego *pathos*) no mesmo sentido de “afecção receptiva/negativa/de padecimento”. Por sua vez, a palavra *Mitgefühl* é formada pelo mesmo prefixo *mit* e pelo substantivo *Gefühl*, cujo significado é no mais das vezes “sentimento”. Portanto, *Mitgefühl* é um sentimento-conjunto, um sentir-compartilhado. A palavra portuguesa “paixão” porta também frequentemente o sentido de “paixão ativa/sentimento”. Em razão da maior amplitude do termo “paixão” em português do que *Leid* em alemão, *Mitgefühl* pode ser igualmente bem traduzida por compaixão; não obstante, a referência a um *sofrimento* não é tão marcada em *Mitgefühl* como em *Mitleid*. Podemos também traduzir *Mitgefühl* como simpatia ou empatia, que trazem também a referência a um *pathos* compartilhado, sem determinar que tal *pathos* seja necessariamente um padecimento. Nietzsche explora essas nuances e emprega algumas vezes também *Mitfreude* (“com-alegria”, a partilha da alegria) em contraste com *Mitleid* (e.g. NF/FP 19[9] de outubro – dezembro de 1876 e FW/GC 338).

“redenção” [„*Erlösung*“], como formas preliminares da “redenção”, como estimulantes da necessidade de “redenção”...) (GD/CI Incursões de um extemporâneo 21, tradução modificada)

Essa passagem, entre outras, permite-nos inferir um elemento central da interpretação de Nietzsche. Segundo ela, a filosofia de Schopenhauer como um todo está a serviço da negação da vontade de vida e conseqüentemente da *necessidade* da redenção do homem e do mundo através negação da vontade de vida. Para Nietzsche, tudo se passa como se a negação da vontade de vida impregnasse todos os principais elementos da visão de mundo schopenhaueriana. Sua metafísica, sua estética e sua ética estariam, por conseguinte, comprometidas com o ideal de negação. Precisamente em função desse ideal, Schopenhauer representaria na filosofia um aprofundamento de um modo tradicional e cada vez mais difundido de pensar e agir, associado aos ideais niilistas de fraqueza. Apesar de todas as diferenças de superfície, ele se encontraria muito próximo dos ideais mais profundos do cristianismo, notadamente os de natureza negadora da vida.

Pintar o quadro de Schopenhauer, ou seja, promover uma interpretação de seus ideais e pensamentos não seria outra coisa para Nietzsche, senão a tentativa de pôr à mostra de modo mais vivo e palpável um estado de enfraquecimento generalizado na cultura (cf. EH/EH, Por que sou tão sábio 7). A moral niilista de Schopenhauer não formaria, portanto, nenhuma verdadeira exceção em relação à moral da modernidade em geral. O fato de que Schopenhauer foi um ferrenho crítico da religião e principalmente do cristianismo pouco contribuiria para mudar essa situação. Entre ele e o cristianismo se difeririam alguns dogmas de superfície, apesar disso, os valores mais profundos de ambos apontariam no mesmo sentido, suas forças mais íntimas valorariam e revalorariam na mesma direção¹⁴⁶.

Salta aos olhos o fato de Nietzsche interpretar todos os campos da filosofia de Schopenhauer em função do problema da redenção, isto é, da necessidade da negação da vontade. Esse tipo de observação não é de forma alguma exclusividade de *Crepúsculo dos ídolos*. É possível encontrar precisamente o mesmo tipo de afirmação em *Além de bem e mal*, por exemplo. Nesse livro, quando o autor analisa a natureza religiosa (*das religiöse Wesen*) e mais especificamente o santo (*den Heiligen*), a figura Schopenhauer ganha novamente esse sentido:

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

¹⁴⁶ Para mais detalhes sobre esse ponto, confira o seguinte artigo sobre esse tema publicado originalmente em 1991 por Jörg Salaquarda com o título “*Die metaphysische Bedeutung des Daseyns’: Schopenhauers Religionstheorie und ihre Radikalisierung durch Nietzsche*” (BROESE; KOSSLER; SALAQUARDA, 2007, pp. 211-227).

parece ter sido mesmo a questão pela qual Schopenhauer se tornou filósofo, e com a qual começou. (JGB/BM 47; cf. também FW/GC 357)

Além disso, a mesma interpretação da filosofia schopenhaueriana a partir da negação da vontade tem lugar também no aforismo 357 de *Gaia ciência*. De volta a *Além de bem e mal*, também em uma passagem anterior em um comentário à teoria da tragédia schopenhaueriana (cf. JGB/BM 30; veja também AC/AC 7 e BVN/CN, 1888, 975).

Todos os indícios apontam nessa direção: Nietzsche em suas obras mais tardias interpreta a filosofia de seu antecessor normalmente em função da existência de um ideal de negação, como *Leitmotiv* do filosofar schopenhaueriano como um todo. Há ademais dois caminhos pelos quais essa interpretação ocorre. Em primeiro lugar, Nietzsche acredita que o próprio Schopenhauer organizou *conscientemente* e decisivamente sua filosofia em função da negação da vontade (como visto nas passagens citadas imediatamente acima). Em segundo lugar, a filosofia de seu antecessor direcionar-se-ia à negação também *inconscientemente*. Este último é o caso, por exemplo, no tocante ao caráter metafísico de sua filosofia. Como debatido anteriormente, o filosofar metafísico aparece a Nietzsche como resultado de uma engenhosa negação do vir-a-ser (cf. seção 1.3, 2.4 e GD/CI A “razão” na filosofia).

É necessário, contudo, levar em consideração que, muito embora existam indícios que possam fortalecer a interpretação de Nietzsche, Schopenhauer mesmo não reflete sobre sua própria filosofia no mesmo sentido de seu sucessor. Quero dizer, *Schopenhauer não direciona explicitamente toda a sua filosofia à negação da vontade*.

Existe a esse respeito um caso significativo. Também Schopenhauer interpreta sua própria filosofia como intimamente semelhante ao cristianismo. Segundo o autor, quando profundamente analisada, sua doutrina poderia ser denominada de “a filosofia propriamente cristã” (cf. P/P Suplementos à doutrina da afirmação e da negação da vontade de vida 163). O contexto é contudo ligeiramente diferente do da leitura de Nietzsche. No aforismo de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer propõe que as doutrinas do Antigo e do Novo Testamentos cristãos são fundamentalmente diferentes. Ele defende que o Novo Testamento possui um “espírito ascético”, o qual por sua vez é ausente no Antigo Testamento. O espírito ascético corresponde para Schopenhauer à renúncia do querer-viver, à salvação por meio da negação da vontade de vida. Em sentido inverso, o Antigo Testamento seria marcado pela lei e pela presença de um deus dominador. Ele seria desprovido de um verdadeiro e decidido ascetismo. Não haveria nele sobretudo a “transição das virtudes meramente morais à negação da vontade de vida” (Zürcher 9, *ibid.*, p. 341).

Esse último aspecto marca uma distinção fundamental entre as leituras de

Schopenhauer e de Nietzsche. Desprende-se do aforismo de *Parerga e Paralipomena* uma diferenciação do aspecto meramente *moral* do aspecto propriamente *ascético*, a qual está ausente na interpretação nietzschiana da filosofia de Schopenhauer. Isso evidencia-se na passagem seguinte: “A moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como 'negação da vontade de vida' –, é o *instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo” (GD/CI Moral como antinatureza 5). Portanto, a moral em geral e também em Schopenhauer seria, segundo o ponto de vista de Nietzsche, de ponta a ponta ascética, consciente e inconscientemente direcionada à negação da vontade de vida. No entanto, diferente de Nietzsche, Schopenhauer mesmo distingue moral e aspecto ascético do agir.

Esse descompasso entre a interpretação de Nietzsche e os textos de Schopenhauer é novamente perceptível, quando analisamos o caso da arte. Segundo Nietzsche, a arte, em especial a tragédia, foi concebida pelo seu predecessor como uma ponte para a negação da vontade ou como formas da negação (e.g. em JGB/BM 30, GD/CI Incursões de um extemporâneo 22 e FP 14[119] da primavera de 1888). Porém, tudo indica que é preciso manter certa cautela no que diz respeito a essa interpretação. Muito embora Schopenhauer sustente certo parentesco e aproximação entre os domínios da arte, da ética e da ascese, eles são ainda campos e atos distintos.

De onde Nietzsche teria inferido a relação entre estética e ascese? É difícil rastrear esse raciocínio de modo absoluto, mas há uma referência importante que aponta um caminho possível: a interpretação do efeito trágico. Em uma carta de 14 de janeiro de 1888 ao poeta e fundador do jornal *Der Kunstwart*, Ferdinand Avenarius, o filósofo fornece uma indicação de leitura precisa na obra de Schopenhauer. Ele diz:

N. B. Eu reproduzo ao senhor a desgraça de Schopenhauer sobre a *Norma*: parece que Sch<openhauer> não teve, por meio de nada mais, uma impressão maior do teatro do que por meio dessa obra. *O mundo como vontade e representação*, segundo tomo, p. 498 das obras completas:

Aqui é mencionado que o genuíno efeito trágico da catástrofe, ou seja, a resignação e elevação do espírito do herói produzida [*herbeigeführte*] por meio dela, põe-se em evidência raramente de forma tão puramente motivada e claramente expressa, como na opera *Norma*, onde ela entra em cena no dueto *Qual cor tradisti, qual cor perdesti*, no qual a viragem da vontade é caracterizada claramente através da tranquilidade da música, que entra em cena repentinamente. Em geral, esta peça é, – ignorando-se sua música primorosa, como também por outro lado na dicção, a qual pode ser apenas a de um texto de opereta, – e apenas considerada segundo seus motivos e sua economia interna, uma tragédia altamente perfeita, uma verdadeira amostra da disposição trágica dos motivos, da sequência trágica da ação e do desenvolvimento trágico, junto a seu efeito sobre a disposição espiritual [*Gesinnung*] do herói, efeito que eleva para além do mundo e que então também se transfere ao espectador; sim, o efeito aqui alcançado é tanto mais fiel e mais caracterizante para a verdadeira essência da tragédia, se nenhum cristão nem

mentalidade cristã [*christliche Gesinnungen*] ocorrem nele.

– (Talvez essa passagem de Schopenhauer poderia servir um tanto para calar a boca [*den Mund zu stopfen*] de tais indecentes diminuidores de Wagner, como eles são mencionados na p. 79 de seu jornal). (BVN/CN, 1888, 975)

Seguindo a paginação da edição de 1873 constante na biblioteca de Nietzsche, a passagem mencionada corresponde ao capítulo 37 de WWV II/MVR II, intitulado “Sobre a estética da poesia” (*Zur Aesthetik der Dichtkunst*), que por sua vez complementa a seção 51 de WWV I/MVR I. Neste capítulo, Schopenhauer analisa diversos elementos da arte poética em suas diversas expressões. Ao final do capítulo, ele centra-se em observações sobre as artes dramáticas, entre elas a tragédia.

O teatro possibilita, segundo Schopenhauer, a representação do homem tanto do ponto de vista do que ele é (seu caráter inteligível) como do modo como ele existe e age (suas circunstâncias concretas). Uma obra poética apresenta e explora, portanto, personagens e as ações destes que desenrolam a relação entre esses dois polos do homem: sua essência e sua existência.

A tragédia em específico é, para o filósofo da vontade de vida, a forma artística mais elevada; com exceção à música que, na verdade, ocupa um lugar à parte de sua hierarquia das artes (cf. WWV I/MVR I 51 e 52, pp. 333 e 336). O efeito trágico superaria inclusive o sentimento do belo, sendo caracterizado fundamentalmente pelo sentimento do sublime (*Gefühl des Erhabenen*). Os temas que têm lugar na representação trágica colocam diante do espectador acontecimentos terríveis, como a morte do herói, a ausência de recompensas ao virtuoso, o domínio do acaso etc. Schopenhauer vê a representação dos temas trágicos como portadoras de um saber poético significativo. A tragédia, quando efetiva, apresentaria ao espectador o “lado terrível da vida”. Este não é, porém, apenas mais um lado da vida, mas a essência da existência humana em geral. A sabedoria trágica não porta, portanto, apenas uma perspectiva a mais sobre a vontade, a vida e o sofrimento, mas põe às claras uma perspectiva mais elevada e privilegiada sobre o mundo em geral.

O ponto central é que o herói trágico deve decidir ao fim das ações da tragédia, frente aos acontecimentos de sua própria existência, pela resignação na forma da negação da vontade. Ou seja, o ideal de obra trágica para Schopenhauer deve trazer ao palco o espetáculo da viragem da vontade. Ou seja, na tragédia encontra-se a conversão da afirmação em negação da vontade de vida, cuja representação não é de modo geral possível nos demais gêneros artísticos.

O foco de Schopenhauer é sem dúvida a representação trágica da viragem da vontade executada *pelo personagem do herói trágico*. Possivelmente por essa razão, na seção 51 do

primeiro tomo de WWV/MVR não se afirma que a contemplação da peça da tragédia deva induzir ou obrigar *o espectador* a qualquer viragem de sua própria vontade, como quer Nietzsche em JGB/BM 30.

Já o texto do segundo tomo, por outro lado, atribui possíveis efeitos de viragem *também ao espectador*. Muito embora o foco permaneça o mesmo, isto é, a viragem da vontade *no personagem trágico*, Schopenhauer afirma também: “**nós nos desviamos** frente à catástrofe trágica da vontade de vida mesma”, “**Nós nos sentimos convidados** [*aufgefordert*] nessa visão a desviar nossa vontade da vida [*unsern Willen vom Leben abzuwenden*] e não mais querê-la e amá-la [a vida]” e, ainda, “O espírito trágico consiste nisso: **ele direciona** portanto à resignação” (Zürcher 4, WWV II/MVR II cap. 37, p. 510s., grifos meus). A terceira passagem deixa em aberto, se se refere ao espectador ou ao personagem, quem o efeito trágico direciona à resignação. Porém, as duas demais passagens são claras nesse ponto ao empregar os pronomes nós (*wir*) e nos (*uns*). Existe, de acordo com isso, também um eventual efeito trágico-ascético *possível* sobre o espectador, para além da pura contemplação estética. Um fenômeno ético ou soteriológico *pode* se apresentar concomitantemente ao fenômeno puramente estético.

Nietzsche, porém, ultrapassa a descrição schopenhaueriana ao atribuir a necessidade ao processo de viragem da vontade também no espectador. Schopenhauer expressa-se em termos de um “sentir-se convidado” à negação. Em contraste a isso, Nietzsche expressa-se em termos de uma necessidade da negação a partir da contemplação da tragédia. Ele não só emprega o advérbio *notwendig* (*necessariamente*), como também o grifa em JGB/BM 30. Para Schopenhauer, o efeito puramente estético não é por si só suficiente para que o espectador se torne um asceta. O convite à viragem da vontade não é um efeito necessário e absoluto da tragédia. Por essa razão, não é possível definir a estética schopenhaueriana em si mesma como uma etapa ou forma de negação da vontade. O efeito trágico tampouco pode ser reduzido a uma forma de compaixão. O próprio Schopenhauer comenta isso ao debater a interpretação da tragédia fornecida por Aristóteles. O medo e compaixão (*Furcht und Mitleid*) podem ser um meio, mas não o fim da representação trágica (cf. WWV II/MVR II cap. 37, p. 112).

Ao menos em suas explicitações conscientes, a ética schopenhaueriana tampouco é uma moral que prega a negação da vontade como meta do homem. A ética schopenhaueriana, como visto, é *descritiva* e, por isso mesmo, não pode propor a negação da vontade na condição de *ideal* moral. Em verdade, a compaixão não representa para Schopenhauer uma verdadeira negação da vontade. Tanto a contemplação estética quanto a compaixão e a atitude

ascética têm como precondição a negação do princípio de razão (não da vontade), isto é, a suspensão do véu de Maia (não a viragem do querer em geral)¹⁴⁷. Quando um indivíduo pode ver por através das meras relações de tempo, espaço e causalidade, os três acontecimentos extraordinários – a compaixão, a ascese e a contemplação estética – são possibilitados. Contudo, persistem ainda diferenças fundamentais entre eles. No caso da compaixão, é decisivo o fato de que ela brota de uma manifestação, isto é, de uma afirmação do caráter inteligível do indivíduo, do mesmo modo que o egoísmo e a maldade. Em outras palavras, a negação do princípio de razão é apenas a pré-condição para a manifestação da compaixão, que por si só é uma afirmação da vontade.

Em todo caso, além desse primeiro elemento discutido acima, há ainda outros três elementos que são centrais no caso da interpretação de Schopenhauer por Nietzsche e serão abordados na sequência deste capítulo.

O segundo elemento: o filósofo da vontade de poder enxerga a moral da compaixão e também a ascética de seu predecessor como uma tentativa de abolição do sofrimento. Ou seja, o problema do sofrimento estaria em primeiro plano no que diz respeito a moral schopenhaueriana e o seu propósito seria diminuir ou eliminar o sofrimento (cf. JGB/BM 225, VAN TONGEREN, 2012, pp. 66, 99 e 275). Contudo, ao ver de Nietzsche, a compaixão é, na verdade, uma duplicação do sofrimento e meramente um meio de conservação do tipo *décadent* (cf. JGB/BM 30 e AC/AC 7).

O terceiro: a negação da vontade é interpretada por Nietzsche como uma anulação da vontade, ou seja, como um “nada querer”. Essa suspensão de todo o querer seria no seu entender impossível, pois um “nada querer” seria na verdade um “querer o nada”, ou seja, mesmo a negação da vontade ainda seria uma vontade de alguma coisa e, portanto, não poderia ser caracterizada enquanto um fenômeno extraordinário da vontade (cf. GM/GM III 1 e 28). No entanto, se procurarmos ser fiéis aos textos de Schopenhauer, é problemático considerar que a negação da vontade corresponde a ausência de vontade já em seu antecessor.

O quarto: esse descompasso – entre a leitura de Nietzsche dos textos de Schopenhauer e esses textos mesmos – não precisar ser encarado meramente do ponto de vista da busca por uma interpretação absolutamente fiel ao autor. É certamente difícil decidir, se Nietzsche tem consciência das diferenças apontadas entre suas afirmações e a obra de Schopenhauer. Porém, vale a pena notar que o interesse maior de Nietzsche, como expresso em *Além de bem e mal*, é ler nas entrelinhas da filosofia de um autor e de uma moral (JGB/BM 6). Assim, pode-se dizer que não interessa a Nietzsche somente o que Schopenhauer afirma explicitamente, mas

¹⁴⁷ O tema é tratado com mais vagar na seção 4.2 do presente estudo.

também e principalmente o que pode ser lido em suas entrelinhas, como ele valora intimamente, mesmo que não tenha tomado consciência disso.

Se tomarmos novamente os aspectos mais gerais da investigação de Nietzsche, perceberemos que, ao contrário do projeto moral de Schopenhauer, a abordagem nietzschiana não é universalista e unitária. Ela não parte de uma estrutura de mundo que garanta a estabilidade e a necessidade de certos valores morais, como é o caso da metafísica schopenhaueriana. Ao invés disso, ele constata que existiram e existem diversas e diferentes morais. De modo que Nietzsche, ao desenvolver uma filosofia da moral, não faz uma pregação por uma moral específica e “mais verdadeira”. Ele pretende muito mais examinar as diversas formas e transformações que as moralidades atingiram no tempo. Para ele, mais importante do que promover uma moral específica como mais adequada e eternamente válida, interessa promover a existência de constantes tensões entre as diversas moralidades.¹⁴⁸

Mesmo no que concerne aos métodos e abordagens de Nietzsche, é preciso dizer que são múltiplos. Em especial na obra *Além de bem e mal*, ele fala de uma *Typenlehre der Moral* (doutrina dos tipos, tipologia da moral, cf. JGB/BM 186) e também *Naturgeschichte der Moral* (história natural da moral; cf. JGB/BM capítulo quinto). É possível falar também de uma *Genealogie der Moral* (genealogia da moral, cf. GM/GM). Nota-se em todos esses casos que Nietzsche rejeita a pretensão de apresentar um trabalho absolutamente acabado e definitivo sobre o tema da moral. Trata-se antes de um trabalho experimental sobre o tema. Quando ele menciona, por exemplo, a tipologia da moral, encara-a como um projeto a ser preparado, ao invés de um resultado acabado. No mesmo sentido, o título do quinto capítulo de JGB/BM “*Zur Naturgeschichte der Moral*” e o título da obra de 1887 “*Zur Genealogie der Moral*” denunciam graças à preposição *zu* que se tratam antes de trabalhos parciais ou experimentais do que de exposições definitivas sobre um tema (cf. PASCHOAL, 2003, p. 23).

Para o filósofo da vontade de poder, as muitas morais estão sujeitas ao vir-a-ser, à transformação, assim como a própria investigação sobre elas. Por conseguinte, elas possuem atrás de si histórias de desenvolvimento, através das quais elas surgem, se transformam e eventualmente desaparecem. Nesse contexto, alguns valores surgem na face da Terra e são considerados, sob certas circunstâncias, como desejáveis ou indesejáveis, bons ou maus. Eles dão resposta às necessidades e anseios daqueles que os criaram. Em um momento posterior, esses valores se transformam sob circunstâncias diferentes, recebendo outras funções e

¹⁴⁸ Uma interessante pesquisa realizada no sentido de comprovar essa tese é *A moral da crítica de Nietzsche à moral* de Paul van Tongeren, originalmente publicado em holandês em 1984. Uma tradução alemã surgiu em 1989 e uma versão brasileira em 2012.

lugares na hierarquia dos valores morais de um povo¹⁴⁹. Eventualmente, um valor se torna supérfluo ou obsoleto e pode desaparecer. O que deve ser notado é a inexistência de valores absolutos e eternos. Todo valor está ligado à história e às circunstâncias de seu desenvolvimento, incluindo-se aí o tempo, o lugar e os homens envolvidos com as criações e transformações desses valores.

Seja na relação entre diferentes povos ou mesmo no interior de um só povo, os valores morais não são absolutamente iguais para todos. Ou seja, homens diferentes no interior de um único grupamento social podem circunstancialmente portar valores e hierarquias de valores diferentes, de acordo com suas próprias necessidades e anseios. Nesse contexto de múltiplos valores e moralidades, pode ser observado aqui ou ali o surgimento de alguns tipos. Quer dizer, com certa regularidade surgem indivíduos ou grupos de indivíduos defensores de valores e hierarquias de valores mais ou menos semelhantes, como resposta a desafios mais ou menos semelhantes. Eles podem ser compreendidos como tipos e recolhidos em uma tipologia da moral que sirva por sua vez de chave à interpretação do agir e valorar humanos no movimento do vir-a-ser.

Não se definem contudo os tipos simplesmente com base dos valores mais superficiais e conscientes que eles expressam. Ou seja, para se fazer uma tipologia da moral, não se reúnem simplesmente os tipos de acordo com características discursivas mais evidentes. Desempenham um papel fundamental aqui fatores pouco palpáveis e de difícil compreensão, como por exemplo, se no fundo aquela personagem possui uma natureza afirmativa ou não, a que tipo de desafios e necessidades respondem seus valores específicos etc. Trata-se de compreender a moral como uma “semiótica dos afetos” (cf. JGB/BM 187).

Se, por um lado, a reflexão histórica de Nietzsche permite encontrar padrões mais ou menos reconhecíveis e estáveis no fluxo dos acontecimentos, por outro lado, ela não é ainda assim essencialista. Ou seja, sua abordagem da moral não toma seu objeto de estudo como o resultado da manifestação do que poder-se-ia nomear “forças essenciais a-históricas”. Os tipos são na verdade “tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” (JGB/BM 186). A noção de uma “cristalização viva” é sobremaneira útil aqui para compreender esse problema. No interior do conflito entre as diversas configurações de força que formam o mundo pensado como vontade de poder, são formadas como que por um processo de cristalização certas organizações de força *mais* estáveis. Isso significar dizer que, em primeiro lugar, a estabilidade daquela configuração

¹⁴⁹ O caso da compaixão é um exemplo disso. Nietzsche se esforça no sentido de mostrar que a moral da compaixão irrompeu como a “moral em si”, mas que ela possui efetivamente uma complexa história de desenvolvimento ligada às condições fisiopsicológicas do homem (cf. JGB/BM 202).

surge da própria luta de forças; e, em segundo lugar, que ela não é absolutamente definitiva e participa do eterno vir-a-ser.

Vale notar que não se trata aqui de um embate simples entre o pensamento histórico em geral e um pensamento que negue absolutamente o papel da história. Pensamentos a-históricos – como o de Schopenhauer – não negam necessariamente a existência de uma história, mas minoram sua importância em favor de uma essência imutável qualquer. Esse tipo de pensamento trata a história como mera manifestação de forças imutáveis localizadas fora do próprio movimento do vir-a-ser (no caso de Schopenhauer, as Ideias)¹⁵⁰. Toda a história é vista como presentificação no vir-a-ser de entes eternos, portanto, do ser imutável. Portanto, para esse pensamento, a mudança não é senão secundária no processo histórico. Nenhuma mudança se apresenta como propriamente essencial.

Além disso, de acordo com o pensamento nietzschiano, algumas formas de pensamento histórico podem paradoxalmente portar também uma disfarçada a-historicidade. Em *Genealogia da moral*, o filósofo acusa aqueles que ele identifica como “genealogistas ingleses” de pensar também de modo fundamentalmente essencialista e, portanto, a-historicamente (cf. GM/GM I 2). Nesse caso, a entidade essencial e em certo sentido imutável não estaria associada à fonte mesma dos acontecimentos, mas sim à direção que o desenrolar histórico conduziria necessariamente. Nesse sentido, é uma forma de pensamento a-histórico aquela que acredita que a moral possui um surgimento no tempo, mas que se desenrola necessariamente em uma linha de desenvolvimento mais ou menos retilínea, no sentido da obtenção de uma validade universal, necessária, completa e eterna de determinados valores morais.

O procedimento nietzschiano não considera, portanto, que exista uma essência, seja na origem de um valor ou fenômeno moral, seja no final de um processo histórico qualquer. O surgimento, transformação ou desaparecimento dos valores não serviriam em um plano geral para nenhuma confirmação de um valor originário ou final verdadeiro e “genuinamente moral”, “mais moral” ou “autenticamente moral”. Em última instância, cada valor só faz efetivamente sentido desde o interior de uma determinada moral. Não há uma “moral em si”, uma “única moral verdadeira” ou ainda uma “moral para todos”. Os valores da modernidade,

¹⁵⁰ Schopenhauer defende, por exemplo, o seguinte ponto de vista: “uma verdadeira filosofia da história não deve só levar em conta, como todos aqueles que o fizeram, o que está sempre vindo a ser e nunca é (para usar a linguagem de Platão) e considerar isto a verdadeira essência das coisas. Pelo contrário, ela deve ter em vista o que sempre é e nunca se torna ou passa a ser. [...] Ela consiste na percepção de que a história é mentirosa, não só em seu arranjo, mas também em sua própria essência, uma vez que, falando de meros indivíduos e eventos particulares, sempre finge relatar algo diferente, enquanto que do começo ao fim ela repete constantemente apenas a mesma coisa com um nome diferente e com uma capa diferente” (WV II/MVR II cap. 38, p. 124).

sobretudo europeia, podem até parecer aos contemporâneos de Nietzsche como universais. Para o filósofo da vontade de poder, no entanto, eles não são de fato universais e também nunca houve de fato um consenso absoluto¹⁵¹ em torno da fundamentação, validade, razões de ser e também das consequências da moralidade.

Como se pode ver, a diferença deste procedimento e do schopenhaueriano é saliente. Como visto, Schopenhauer não duvida em momento algum da unidade e universalidade da moral e, sobretudo, da percepção unânime de que determinados fenômenos são portadores do valor moral por excelência¹⁵². Em Nietzsche, por sua vez, não há uma moral universal e também não houve consensos universais, definitivos e essenciais no tocante a esse tema, pois não há uma moral unitária, senão diferentes valorações e também modos de valorar. As diferentes valorações e atos valorativos presentes no mundo e mesmo no interior de um povo ou de um indivíduo.

Nesse sentido, ainda de acordo com o pensamento de Nietzsche, a aprovação universal e atemporal ao não-egoísmo não existe ou existiu de fato, embora alguns indivíduos tomem de fato as ações altruístas como fundamentais e sintam uma aprovação instintiva face a tais ações. Tampouco pode-se dizer que a busca da felicidade individual ou coletiva é o ponto nevrálgico de toda reflexão ética (cf. JGB/BM 198), ainda que moralidades específicas a tomem como valor absoluto e certo. Não se trata de substituir um falso valor universal por um outro valor verdadeiro e universal.

Ocorre que a moral da compaixão ganha significado e destaque na modernidade. Ela se torna a moral *predominante*, tanto que passa a ser tida por a única e verdadeira moral. Uma moral particular e determinada – a moral da compaixão – se tornou *a moral* da modernidade e aparece aos olhos modernos como a *única* moral (cf. JGB/BM 202). No entanto, a ampla aceitação da moral da compaixão em um momento histórico específico não implica em que ela seja de fato a verdadeira moral.

O propósito de Nietzsche é reconhecer a pluralidade dos modos de valorar e dos valores mesmos. Diferentes morais podem existir conjuntamente e agonisticamente.

¹⁵¹ A esse respeito, por exemplo, vale a pena notar que, se por um lado, a moral da compaixão é vista como típica da modernidade e de Schopenhauer, por outro lado, Nietzsche se esforça em denunciar que a compaixão foi vista outras épocas e filósofos como digna de desconfiança e desprezo (cf. GM/GM III 9).

¹⁵² Por exemplo, Schopenhauer não põe em questão em momento algum a veracidade de uma constatação implícita em uma questão de concurso, cuja apresentação serve de ocasião para o início do texto de *Sobre o fundamento da moral* (cf. M/M 1, p. 5). Ao iniciar sua resposta à Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, Schopenhauer menciona a questão de um outro concurso, o qual foi promovido pela Sociedade Real *Holandesa* de Haarlem em 1810. A questão reza: “Por que os filósofos divergem tanto no que se refere aos primeiros princípios da moral, mas concordam no que se refere às consequências e obrigações decorrentes de seus princípios?”. A questão claramente constata, tal como Schopenhauer mesmo, uma unanimidade (no mínimo no âmbito filosófico) quanto ao conteúdo e alcance daquela que é considerada como *a moral*.

Precisamente esse jogo de tensões entre as diversas morais é importante para o filósofo.

Se Nietzsche não planeja defender uma moral específica como a moral verdadeira, isso também não significa, em contrapartida, que ele proceda um mero recolhimento de fatos morais e uma simples classificação do que é ou já foi considerado como tal. Seus textos genealógicos sobre a moral não procuram simplesmente catalogar as transformações dos valores morais e apresentar tipos morais específicos. Mesmo quando formula e avança na apresentação de uma doutrina dos tipos (*Typenlehre*) da moral, trata-se muito mais de uma tarefa preliminar, para a realização um projeto afirmativo e criador de valores. Por isso, concordo com Paschoal, quando este afirma:

Ao mostrar que algo que existe tem uma longa história de significados atrás de si, ao recolocar algo na história, o genealogista retira o caráter solene e extra-mundano daquilo que se pretendia como uma verdade em si e como um valor em si anterior ao tempo. Dessa forma, ao mostrar, por exemplo, que os juízos de valor moral “bom” e “mau”, que se tem na moral altruísta, na moral da compaixão, foram inventados em determinados momentos e não têm uma existência independente da ação do tempo em inúmeras transformações culturais, ele os fragiliza justamente naquilo que conferia a eles estabilidade: sua pretensão de serem perenes. Tal é uma crítica, ao certo, mas é também uma estratégia de deslocamento de significado, de obliteração de significado, feita de tal forma que permite o aparecimento de novas interpretações nesse campo. Por tudo isso, fica claro que o genealogista não está tão interessado em corrigir uma distorção, mas como toda vontade de poder, quer estabelecer um *optimum* de condições para a sua própria proliferação, em oposição àquelas condições: metafísica, estabilidade, etc., que são ótimas para um tipo contrário ao seu. (PASCHOAL, 2009, p. 27)

O procedimento de Nietzsche visa à investigação da gênese dos valores, tomando em consideração a lógica dos afetos. Por trás de uma avaliação existe sempre um tipo de vida e um processo agonístico e subterrâneo de instintos. A razão e a vida consciente é, como visto no capítulo anterior, apenas um instrumento de uma “racionalidade” mais profunda e decisiva. Esta “razão” mais profunda não adentra porém à consciência. Ela é resultado de forças e estruturas de forças que, via de regra, sequer possuem uma denominação clara.

O exame da moral realizado por Nietzsche toma as diversas morais sob uma determinada perspectiva. Em suma, há três características dessa perspectiva a serem destacadas nesse momento. Em primeiro lugar, como visto, não é uma perspectiva que busque uma moral verdadeira e definitiva; em segundo lugar, é uma investigação que elege o corpo, entendido de maneira ampla como complexo de forças e impulsos, como o fio condutor privilegiado da investigação; em terceiro lugar, é uma perspectiva interessada, ou seja, comprometida com um propósito avaliador, um propósito de criação. Isso quer dizer que a realização do projeto crítico de Nietzsche implica não somente em um ordenamento e classificação dos tipos morais, mas também e principalmente em uma investigação do valor

dos valores morais (cf. GM/GM P 5). Ela é, portanto, uma perspectiva que se insere no jogo de avaliações e não assume pois uma posição que se pretenda alheia ao campo de batalha dos valores.

Para o filósofo da vontade de poder, toda moral, ou seja, todo ato valorativo é um tipo de “demorada coerção” dos impulsos (cf. JGB/BM 188). Segue-se desse ponto de vista que a moral é o resultado de uma determinada configuração de afetos que se tornou estável. As avaliações morais estão, em consequência disso, ligadas diretamente a formas de vida determinadas e suas circunstâncias determinadas. Nos processos de luta, tanto interna quanto externa, alguns impulsos ganham eventualmente preponderância frente a outros. Tais impulsos se tornam fundamentais para a conservação e/ou fortalecimento dessa forma de vida. Eles tornam-se mais e mais fortes, na medida em que forem superando as resistências¹⁵³ que se lhe opõem, ao mesmo tempo em que encontram outras resistências contra as quais eles possam se expressar.

Trata-se aqui de um processo de fixação de um tipo (cf. JGB/BM 262). Assim, em um contexto de circunstâncias desfavoráveis, ou seja, em um contexto onde certos impulsos se tornam mais necessários, estes tornam-se mais e mais característicos da forma de vida correspondente. Nesse contexto de demorada coerção, determinadas avaliações tornam-se mais e mais instintivas, por meio de um processo de aprendizagem ou cultivo instintivo. Esse é um processo de longo prazo que inclui até mesmo aspectos hereditários (cf. JGB/BM 264). Na filosofia nietzschiana, isso quer dizer que esses impulsos, as avaliações e manifestações desses impulsos tornam-se cada vez mais fortes, precisas, inconscientes, frequentes. Elas são consideradas como mais “naturais” como mais “necessárias” naquele indivíduo.

Em consequência disso, o modo de valorar e os valores desse indivíduo expressam cada vez mais fortemente a forma de vida que ele passa a representar. Estão em jogo, nesse caso, as circunstâncias nas quais esse indivíduo se encontra, também os aspectos periféricos de sua pessoa e personalidade e, por fim, está em jogo principalmente a *natureza íntima* desse indivíduo, o seu *si-mesmo* formado como que por uma “cristalização viva” dos impulsos. Como expressa o aforismo 158 de *Além de bem e mal*, as instâncias conscientes de um tal indivíduo transformam-se mais e mais no sentido de expressar seus valores mais íntimos e inconscientes: “Ao nosso impulso mais forte [*Unserm stärksten Triebe*], o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão [*Vernunft*], mas também nossa consciência moral

¹⁵³ A noção de resistência é importante aqui, pois ela tem um papel fundamental para a compreensão das relações de domínio entre as forças. Não existe expressão de força sem resistências. A resistência está inclusive diretamente associada à noção de superação (cf. *Za/ZA* Do superar a si mesmo; MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 107; FREZZATTI JR, 2001, p. 89s.).

[*Gewissen*]” (tradução modificada).

Pelo que indicam as conclusões do capítulo anterior acerca do conceito de si-mesmo em Nietzsche, é importante considerar que o domínio da razão e da consciência, assim como de todos os demais impulsos, não é um processo simples, direto ou pacífico. Em outras palavras, se os valores morais indicam algo de nossa natureza íntima, isto é, se eles são em certa medida o reflexo de nosso si-mesmo, isso não significa que eles formam um reflexo plácido e facilmente reconhecível. O impulso mais fundamental e forte de um homem precisa dobrar os demais impulsos e organizá-los. Estes mantêm porém algo de sua força e exigências de satisfação, mesmo quando se encontram subjugados. De modo que as valorações expressam – às custas de muitos desvios, adequações, batalhas e condições temporárias de paz – os traços fundamentais do impulso dominante, isto é, do si-mesmo. Há em geral muitas misturas e imprecisões no interior de uma moral específica, muitas e sutis influências e subinfluências das várias constelações de forças que compõem um indivíduo como um todo. Há muitos corpos escuros, máscaras, resíduos e resquícios de estágios anteriores que compõem a história de uma moral (cf. JGB/BM 196). Tudo isso desempenha um papel na expressão total do si-mesmo. Por isso, não se pode dizer que *só* o si-mesmo conta na investigação nietzschiana das morais. Ele atua contudo como uma espécie de *centro gravitacional*¹⁵⁴ do ser humano e, por isso, possui um papel decisivo nas expressões de um homem.

Em razão da enorme complexidade de um ato valorativo humano, a crítica nietzschiana envolve o que ele denomina “semiótica dos afetos”. Ao levar em consideração um determinado valor moral, ele precisa ser pensado em relação direta com a circunstância e

¹⁵⁴ A imagem do centro gravitacional associada ao tema do caráter é bastante recorrente em Nietzsche. Já em *Schopenhauer como educador*, por exemplo, o filósofo debate com o que ele identifica como duas máximas educacionais de sua época; a primeira de concentrar todas as forças no ponto forte dos alunos, a segunda de desenvolver harmoniosamente o conjunto de suas forças. Nietzsche diz: “E não seriam talvez ambas as máximas em nada contraditórias? Talvez, não diz uma das máximas apenas que o homem deve ter um centro e a outra que ele deve ter também uma periferia? Aquele filósofo educador, com quem eu sonhava, não descobriria certamente apenas a força central, mas também saberia evitar que ela atue destrutivamente contra as outras forças: a tarefa de sua educação seria muito mais, como eu a percebo, a de transformar o homem inteiro em um sistema solar e planetário vivamente movimentado, além de reconhecer a lei de sua mecânica superior” (SE/Co. Ext. III 2, p. 342s.). Uma imagem semelhante aparece em uma interessante carta de 14 de dezembro de 1887 a Carl Fuchs: “Na Alemanha, queixam-se fortemente de minhas 'excentricidades' [*Excentricitäten*]. Porém, como não sabem onde é meu centro, dificilmente encontrarão a verdade a respeito de onde e quando até agora fui 'excêntrico'. Por exemplo, que - eu fui filólogo - o fui *fora* de meu centro [*Centrum*] (com o que não está felizmente dito de modo nenhum que eu fui um mau filólogo). Da mesma forma: hoje parece-me uma excentricidade, que eu tenha sido wagneriano. Isso foi um experimento perigoso acima de todas as medidas; agora que eu sei que eu *não* fui arruinado por isso, sei também qual *sentido* isso teve para mim - foi minha mais forte prova de caráter. A parte mais interna [*das Innewendigste*] disciplinamos passo a passo de volta à unidade; aquela *paixão*, para a qual não se tem por muito tempo nenhum nome, salva-nos de todas as digressões e dispersões, aquela *tarefa*, da qual se é involuntariamente missionário” (BVN/CN 1887 963).

o corpo de onde ele pôde surgir. O que conta, no entanto, não é apenas o que nele é explícito e consciente, mas principalmente aquilo que nele encontra-se oculto (cf. JGB/BM 32). Para muitas coisas e, mais especificamente, para o que é mais determinante – os impulsos mais íntimos e pessoais – não é possível ter um acesso direto e imediato, mesmo quando se trata de apreciar as próprias ações, vivências e valorações morais. Por essa razão, é preciso usar as avaliações como uma semiótica, como um instrumento que, devidamente manejado por dedos sutis e sensíveis, deve revelar algo das condições mais íntimas e inconscientes de um indivíduo ou de um grupo. Para ser mais preciso, trata-se não apenas de observar em geral as condições e impulsos de um indivíduo, mas também de em alguma medida diagnosticar as condições íntimas do si-mesmo¹⁵⁵ desse indivíduo.

4.2 A investigação schopenhaueriana do agir humano: egoísmo, altruísmo e algo além

Não restam dúvidas a respeito do fato de que as concepções de egoísmo e de altruísmo¹⁵⁶ são importantes nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. Não existe apesar disso um consenso absoluto entre seus intérpretes acerca de suas definições e lugares próprios nas obras dos autores e, principalmente, no debate entre eles.

Há certamente alguns pontos que dispensam maiores debates. É suficientemente clara, por exemplo, a característica mais geral da posição de Schopenhauer acerca da compaixão: para ele, a compaixão é por excelência inerente às ações dignas de elogio moral (cf. M/M 16). Ele também deixa muito clara a fortíssima presença do egoísmo nas ações humanas: “O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo” (M/M 14, p. 121). Outro exemplo pode ser arrolado a partir da filosofia nietzschiana: é pouco provável encontrar um intérprete que não concorde com a interpretação, segundo a qual Nietzsche rejeita fortemente a moral da compaixão schopenhaueriana, no mínimo a partir de *Humano, demasiado humano*. O testemunho de Nietzsche em *Genealogia da moral* é bastante marcante nesse ponto (cf.

¹⁵⁵ Note-se que parte desse diagnóstico consiste em identificar não somente a origem, o de-onde (*Woher*), de uma ação ou valor moral, mas também o sentido, o para-onde (*Wohin*) deles (cf. seção 3.3).

¹⁵⁶ Diversos termos aproximadamente correlatos são empregados por Schopenhauer e Nietzsche e gravitam em torno do tema egoísmo e altruísmo em suas obras. Nos textos, o egoísmo é designado mais frequentemente pelos termos de origem latina *Egoismus*, *Egoist*, *egoistisch* e também por outras composições de origem germânica, como *Selbstsucht*, *selbstsüchtig*, *Selbstliebe*, *Eigenliebe*, *eigennützig*, *Eigensucht*, *eigenstüchtig* etc. O altruísmo, por sua vez, é representado também por diversos termos correlatos, tais como *Altruismus*, *altruistisch*, *unegoistisch*, *Menschenliebe*, *selbstlos*, *Selbstlosigkeit*, *uneigennützig* etc. Isso não significa dizer que todos os termos são sinônimos perfeitos entre si, pois para ambos os autores existem diferenciações pontuais e locais entre os termos. Em especial no caso de Schopenhauer, o altruísmo gravita diretamente em torno da noção de compaixão (*Mitleid*, *Mitleiden*).

GM/GM P 5). Também parece haver um forte consenso em torno de algumas características principais do egoísmo em Nietzsche: enquanto para Schopenhauer o egoísmo é considerado um “móvel antimoral”, haveria nas obras do filósofo da vontade de poder uma reapropriação e reinterpretção frequentemente positiva do egoísmo.

Em contrapartida, alguns outros pontos dessas doutrinas não gozam do mesmo consenso. As investigações passam a divergir bastante em relação a diversas especificidades importantes. É razoavelmente controversa, por exemplo, a relação precisa da compaixão e da negação da vontade na teoria de Schopenhauer. Também não são sempre concordes os detalhes da posição de Nietzsche quanto ao tema: ao criticar a compaixão e reabilitar em algum sentido o egoísmo, ele estaria propondo uma moral do egoísmo em troca de uma moral da compaixão, mesmo que não universalize o egoísmo como um dever moral para todos? Tampouco parecem óbvios os detalhes da interpretação nietzschiana sobre a teoria moral schopenhaueriana¹⁵⁷.

Nesse contexto, é importante analisar alguns desses pontos aparentemente mais obscuros, a fim de fornecer alguma contribuição a esse debate. A hipótese aqui defendida é a seguinte: o par egoísmo-altruísmo não é suficiente para esgotar a interpretação da investigação ética de Schopenhauer, de Nietzsche ou do debate entre ambos. É preciso, em todos esses casos, considerar sempre que há fenômenos para os quais essa dicotomia não basta, os quais não podem ser completa e adequadamente descritos pelo egoísmo e pelo altruísmo. No caso da ética de Schopenhauer, esses elementos “para além do egoísmo e altruísmo” são a maldade e a ascese. Em Nietzsche, por sua vez, há um esforço em ultrapassar as limitações das definições rígidas da teoria schopenhaueriana dos móveis humanos e, por conseguinte, em apresentar uma ressignificação dos termos. Em última análise, o fundo mais íntimo das ações humanas não pode ser, de acordo com Nietzsche, exaustivamente entendido a partir da dicotomia egoísmo-altruísmo. Diante desse cenário, as teorias da identidade pessoal de ambos os autores devem fornecer um campo de análise frutífero.

Poder-se-ia encontrar a *antítese* mais clara e direta ao ponto de vista defendido neste

¹⁵⁷ Basta um olhar geral a alguns intérpretes para perceber a discordância sobre esses temas. Por exemplo, Goedert (1978, p. 9) defende que todas as ações humanas são reduzidas em Nietzsche ao egoísmo. A mesma tese é apoiada por Cartwright (1988); ele acrescenta ainda as teses de que haveriam quatro móveis humanos em Schopenhauer e que para este o egoísmo seria moralmente indiferente. Precisamente a tese dos múltiplos móveis de ação não é compartilhada por Schultz (1999, p. 153ss.), o qual interpreta a vontade de vida em Schopenhauer como um princípio de autoconservação meramente egoísta e a compaixão como uma forma de negação da vontade de vida. Em contrapartida, Bassoli (2005, 2010) reconhece também a existência de quatro móveis do agir e classifica também a maldade e a compaixão como formas de afirmação da vontade. Já Fonseca (2012, p. 243) assume que há também uma forma negativa de egoísmo em Nietzsche. Debona (2013a, p. 166s. nota 556) compreende a arte, a compaixão e a ascese como formas da negação do querer. Segundo Oliveira (2015), a afirmação da vontade seria essencialmente egoísta em Schopenhauer, enquanto para o Nietzsche do período intermediário, até mesmo o altruísmo seria uma forma de egoísmo.

estudo na síntese das seguintes concepções contrárias: (1) a vontade schopenhaueriana seria um princípio *exclusiva* e essencialmente egoísta; (2) a maldade seria a *potencialização* do egoísmo, portanto, essencialmente seria uma forma mais intensa do egoísmo mesmo; (3) a compaixão – em outras palavras o altruísmo – poderia eventualmente tomar o lugar da manifestação egoísta da vontade em um processo de negação da vontade; em outras palavras, a compaixão seria uma *forma ou etapa da negação da vontade*; (4) a ascese seria uma *potencialização* máxima da compaixão e, portanto, seria a *forma mais elevada de altruísmo*. De acordo com esse ponto de vista, ao qual aqui se opõe, todas as manifestações da vontade de vida seriam em algum grau ou egoístas, ou altruístas em Schopenhauer. Quanto a Nietzsche, poder-se-ia, ainda de acordo com essa antítese, dizer: (5) a interpretação geral do mundo como um princípio egoísta *perduraria*, embora com significativas mudanças em alguns aspectos mais ou menos periféricos; (6) a manifestação da vontade de poder não comportaria nenhuma exceção ou negação de si mesma, de modo que a *todas as ações humanas deveriam ser compreendidas também como manifestações egoístas*, inclusive a compaixão e a ascese; (7) a negação da vontade e todo altruísmo seriam, portanto, uma *espécie paradoxal e, de um certo ponto de vista, indesejada de afirmação da vontade de poder, portanto, de egoísmo*.

Em Schopenhauer, o que está fundamentalmente em jogo nesse tema são as definições de cada um dos móveis do agir humano (*Triebfedern*). A partir desses, pode-se classificar a intenção da ação e então determinar a presença ou a ausência de valor moral dela. Em última instância, pode-se dizer, assim, se ela seria egoísta ou altruísta.

Embora isso não esteja claro em *todas* as obras de Schopenhauer, é possível encontrar em seus textos quatro móveis fundamentais do agir, dos quais devem derivar todas as ações humanas. Essa divisão quádrupla não está absolutamente explícita no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, cuja primeira edição data de 1818/1819. Não obstante, ela encontra sua expressão direta e decidida em textos posteriores. Ainda assim, é necessário considerar ao menos dois momentos distintos. O primeiro é o apontamento e definição dos móveis localizado na obra *Sobre o fundamento da moral* (1840), cujo conteúdo alude apenas a três móveis. O segundo é a exposição do volume 2 de *O mundo como vontade e representação* (1844), no qual é acrescido um quarto impulso motor aos três anteriores.

No texto de 1840, Schopenhauer apresenta e define os seguintes móveis fundamentais (*Grund-Triebfedern*): “a) egoísmo [*Egoismus*], que quer seu próprio bem [*eigene Wohl*] (é ilimitado); b) maldade [*Bosheit*], que quer o mal alheio [*fremde Wehe*] (chega até a mais

extrema crueldade); compaixão [*Mitleid*], que quer o bem-estar alheio [*fremde Wohl*] (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (M/M 16, p. 137).

Ora, sendo assim, os três impulsos fundamentais de *Sobre o fundamento da moral* deixam-se representar em um quadro lógico, a partir das noções de “ação para si” ou “para o outro” e “ação visando o bem-estar” ou “visando o mal-estar”. É digno de nota que a construção desse quadro de possibilidades relativo às fontes do agir autoriza a suposição de um quarto elemento não mencionado. Embora isso não esteja claramente expresso ali, os três móveis de M/M não fecham completamente esse quadro lógico possível. Em outras palavras, o texto de *Sobre o fundamento da moral* não menciona diretamente, mas nos permite questionar, ao menos em teoria, se não haveria também um móvel que almejasse o *mal-estar próprio*, ou seja, um quarto móvel. Dessa forma, o seguinte quadro lógico resultaria das informações retiradas unicamente de M/M:

	Para si	Para o outro
Bem-estar	Egoísmo	Compaixão
Mal-estar	?	Maldade

Antes de prosseguir, é útil analisar uma possível objeção, que ao fim deve fortalecer um pouco mais a hipótese da existência de um espaço lógico, a partir do qual pode-se falar de uma quarta fonte do agir já em *Sobre o fundamento da moral*. Poder-se-ia objetar que não seria necessária a existência de um tal móvel extra. Afinal, algumas páginas antes em M/M, existe uma passagem que poderia induzir-nos à conclusão que uma ação pelo mal-estar próprio seria também uma ação egoísta¹⁵⁸. Trata-se mais especificamente da sexta premissa da demonstração do valor moral da compaixão. Segundo ela: “toda ação, cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar [*Wohl und Wehe*] do próprio agente, é uma ação *egoísta*” (M/M 16, p. 133, tradução modificada). Por conseguinte, o quadro ficaria completo, de acordo com essa possível objeção, pela repetição do egoísmo nos espaços lógicos do bem-estar para si e também do mal-estar para si.

Não há contudo dúvidas que tal objeção não seria isenta de dificuldades. Se ela fosse válida, as duas definições de egoísmo na sexta premissa (ibid., p. 133) e a exposta algumas páginas depois (ibid., p. 137) estariam em flagrante tensão. Enquanto uma passagem inclui o

¹⁵⁸ Se essa objeção fosse verdadeira, a crítica de Nietzsche à negação da vontade em Schopenhauer ganharia um relevo muito diferente. Como é exposto mais adiante, Nietzsche denuncia um certo egoísmo na ação “desinteressada” do santo (e.g. M/A 113 e 215). Se o quarto móvel fosse uma forma de egoísmo, o lugar da ascese no pensamento schopenhaueriano seria no mínimo alterado. Também veriam seu sentido alterado as observações de Suttinger (1999), de que existiria uma possibilidade lógica e inexplorada na filosofia schopenhaueriana de interpretar o ascetismo exclusivamente do ponto de vista da afirmação da vontade e, mais especificamente, a partir de uma satisfação (egoísta) de impulsos sadistas ou masoquistas.

bem-estar e o mal-estar do agente, a outra omite o mal-estar. Em verdade, a ideia de querer o próprio mal-estar como uma forma de egoísmo estaria em forte contradição com diversas outras passagens que definem o egoísmo apenas em vista do bem-estar do agente, tanto em M/M como em outras obras (e.g. WWV I/MVR I 61).

Neste contexto, é forçoso buscar interpretar as noções de bem-estar e de mal-estar na sexta premissa de outra maneira. É plausível, pois, que a interpretação mais adequada da passagem inclua tacitamente as noções de aumento ou diminuição. Em outras palavras, a primeira passagem pode ser parafraseada e interpretada, sem contradição com a segunda, da seguinte forma: toda ação, cujo fim último é o *aumento* do bem-estar e a *diminuição* do mal-estar do próprio agente, é uma ação egoísta. Ora, se um homem atua em prol da *diminuição* de seu próprio mal-estar, ele está agindo simultaneamente em favor do aumento de seu próprio bem-estar, portanto egoisticamente. Uma ação que leve em conta a diminuição de uma dor equivale pois a uma ação que almeje o aumento de um prazer.

Se esta solução está correta, as duas passagens são harmonizadas e a objeção refutada. Em todo caso, se essa solução é de fato a mais adequada para esse caso, retorna-se ao problema inicial, a saber, permanece aberta uma lacuna no quadro lógico dos móveis de ação humanos. É certo que esse presumido móvel não foi mencionado em *Sobre o fundamento da moral*, no entanto, sua possibilidade de existência não foi absolutamente excluída. No caso, ele deve corresponder às ações que almejariam não a minoração, senão o desencadeamento de mal-estar no próprio agente.

O problema permanece aberto na obra de 1840. Todavia, essa dificuldade é solucionada ao atentarmos aos textos posteriores de Schopenhauer. De fato, em uma nota de rodapé nos complementos à sua obra magna, o autor menciona diretamente a existência desse quarto móvel do agir humano, cuja aparição no escrito anterior é obliterada. Ele diz:

Na medida em que se considera a ascese válida, a apresentação dada no meu escrito sobre o fundamento da moral sobre os móveis últimos do agir humano, mais especificamente 1) o bem-estar próprio, 2) o mal-estar alheio e 3) o bem-estar alheio, deve ser complementada ainda por um quarto: o mal-estar próprio: o qual eu menciono de passagem aqui meramente no interesse da coerência sistemática. Lá, este quarto móvel teve que ser de fato silenciosamente ignorado, pois a questão em concurso foi posta no sentido da ética filosófica atualmente presente na Europa protestante. (Zürcher 4, WWV II/MVR II cap. 48, p. 710s.)

Nesse trecho, Schopenhauer não somente atribui a existência de um quarto móvel precisamente para o espaço lógico deixado aberto por *Sobre o fundamento da moral*, como também associa diretamente o quarto móvel à prática ascética. Em outras palavras, a negação da vontade corresponde à entrada em cena do quarto móvel fundamental do agir.

Até mesmo a observação sobre o protestantismo pode ser elucidada em função disso. O concurso, no qual o escrito sobre o fundamento da moral concorreu, fora promovido pela Real Sociedade Dinamarquesa de Ciências. No século XIX, o norte da Europa, inclusive a Dinamarca professava predominantemente o cristianismo protestante. Em diversas ocasiões em que se manifestou sobre as religiões, Schopenhauer reiteradamente atribuiu a algumas religiões um núcleo ascético (e.g. o hinduísmo, o budismo ou o cristianismo¹⁵⁹), enquanto considerava que outras rejeitavam ou desconheciam o ascetismo (e.g. judaísmo ou o paganismo greco-romano). O protestantismo, tal como o filósofo acredita ser professado no século XIX no norte da Europa, teria também se afastado do fundo ascético original do cristianismo (cf. P/P Sobre a religião 177, p. 237 e WWV II/MVR II cap. 48, p. 350).

A mencionada nota de WWV II/MVR II não é o único momento em que o autor alude a um quarto móvel do agir humano. Sua existência também é tema de um debate epistolar seu com o jurista e entusiasta do pensamento schopenhaueriano Johann August Becker. Em uma carta remetida em 10 de dezembro de 1844, Schopenhauer responde a uma pergunta de Becker sobre a compaixão. O correspondente de Schopenhauer questionara se não seria possível reduzir a compaixão ao egoísmo e recebeu como resposta o seguinte:

Agora, porém, o senhor poderia mesmo querer ainda fazer valer seu argumento apresentado contra tudo isso [contra algumas observações anteriores sobre a negação da vontade e a compaixão], que também a compaixão seria *egoísta*, junto a todas as virtudes derivadas dela, *scilicet* [a saber], porque ela repousa sobre o reconhecimento de minha própria essência no outro. Esse argumento baseia-se contudo apenas em que o senhor quer tomar literalmente a expressão “eu de novo” [*Ich noch ein Mal*], enquanto ela é propriamente apenas uma locução alegórica. Pois, em sentido *próprio*, apenas o *indivíduo* é designado continuamente por *eu* [*mit Ich*], mas não a coisa em si metafísica, a qual *aparece* [*erscheint*] nos indivíduos diretamente incognoscível, quer dizer, encontra-se para além deles, em vista do que, portanto, cessa a eguidade [*Ichheit*]; e entende-se sob o nome *egoísmo* a parcela do próprio indivíduo, quando neste a vontade de vida reconhece a si mesma primeira e imediatamente. Por causa disso, não são subsumíveis sob o conceito de *egoísmo* nem o reconhecimento renovado [*Wiedererkennen*] da própria essência fundamental em si também nos demais indivíduos que se representam no fenômeno, nem também a busca e prática da própria salvação eterna, pois ela consiste na negação da vontade de vida e, com isso mesmo, na perda da própria individualidade, e o valor, que as ações morais têm neste aspecto para o seu realizador, não as transforma em egoístas. [...] Eu fico por ora com meus 3 móveis fundamentais [*Grundtriebfedern*] (E., p. 213, §14), ao lado do 4º móvel esotérico (tomo 2, p. 604, nota de rodapé)¹⁶⁰, e com o

¹⁵⁹ Também Nietzsche, em um primeiro momento, parece ter acreditado que o cristianismo possuía um fundo ascético posteriormente corrompido: “O cristianismo é certamente uma das mais puras manifestações daquele ímpeto por cultura e precisamente pela sempre renovada geração do santo; mas, como ele foi ele foi centenas de vezes usado para mover os moinhos dos poderes estatais, ele adoeceu gradualmente até a medula, tornou-se dissimulado e mentiroso e degenerou até entrar em contradição com seu propósito original” (SE/Co. Ext. III 6, p. 389).

¹⁶⁰ A primeira referência de Schopenhauer aponta a uma incerta seção 14 do livro *Os dois problemas fundamentais da ética*. Tal seção não existe, uma vez que a obra é composta de dois diferentes escritos (*Sobre a liberdade da vontade humana* e *Sobre o fundamento da moral*). Sabe-se que a referência deve ser a M/M, pois F/L não possui mais do que 5 seções. A paginação mencionada (p. 213) também nos conduz ao segundo escrito, no entanto, ela não corresponde à seção 14. Na edição de 1841 de *Os dois problemas*

princípio que apenas as ações originadas do terceiro móvel [a compaixão] têm valor moral. (As originadas do 4º têm valor ascético.)” (BVS/CS, 574 [328] [204])

Não há dúvidas, portanto, que se pode representar o quadro dos impulsos motores humanos da seguinte forma, levando-se em conta as informações retiradas ao mesmo tempo de M/M e de WWV II/MVR II:

	Para si	Para o outro
Bem-estar	Egoísmo	Compaixão
Mal-estar	<i>Ascese</i>	Maldade

A interpretação das passagens citadas revela também um outro ponto importante. Ao arrolar quatro móveis básicos do agir, a intenção de Schopenhauer consiste em determinar que os impulsos mais fundamentais do agir humano não são reciprocamente subsumíveis. Isto é, não é possível reduzi-los qualitativamente entre si¹⁶¹. Embora todos sejam compreendidos igualmente como “vontade de vida”, cada qual preserva suas características fundamentais de forma isolada dos demais.

Para cada um dos móveis são possíveis diferentes graus de intensidade de manifestação. São possíveis também combinações em sua manifestação com a manifestação dos demais móveis, sem que com isso eles percam sua qualidade originária. Em suma, os quatro são simultaneamente no ser humano os móveis de ação mais fundamentais. Não se deve tentar derivar uma *Grundtriebfeder* de outra, mas, em sentido inverso, deve-se reduzir todas as ações e *Triebfedern* mais complexas a elas.

Esse é o caso, por exemplo, da justiça (*Gerechtigkeit*) e da caridade (*Menschenliebe*), cuja origem última é a compaixão (cf. M/M 17). Do mesmo modo é possível derivar a extrema crueldade da maldade (cf. M/M 14). Também o impulso e o amor sexual estão em grande medida relacionados ao egoísmo (cf. WWV II/MVR II cap. 44). Neste último caso, existe inclusive um certo engodo. O “gênio da espécie” prevalece sobre o indivíduo, de modo que, no amor e na sexualidade, o indivíduo age iludido, pensando mirar seu próprio bem-estar, encontra mais propriamente a vantagem da espécie.

Portanto, em função desses princípios, não é possível interpretar a vontade de vida

fundamentais da ética – a única que poderia ser citada na data da correspondência entre Schopenhauer e Becker –, a página em questão pertence mais precisamente à seção 16. Tudo leva a crer que é a esta seção que Schopenhauer quis se referir. O intervalo entre as páginas 213 e 214 da seção 16 coincide precisamente com a passagem citada pouco mais acima acerca da apresentação de 3 móveis básicos. A segunda referência de Schopenhauer corresponde exatamente à nota de rodapé mencionada há pouco (p. 604s na edição de 1844 de WWV II/MVR II).

¹⁶¹ Encontra-se aqui um já mencionado e importante contraste com a teoria da vontade de poder. Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer, empreende a tentativa de derivar todas as ações humanas e mesmo todo acontecer de uma única qualidade motora principal, o querer-poder. Todo o restante seria apenas uma derivação e fenômeno secundário da luta de cada impulso pelo poder (cf. JGB/BM 36 e seção 2.4 do presente estudo).

exclusivamente do ponto de vista do egoísmo, derivando deste a maldade. Dentro dos limites da filosofia schopenhaueriana, a vontade não é um “princípio” cósmico egoísta, mas pelo contrário, o egoísmo é um dos “princípios” da vontade de vida, ou seja, um dos móveis do agir. Ainda na esteira desse raciocínio, não é também lícito interpretar a ascese como uma derivação do altruísmo, isto é, da compaixão, ou vice-versa¹⁶². É forçoso admitir que a filosofia schopenhaueriana fornece uma visão de mundo que não se limita à dicotomia egoísmo-altruísmo.

Surge neste ponto um questionamento: por que Schopenhauer às vezes *parece* derivar um móvel de outro e caracterizar a vontade de vida exclusivamente como um princípio egoísta? Por exemplo, em WWV I/MVR I 61, o pensador afirma: “queremos perquirir em sua fonte o EGOÍSMO, como ponto de partida de toda luta” (p. 426); em M/M 14, ele diz: “O móvel principal e fundamental [*Die Haupt- und Grundtriebfeder*], tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*” (p. 120, tradução modificada); e logo a seguir, o autor acrescenta: “Assim, todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja” (ibid., p. 120s.). Há também outras reverências que *parecem* elevar o egoísmo ao estatuto de único móvel do agir humano na afirmação da vontade, derivando dele a

¹⁶² Com efeito, Schopenhauer debate o tema da negação da vontade e sua especificidade em uma carta de 23 de agosto de 1844 destinada a Becker. Entre outros argumentos, o filósofo expõe a seguinte reflexão: “Unicamente essa visão [por através do *principio individuationis*], esteja ela disponível em graus mais fortes ou fracos, realiza primeiramente e em si apenas isso: ela torna o homem sensível aos motivos da compaixão, segundo a medida de seu caráter, quando este está, ora mais, ora menos, empenhado em não deixar esse conhecimento vir à tona. Mediante tal visão é então preparada [*vorbereitet*] mesmo a negação da vontade, mas não é provocada [*herbeigeführt*], nem sequer gradualmente. Apenas depois que aquela visão alcançou o mais elevado grau (o qual pode ser comparado com o ponto de ebulição da água), a negação da vontade pode entrar em cena, como um fenômeno [*Phänomen*] completamente novo, no momento em que o homem, de uma só vez, concebe o sofrimento do mundo inteiro como seu próprio – ou, todavia, em δευτερος πλους, seu próprio como o do mundo inteiro –” (BVS/CS 568 [323] [201]). Além disso, na mesma carta, o filósofo descreve a negação da vontade dissociada do caráter inteligível do homem e denomina a atuação em negação da vontade como um “efeito da graça e renascimento” (*Gnadenwirkung, Wiedergeburt*), pois não é mais o caráter que fornece a medida do agir, como no caso do egoísmo, da maldade e da compaixão. Uma consequência interessante disso é que não ocorre verdadeiramente uma modificação do caráter inteligível para o surgimento do agir ascético. “Por isso, um homem mau pode pois se tornar imediatamente um santo, mas não pode se tornar um homem justo e bom” (ibid.). Para que um homem de caráter inteligível predominantemente maldoso se tornasse em essência bondoso, seria preciso que o móvel maldade cedesse lugar em seu caráter para o móvel compaixão. Visto que o caráter inteligível é imutável, isso é impossível. Para que esse mesmo homem torne-se um santo, é preciso que ele faça a viragem da vontade, ou seja, que seu querer (*Velle*) dê lugar ao não querer (*Nolle*). Esse é um procedimento extraordinário e raro, mas não implica, por exemplo, no aumento da compaixão em seu caráter imutável. Seu caráter individual permanece exatamente o mesmo. Mas, sua manifestação (i.e. a manifestação do egoísmo, da maldade e também da compaixão) dá então lugar à manifestação da ascese, o que não altera em nada a natureza íntima do homem, mas apenas a manifestação dela na representação. Sem dúvida, todas essas reflexões nos forçam a assumir que a compaixão é essencial e qualitativamente diferente da ascese.

maldade. Por exemplo: “Na maior parte das vezes, a malevolência nasce da inevitável colisão dos egoísmos que se dá a cada passo” (M/M 14, p. 125); ou ainda: “A uma pessoa sempre inclinada a praticar a INJUSTIÇA [*Unrecht*], assim que a ocasião se apresente e nenhum poder a coíba, denominamos MÁ [*böse*] [...] A fonte última dessa atitude é um elevadíssimo grau de egoísmo” (WWV I/MVR I 65, p. 462).

Para fornecer uma resposta a essa impressão problemática, vale observar a linha de argumentação seguida pelo autor e seus detalhes, assim como os seus interesses pontuais em cada momento do texto. Nas duas principais passagens (M/M 14 e WWV I/MVR I 61) trata-se de destacar a presença do egoísmo nos mais variados domínios da representação. Em todas as passagens mencionadas, o pensador destaca fortemente o alcance e força desse móvel. Além disso, ele explora teoricamente a intensidade de manifestação que o egoísmo pode alcançar. Nele baseiam-se *via de regra* as ações humanas. Ele pode ser visto como o móvel *principal*, ou seja, como o móvel que mais frequentemente entra em cena nas ações humanas. Ele é o *ponto de partida* de todo conflito. Contudo, é preciso considerar que essas definições não absolutizam o egoísmo, ou seja, elas indicam antes a *predominância* desse móvel na maioria das situações, mas não a sua *exclusividade*.

O egoísmo consiste no *principal* móvel, mas não é o único móvel básico do ser humano. Se ele é até mesmo denominado móvel *fundamental* (*Grundtriebfeder*), não se pode porém afirmar que é o único a receber essa classificação. Como se pode ver no texto de M/M e igualmente na já mencionada carta a Becker, os quatro móveis recebem a mesma classificação. Se o egoísmo estabelece um ponto de partida para todo conflito, disso não se deve necessariamente excluir a possibilidade de que iniciado o conflito, um móvel maldoso – em si qualitativamente diferente do egoísmo – influencie a ação humana.

A mesma interpretação vigora também frente à adjetivação de uma pessoa inclinada à injustiça como “má”. Na mesma seção 65 de WWV I/MVR I, pouco antes do trecho citado, Schopenhauer estabelece que os conceitos bom e mau (*gut und böse*) são relativos (cf. p. 458ss.). Isso significa que, segundo o filósofo, o homem normalmente atribui o termo “mau” e também adjetivos aparentados, como ruim (*schlecht*) ou nocivo (*übel*), ao objeto que não se adéqua a um determinado esforço da vontade individual. Por conseguinte, na medida em que um homem age muito injustamente, em outras palavras, afirma a própria vontade e o seu bem-estar próprio a ponto de negar a vontade de outro indivíduo, ele é classificado como “mau” (*böse*) pelo indivíduo que sofre a injustiça. Daí não resulta que o indivíduo injusto esteja de fato agindo em função do móvel maldade. O que está em jogo nessa passagem não é o móvel próprio do agente, mas antes a recepção de uma agressão ao querer do indivíduo injustiçado.

Nesse caso específico, a denominação “mau” serve à perspectiva do injustiçado. Trata-se não tanto da classificação técnica de um adjetivo conforme o móvel que origina uma ação, mas antes o uso comum que é dado a uma determinada palavra.

Precisamente nas proximidades das passagens citadas, encontramos indícios que fortalecem a hipótese da diferenciação fundamental dos móveis do agir. Em M/M 14, Schopenhauer diz: “O *egoísmo* é a primeira e mais importante potência [*Macht*], embora não seja a única, que o *móvel moral* tem de combater” (p. 124, tradução modificada). Ora, se há uma outra potência ou força a combater, qual seria ela? Segundo a interpretação aqui defendida, ela é presumidamente a maldade. Por sua vez, o móvel moral combatente é a compaixão. No mesmo sentido, em WWV I/MVR I 65, o pensador discute o tormento de pessoas que agem frequentemente visando o sofrimento alheio, a despeito de qualquer vantagem própria: “Desse tormento interior que lhes é inteiramente imediato e essencial procede, por fim, até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo [*aus dem bloßen Egoismus*], e que é propriamente a MALDADE [*Bosheit*], a qual cresce até a CRUELDADE [*Grausamkeit*]” (p. 463).

Pode-se dizer o mesmo da relação entre compaixão e ascese. Elas são qualitativamente diferentes e não é possível resumir uma a outra. De fato, essa diferença é ainda maior do que entre o egoísmo e a maldade. Nesse caso, estamos falando de um ato que provém ordinária e cotidianamente do caráter de um indivíduo (a compaixão) e de um ato que constitui uma exceção, isto é, não provém diretamente do caráter, mas, ao contrário, é a própria supressão do caráter individual (a prática ascética).

Na carta a Becker citada acima, a ascese é denominada como o único “móvel esotérico”. Por constituir uma exceção e não provir diretamente do caráter do indivíduo praticante da ascese, Schopenhauer a compara ao “efeito da graça” (cf. WWV I/MVR I 70). Tudo se passa como se a ação do santo fosse motivada por algo outro. O impulso de ação ascético não está pois diretamente ligado às propriedades imutáveis do caráter inteligível do indivíduo, tal como seu egoísmo, sua maldade e sua compaixão. Assim, embora um elevado grau de compaixão possa preparar o caminho e criar a ocasião de entrada em cena do quarto móvel, a compaixão em si mesma jamais se transforma em ascese. A manifestação da compaixão não é em absoluto um ato ascético.

Esse tipo de diferenciação essencial entre a compaixão e a prática de automortificação da ascese justifica precisamente a não inclusão da ascese entre os móveis *morais*. Esse é um detalhe que precisa ser observado. Enquanto um ato de compaixão é descrito como um virtuoso e moral por excelência, a prática ascética encontra-se, de acordo com Schopenhauer,

para além da moral. A negação corresponde a uma viragem da vontade, “ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE” (WWV I/MVR I 68, p. 482). Por essa razão, o filósofo fala de uma *transição* da virtude à ascese, pois o que entra em cena aqui não corresponde mais à mera compaixão. Diferente da visão de Nietzsche sobre a negação da vontade, para Schopenhauer, a ascese não é um resultado ou aprofundamento da moral da compaixão; ela situa-se, na verdade, fora dos domínios dessa moral.

Há uma diferença *qualitativa* entre cada um dos móveis fundamentais do agir e não apenas uma diferença *quantitativa*. Em outras palavras, uma não pode ser vista como uma mera variação ou potencialização da outra. Assim, ao menos para o ser humano, é preciso admitir sempre quatro motores fundamentais necessariamente diferentes entre si¹⁶³. Em última instância, essa é a razão pela qual nem a maldade, nem a ascese correspondem adequadamente à dicotomia egoísmo e altruísmo.

Há ainda uma última consequência importante a extrair da classificação da ascese como um móvel humano. A negação da vontade precisa ser entendida como uma força que atua em sentido contrário ao da afirmação, mas em todo caso, ela é uma força que atua. Em outras palavras, Schopenhauer admite que a negação da vontade não implica em uma ausência ou inação da vontade, mas, ao invés disso, ela é uma ação, um esforço da vontade no sentido contrário da afirmação do querer¹⁶⁴. Essa é a razão pela qual o filósofo fala de uma *viragem* da vontade, ou seja, de uma mudança de sentido de sua manifestação. Ao invés de apresentar-se, por assim dizer, no modo da afirmação, ela apresenta-se no modo da negação.

Com isso, Schopenhauer escapa em certa medida à crítica nietzschiana de *Genealogia da moral* (cf. GM/GM III 1 e 28). A negação da vontade não é pois um “nada querer”, isto é, a ausência da vontade. Ela é, na verdade, a expressão de um modo distinto da vontade mesma, ou seja, precisamente um “querer *negativamente* o nada”. A noção de negatividade não significa aqui a ausência, mas sim a impossibilidade de descrever algo, senão pelo contraste com outra coisa. A negação e o nada finais de *O mundo como vontade e representação* são, nesse sentido, apenas *relativos*: eles representam unicamente aquilo que não é a afirmação (cf. WWV I/MVR I 71). A afirmação, por sua vez, só é assim chamada porque serve de ponto de

¹⁶³ De acordo com o ponto de vista schopenhaueriano, a existência de quatro impulsos motores fundamentais é válida apenas para o ser humano. Os animais comportam-se sem dúvida também egoisticamente (cf. M/M 14). Não encontrei indícios para supor que eles também não podem agir compassivamente. Entretanto, segundo Schopenhauer, os animais jamais agem maldosamente ou asceticamente (cf. P/P Sobre a ética 114, p. 55; WWV I/MVR I 55 e 68, pp. 373 e 483).

¹⁶⁴ Para mais informações sobre esse aspecto específico da interpretação aqui defendida, cf. BASSOLI, 2005 e 2010; MOREIRA, 2011a, pp. 141-155.

referência do discurso.

Isso implica certamente em um certo âmbito da mística na filosofia schopenhaueriana. Isso significa que o que é descrito como “nada” ou “negação” designa meramente algo que se situa além dos limites do que pode ser compreendido filosoficamente. Para Schopenhauer, esse “algo-além” não é apenas uma suposição, mas existe de fato¹⁶⁵, embora não possa ser filosófica e positivamente descrito. É possível perceber sua existência em fenômenos extraordinários, como por exemplo a ação do asceta, sem que com isso se possa pretender uma compreensão direta do místico.

Neste ponto, torna-se necessário fazer um pequeno excuro, a fim de apresentar mais detidamente a relação entre os móveis do agir e a doutrina da identidade pessoal em Schopenhauer.

Como visto, cada caráter inteligível humano é um ato intemporal da vontade. Ele determina aquém do princípio de razão, ou seja, fora do tempo e do espaço, as características fundamentais da identidade de um indivíduo. Cada ação humana, com exceção das ações da negação da vontade, ocorre por necessidade porque – do ponto de vista da representação – encontra motivos (*Motive*) que engendram a ocasião na qual um ou mais móveis (*Triebfedern*) do caráter – uma fonte que já não pertence mais ao domínio da representação material – têm de entrar em cena necessariamente. E, no caso específico do móvel ascético, o indivíduo encontra ocasiões que podem ser descritas mais propriamente como quietivos (*Quietive*), ou seja, como ocasiões que normalmente serviriam de motivos (*Motive*) e despertariam no caráter um impulso compassivo, egoísta ou maldoso, mas que, em sentido inverso, despertam uma ação propriamente ascética, em função de uma livre decisão da vontade. Em suma, uma ação é o resultado necessário do encontro de uma causa ocasional (um ou mais motivos) com uma força “interna” que se manifesta na ocasião engendradora (um ou mais móveis do agir).¹⁶⁶

Dos quatro móveis, apenas três estão vinculados ao caráter inteligível no homem. Somente o egoísmo, a maldade e a compaixão compõem sua personalidade mais íntima. Toda

¹⁶⁵ Por exemplo, em *Parerga e Paralipomena*, a negação é descrita como uma outra existência (cf. P/P Suplementos à doutrina da nulidade da existência 144); e no capítulo “Epifilosofia” dos suplementos à sua obra magna, ele afirma: “comigo o mundo não preenche a inteira possibilidade de todo o ser, mas que neste mundo ainda resta muito espaço para o que nós descrevemos apenas como a negação da vontade de vida” (WWV II/MVR II cap. 50, p. 388, tradução modificada).

¹⁶⁶ Essa observação apenas transpõe para a realidade da ação humana uma característica presente no restante da metafísica da natureza schopenhaueriana. Segundo o filósofo, toda causalidade na representação, seja ela causa no sentido estrito, excitação ou motivo, é apenas uma “causa ocasional” e não propriamente o motor mesmo de um acontecimento (cf. WWV I/MVR I 26, p. 200). Por causa ocasional, deve-se entender a configuração de uma circunstância na qual uma força metafísica primordial (uma Ideia) manifesta-se na representação. Ou seja, para que uma Ideia qualquer se manifeste, é preciso que materialmente estejam reunidas as condições para isso.

a ação derivada de qualquer um desses três móveis surge na representação por absoluta necessidade, sem exceções. Apenas a negação da vontade é verdadeiramente um ato livre que pode ser contemplado na representação (cf. WWV I/MVR I 70, p. 510). A ascese não é fruto da necessidade do agir humano e, portanto, não se insere no caráter. Cada um desses móveis é qualitativamente diferente dos demais e consistem no fundo energético do qual uma ação na representação encontra sua origem.

Entre os mais diversos motivos, ou seja, ocasiões de ação que influenciam a manifestação de cada um dos móveis, encontra-se uma condição extremamente decisiva e pormenorizadamente explorada na obra magna de Schopenhauer. Trata-se da possibilidade de contemplar o mundo com uma visão submetida ao *principio individuationis* (tempo e espaço) ou com uma visão que atravesse esse princípio, que enxergue a unidade anterior à individualidade. Com o termo individualidade indica-se aqui a qualidade de ser diferenciado de outros seres no tempo e no espaço, do ponto de vista da representação empírica. Por conseguinte, de acordo com o filósofo da vontade de vida, é possível enxergar os objetos de dois modos distintos: (1) somente em sua condição individualizada na representação; (2) ou também em sua condição ainda não individualizada, ou seja, como uma Ideia, uma unidade anterior à representação.

Esse é o caso, por exemplo, na contemplação estética da natureza ou de uma obra de arte. Ao contemplar como puro sujeito do conhecimento, digamos, uma estátua de pedra na forma humana, o espectador não enxerga somente o objeto material específico (a estátua mesma). Ele pode enxergar também, por meio desse objeto em uma visão por através do princípio de razão, a própria Ideia “platônica” de ser humano, a força primordial de onde os seres humanos concretos se originam (cf. WWV I/MVR I 45).

O fato da visão de um homem estar ou não estar submetida ao princípio de razão determina também uma ocasião. Em função disso, tais ou quais móveis de ação podem entrar ou sair de cena nessa ocasião dada, de acordo com essa ocasião dada (cf. M/M 22).

O egoísmo, mais especificamente a potência de ação primordialmente em favor de si mesmo, só pode entrar em cena desde que o homem enxergue a si mesmo como um indivíduo, ou seja, como um homem concreto no tempo e no espaço, diferente dos demais seres humanos. Quanto mais forte for a consciência da separação material e concreta entre os homens, mais esse indivíduo tenderá a agir egoisticamente (de acordo com as determinações de seu próprio caráter individual). Por assim dizer, quanto mais opaco o véu de Maia estiver para um dado sujeito, maior é a probabilidade de que seu egoísmo entre em cena. De certo modo, trata-se de uma certa “transparência” do princípio de razão, mais do que uma

eliminação completa do véu. Esse tipo especial de intuição corresponde a, estando diante do véu, ver o que está atrás do véu. É possível pensar também em gradações de transparência do véu. Não se trata simplesmente de perceber *ou com, ou sem* o véu de Maia, mas propriamente *por através da transparência do véu*.

Também a maldade, a potência de agir primordialmente em desfavor do outro, só encontra a ocasião (motivos) de sua manifestação, se a visão do sujeito que conhece estiver intensamente submetida ao princípio de razão. Assim, o agente vê a si mesmo como algo fortemente distinto do outro. Diante desse cenário, é possível dizer que o egoísmo e a maldade são aparentados. Pois, embora sejam qualitativamente diferentes entre si, exigem da representação condições concretas semelhantes para se manifestarem, a saber, o estabelecimento na consciência do agente de uma diferença significativa entre o eu e o outro.

A compaixão, por sua vez, se aproxima da contemplação estética, embora ambas não sejam absolutamente a mesma coisa. Para que a compaixão possa entrar em cena, é preciso que se instaure uma visão por através do véu de Maia. O sujeito cognoscente precisa perceber intuitivamente a unidade metafísica subjacente à individualidade da representação. Assim, o indivíduo intui que, de um ponto de vista mais elevado, ele não é essencialmente diferente do outro, ele sente o sofrimento do outro como o seu próprio sofrimento e age visando o bem-estar alheio. A diferença na consciência entre o eu e o outro é assim minorada ou abolida. Em comum com a contemplação estética, a ação compassiva depende de uma visão *por através* do princípio de razão, em algum grau. Todavia, diferente da pura contemplação estética, está em jogo nesse caso uma ação do indivíduo, ou seja, a entrada em cena de um móvel (a compaixão), que no caso da contemplação estética em si mesmo é dispensável.

Por fim, o móvel ascético aparenta-se tanto da compaixão quanto da contemplação estética, desde que se considere apenas a questão do modo de conhecimento do indivíduo. Em todo caso, a ascese não se confunde inteiramente com nenhum dos dois acontecimentos. Para que o móvel ascético entre em cena, é preciso que o indivíduo atinja uma intuição clara da natureza íntima da vontade de vida. Em outras palavras, é preciso que ele enxergue, o mais transparentemente possível, o que a vontade é. Essa visão converte-se então na ocasião própria na qual a ascese *pode* se manifestar. No caso específico da ascese, sua manifestação não é fruto da necessidade do caráter, mas de um ato livre da vontade. Quer dizer, diferente dos demais móveis, a ascese não é um evento absolutamente condicionado. Para que entre em curso a negação da vontade, a partir do momento em que a ocasião para tanto faça-se concreta na representação, é preciso que a vontade proceda um ato livre, uma livre decisão de negar a si mesma.

Como consequência disso, pode-se concluir que não apenas a dicotomia egoísmo e altruísmo é insuficiente para descrever o âmbito ético da filosofia schopenhaueriana, como também que ele possui um “algo além” dessa dicotomia com características bem marcadas. Trata-se dos móveis maldosos e ascéticos, que extrapolam os domínios próprios do egoísmo e da compaixão. Além disso, é forçoso ter também em conta que a compaixão não é de forma alguma um ato livre, embora seja o único ato portador de valor moral positivo. Em outras palavras, embora um certo “aplausos de consciência” acompanhe os atos compassivos (cf. M/M 15, p. 131), isso não resulta da liberdade ou da necessidade da ação compassiva. Para Schopenhauer, todo ato moralmente virtuoso é derivado da compaixão, mas nenhum dever acompanha a virtude, pois não é possível prescrever uma ação qualquer face à sua necessidade. Junto a isso, deve-se considerar que a própria ação do asceta consiste, como indica a carta de Schopenhauer a Becker em 1844, em um ato de *valor ascético* e não de *valor moral*. Conforme o pensamento schopenhaueriano, se alguém exerce a negação da vontade, ele não deve ser considerado mais virtuoso por causa disso, tampouco se pode dizer que a negação da vontade pode ser considerada como um dever em Schopenhauer.

4.3 O confronto filosófico em torno do conceito de compaixão

A relação entre o egoísmo e a compaixão é um tema importante para Nietzsche e também para a leitura que ele faz de Schopenhauer. São amplamente conhecidos, por exemplo, seus experimentos para a superação da moral da compaixão, assim como diversas de suas colocações positivas sobre o egoísmo. Levando-se em conta suas afirmações no prólogo de *Genealogia da moral*, é precisamente nesse contexto que ele interpreta um de seus principais confrontos com a ética de Schopenhauer (cf. GM/GM P 5). Esse posicionamento não seria sequer uma novidade do texto de 1887, senão que já seria sua tônica desde as reflexões sobre a moral no chamado período intermediário de sua obra.

Os textos, cuja análise tem lugar no decorrer da presente seção, levantam vários indícios que autorizam a seguinte interpretação da relação entre os dois filósofos: Nietzsche, ao pensar a ética schopenhaueriana, interpreta-a como uma concepção limitada a uma dicotomia egoísmo-altruísmo. Em outras palavras, ela se restringiria para Nietzsche a uma visão, segundo a qual as ações humanas ou são realizadas em prol de si mesmo (egoísmo), ou são realizadas em prol de um outro (altruísmo). Mesmo as ações cruéis e ascéticas se encaixariam nesse quadro binário, o qual Nietzsche pretende superar.

Diferente da perspectiva sobre a filosofia schopenhaueriana em si mesma, defendida na seção anterior, Nietzsche acreditaria, de acordo com a hipótese interpretativa aqui exposta, que Schopenhauer concebe todos os fenômenos afirmativos da vontade como fenômenos egoístas por excelência. Em contrapartida, os fenômenos não-egoístas pertenceriam necessariamente ao domínio da negação da vontade de algum modo e em algum grau. Na leitura de Nietzsche, a ética, a soteriologia e a estética schopenhauerianas seriam todas formas ou modulações da negação da vontade.

Apesar de existir uma importante crítica ao altruísmo em sua obra, daí não se deve concluir que a filosofia nietzschiana prega a simples inversão de polos dicotômicos, ou seja, o abandono da compaixão em benefício de uma adoção ou elogio irrestrito ao egoísmo. O que Nietzsche realiza de modo mais profundo é uma investida no sentido de uma superação da dicotomia egoísmo-altruísmo. Nietzsche move-se em um universo conceitual fluido, de modo que os elementos duais daquilo que ele pensa ser o pensamento ético schopenhaueriano estão frequentemente presentes; isso não quer dizer, porém, que ele se satisfaça plenamente com tal dualidade, tampouco significa que lhe baste a adoção irrestrita de apenas uma das extremidades desse dualismo.

Sendo assim, na medida em que o filósofo da vontade de poder deseja superar tal dicotomia, ele lança-se também contra algumas teorias que atribui a Schopenhauer. Trata-se de uma série de investidas contestadoras dos estatutos da compaixão e do egoísmo, tal como ele os vê em Schopenhauer. O movimento de Nietzsche deve ser compreendido, não obstante, em seus dois aspectos diferentes e complementares. Em primeiro lugar, há uma tentativa de *revalorização do egoísmo* e, conseqüentemente, a rejeição do modelo moral da compaixão. Ao lado disso e não sem importância, há em segundo lugar também uma *denúncia e recusa dos limites e definições de egoísmo e de compaixão*. Em outras palavras, mais do que meramente inverter o foco ético do altruísmo para o egoísmo, Nietzsche retrabalha os próprios sentidos desses conceitos.

Especificamente com relação à compaixão, isto é, ao altruísmo, pode-se perceber que a objeção de Nietzsche se concentra em uma denúncia contra a existência mesma de atos que possam se enquadrar adequadamente na definição schopenhaueriana de “atos não egoístas”.

Qual poderia ser então essa definição? Em Schopenhauer, os atos compassivos ou não egoístas seriam aqueles que almejariam única ou primordialmente o bem-estar alheio. Ora, não se trata na verdade de refutar absolutamente a existência de certos atos que se deixem designar imperfeitamente por “compassivos”, “altruístas”, “desinteressados” etc. O que o filósofo da vontade de poder nega é antes que tais atos sejam dirigidos única e exclusivamente

em favor do outro, ou seja, de que não existiria qualquer *interesse próprio* em um ato dito “altruísta”. O que está em questão é a própria concepção de ato não egoísta defendida pelos advogados da moral da compaixão.

Pois bem, um cenário como este traz então uma importante questão ao presente tema. É preciso se perguntar mais especificamente como, aos olhos de Nietzsche, Schopenhauer entenderia o fenômeno da compaixão? Qual é a leitura nietzschiana do conceito schopenhaueriano?

O aforismo 63 de *Aurora* traz à luz um primeiro aspecto marcante da interpretação de Nietzsche. Para ele, a compaixão em Schopenhauer seria um sentir “o outro como ele sente a si próprio”. O texto do aforismo enfatiza principalmente uma presumida identidade entre a sensação de si e a sensação do outro. Em tese, não seriam aqui duas diferentes sensações associadas, mas antes um único e mesmo “padecimento” (*Leid*) percebido conjunta e simultaneamente por dois diferentes indivíduos. Em função dessa presumida unidade de percepção entre dois indivíduos distintos, Nietzsche sugere que os neologismos “uni-paixão” e “unipassionalidade” (*Ein-Leid* e *Einleidigkeit*)¹⁶⁷ seriam mais adequados para caracterizar o conceito de compaixão (*Mitleid*) em seu predecessor. Portanto, segundo esse ponto de vista, o que estaria em jogo para Schopenhauer no fenômeno da compaixão seria, sobretudo, a *identidade do sofrimento em si mesmo* manifesto em dois indivíduos distintos.

Essa interpretação contribui para a construção de um argumento contra a teoria schopenhaueriana da compaixão. Para Nietzsche, trata-se sobretudo de colocar em dúvida a possibilidade de uma tal identidade unidade do sofrimento em dois sofrendores diferentes. Tudo leva a crer que não é possível sentir o sofrimento do outro, exatamente como ele o sente em si próprio. Dois elementos fortalecem essa leitura de modo suficientemente claro: (a) o fato de que Nietzsche constrói o aforismo em questão na forma hipotética, sem se comprometer inteiramente com a hipótese apresentada; (b) além disso, observações posteriores sobre a compaixão seguem precisamente no sentido oposto do da “unipaixão”. Ou seja, elas contribuem para reforçar a existência de uma distinção significativa entre o sofrimento do compassivo e o sofrimento de quem o compassivo se compadece. Aquilo que motiva um ato compassivo não seria propriamente uma unidade de sentimento entre sofredor

¹⁶⁷ Como se pode ver, os neologismos *Ein-Leid* e *Einleidigkeit* compõem um jogo de palavras com o termo compaixão (*Mitleid*). O prefixo *Mit-*, proveniente da preposição *mit* (com), cede lugar ao prefixo *Ein-*, que nesse caso parece referir-se simplesmente ao artigo e numeral *ein* (um). Esse jogo de palavras encontra um uso bastante restrito nas obras de Nietzsche. M/A 63 é a única ocasião em que o autor emprega os neologismos em sua obra filosófica, muito embora, como a citação a seguir o prova (cf. M/A 133), ele não abandona a imagem criada da compaixão como *um mesmo* sofrimento compartilhado entre dois indivíduos. Aqui a identidade do sofrimento é indicada pelo destaque no prefixo *Ein-*, lá o será pelo destaque no prefixo *Mit-*. Os aforismos M/A 137 e 142 perseguem o mesmo sentido.

e espectador do sofrimento, mas antes a necessidade de satisfação de uma necessidade interna e frequentemente nada compassiva do agente. Nesse sentido, Nietzsche expõe o seguinte:

A verdade é: na compaixão [*Mitleid*] – refiro-me ao que, enganadoramente, costuma-se designar por compaixão – já não pensamos conscientemente em nós, mas sim de modo *fortemente inconsciente*, como quando, ao escorregar um pé, de modo inconsciente realizamos os movimentos opostos mais adequados, e nisso empregamos visivelmente todo o nosso entendimento [*Verstand*]. [...] É equivocado chamar o sofrimento [*Leid*] que nos causa tal visão, que pode ser de tipo bastante variado, de com-paixão [*Mit-Leid*], pois em todas as ocasiões é um sofrimento do qual está *livre* aquele que sofre à nossa frente: ele nos é demasiadamente próprio, como é demasiadamente próprio dele o seu sofrimento. (M/A 133, tradução modificada)

Ocorre então que os diversos sentimentos, que podem surgir ao indivíduo frente à visão do *sofrimento alheio* sob o nome de compaixão¹⁶⁸, aparecem ao indivíduo como um certo *sofrimento próprio*, do qual ele pode livrar-se ao agir compassivamente. Via de regra, nós não só não compartilhamos o sofrimento do outro ao padecer de compaixão, como também não agimos verdadeiramente em favor do outro ao tentar minorar seu sofrimento. O ato compassivo pode ser visto, portanto, como uma tentativa de libertação do sofrimento, porém do *sofrimento próprio* do agente e não um *sofrimento alheio*. No fim, os homens sem compaixão são “uma espécie de egoístas *diferente* dos compassivos” (M/A 133). Em suma, também os compassivos são uma espécie de egoístas (cf. também M/A 145).

Nas observações mais tardias sobre a compaixão está presente uma tônica semelhante. Em *Além de bem e mal*, por exemplo, pode-se encontrar duas teses correlatas entre si e próximas do exposto em *Aurora*. A primeira encara a compaixão, tal como defendida pelo “hedonismo”, “pessimismo”, “utilitarismo” ou “eudemonismo” como um querer “*abolir o sofrimento [das Leiden abschaffen]*” (JGB/BM 225; cf. também JGB/BM 44). A segunda tese dá conta que muito embora deseje a abolição do sofrer, essa compaixão não minorar nem abole de fato o sofrimento. Seu efeito é mais propriamente a “duplicação da dor [*Verdoppelung des Wehs]*” (JGB/BM 30). Em geral, no regime da compaixão, a visão da dor do sofredor original fornece a ocasião para o surgimento de uma outra dor naquele que se compadece. Assim, o que antes era apenas um quinhão de dor (no sofredor) torna-se na compaixão dois quinhões de dor (um no sofredor e outro no compassivo).

Em *Além de bem e mal*, Nietzsche não formula de modo tão direto a leitura da compaixão schopenhaueriana enquanto uma unificação da paixão de dois indivíduos, como

¹⁶⁸ É preciso atentar ao fato de que a compaixão é, para Nietzsche, um conceito polissêmico. Há uma miríade de sentimentos e atos que são iguais e tradicionalmente denominados “compaixão”. Contudo, atribuir um único nome para coisas que são assim sutilmente distintas, resulta apenas de uma simplificação grosseira (cf. M/A 133). O que se chama genericamente “compaixão” pode surgir para diferentes organismos de modos diversos e por causas diversas.

em *Aurora*. No entanto, uma leitura cruzada das duas obras fortalece a hipótese de que a interpretação de Nietzsche não se alterou significativamente entre os dois momentos. Se, por um lado, não se encontram em *Aurora* as expressões “duplicação da dor” ou “do sofrimento”, por outro lado, não se pode ignorar que a ideia de uma tal duplicação está presente no texto de 1881. Em M/A 134, por exemplo, o filósofo afirma que a compaixão “produz sofrimento [*Leiden schafft*]”, “ela faz crescer [*vermehr*] o sofrimento no mundo”¹⁶⁹. Por outro lado, a diminuição ou supressão do sofrimento seria apenas um fenômeno eventual e pontual da compaixão. A razão da multiplicação do sofrimento na compaixão é precisamente a diferença entre os sofrimentos dos indivíduos envolvidos (cf. M/A 137). Afora isso, *Além de bem e mal* também não concede espaço à tese contrária de que se poderia unificar verdadeiramente a paixão do sofredor e do compassivo. Portanto, tudo leva a crer que o raciocínio crítico mais geral contra a compaixão schopenhaueriana segue *grosso modo* ainda o mesmo caminho argumentativo.

Alguns elementos são porém novos e só emergem de modo verdadeiramente definido nos textos publicados após *Assim falou Zaratustra*. A análise de Nietzsche ganha passo a passo um contexto *mais* fisiológico. Em *Aurora*, o problema dos impulsos e da alimentação dos impulsos em geral está certamente presente. No entanto, em *Além de bem e mal* torna-se mais destacada a questão do regime dos impulsos especificamente no indivíduo compassivo.

De acordo com JGB/BM 229, a compaixão e, mais especificamente, a compaixão trágica funda-se na “espiritualização e aprofundamento da *crudeldade* [*Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit*]”¹⁷⁰, assim como “em todo querer-conhecer já existe uma gota de crudeldade”. O mesmo pensamento ressurge, por exemplo, em GM/GM II 7. Desta vez, o movimento de Nietzsche parece ainda mais radical do que o apresentado em *Aurora*. Não se trata apenas de indicar uma certo egoísmo presente na ação do compassivo, mas também de denunciar que a compaixão é, na verdade, a *crudeldade* sublimada e espiritualizada¹⁷¹. O sentimento compassivo seria nesse contexto o resultado de uma “dureza e tirania” voltada

¹⁶⁹ Nos póstumos, Nietzsche já empregava a ideia de “duplicação do sofrimento” mesmo antes da publicação de *Aurora* ou *Além de bem e mal* (cf. NF/FP 2[35] e 3[16] da primavera de 1880).

¹⁷⁰ Embora emergja decididamente apenas nas publicações mais tardias de Nietzsche, é possível encontrar em sua obra diversos experimentos anteriores de aproximação entre a crudeldade e a compaixão (e.g. NF/FP 23[142] do fim de 1876 – verão de 1877, M/A 18 e 77, NF/FP 7[26] do fim de 1880, 8[99] do inverno de 1880-81).

¹⁷¹ Esse argumento é muito importante no contexto do debate Schopenhauer-Nietzsche, haja vista que Schopenhauer contrapõe a compaixão tanto ao egoísmo (e.g. M/M 13 e 15), quanto à crudeldade, cuja fonte é a maldade. Ele diz, por exemplo, que o “pior traço da natureza humana permanece sendo, porém, a alegria maligna [*Schadenfreude*], estreitamente aparentada à crudeldade [*Grausamkeit*], distingue-se dela propriamente apenas como a teoria da prática, aparece em geral lá onde a compaixão deveria encontrar seu lugar, ela que, como seu oposto [*als ihr Gegenteil*], é a verdadeira fonte de toda autêntica justiça e filantropia” (P/P Sobre a ética 114, p. 56). Também na carta de 22 de junho de 1854 a Julius Frauenstädt, o filósofo escreve: “em razão disso [do quanto de tendência à crudeldade que há no homem] fiz da compaixão um princípio, como o oposto da crudeldade [*als das Gegenteil der Grausamkeit*]” (BVS/CS 785 [518] [334]).

contra si mesmo (cf. JGB/BM 82).

As considerações de Nietzsche avançam na direção de uma consideração ainda mais fisiológica do fenômeno da compaixão. Em uma longa anotação póstuma tardia, ela ganha mesmo o estatuto de uma doença contagiosa:

A compaixão, um desperdício de sentimentos, um parasita prejudicial à saúde moral, “não pode ser um dever multiplicar as desgraças no mundo”¹⁷². Se se beneficia meramente por compaixão, então beneficia-se propriamente a si mesmo e não ao outro. Compaixão não se baseia em máximas, mas em afetos; é patológico; o sofrimento alheio nos contamina, compaixão é uma contaminação [*Ansteckung*]. (NF/FP 7[4] do fim de 1886 – primavera de 1887)

Em linhas gerais, essa imagem da compaixão apresenta-se mais tarde também na obra publicada. Em *Genealogia da moral* encontra-se uma imagem semelhante, não mais dirigida diretamente à compaixão, mas ainda assim válida para ela, na medida em que se refere aos ideais ascéticos de modo amplo. Esses ideais são, na mão do sacerdote ascético ou de uma casta sacerdotal em geral, um *veneno* e um meio de entorpecimento dos afetos. Com os ideais ascéticos, o sacerdote transforma o homem saudável em um homem doente, assim como também aprofunda a doença daqueles que já se encontram em estado de degenerescência (cf. GM/GM I 6-9 e III 14-15).

Por fim, Nietzsche desfere uma série de duros golpes contra Schopenhauer no parágrafo 7 de *O anticristo*. Ele aponta que a compaixão “atua depressivamente” provocando o enfraquecimento do indivíduo. Na sequência, ele acrescenta em um sentido muito parecido com passagens anteriores: “A perda de força que o padecimento [*Leiden*] mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer [*Mitleiden*]. O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer [*Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend*]” (AC/AC 7).

Para Nietzsche, o que está efetivamente em jogo no fenômeno da compaixão não é meramente a quantidade de sofrimento resultante da presença ou da ausência da compaixão.

¹⁷² Trata-se de fato de uma citação da *Metafísica dos costumes* de Kant. No texto original consta: “De fato, quando uma outra pessoa sofre e, embora eu não possa ajudá-la, me permito ser contaminado [*anstecken lassen*] por sua dor (através de minha imaginação), então nós dois sofreremos, ainda que o mal realmente (na natureza) afete apenas *um*. Mas, não pode ser um dever multiplicar as desgraças no mundo, logo também não pode ser um dever fazer o bem por *compaixão* [*Mitleid*]. Isso seria, também, uma espécie insultuosa de beneficência, uma vez que expressa o tipo de benevolência que se tem por alguém indigno, ao que se chama de *piedade* [*Barmherzigkeit*], o que não tem lugar nas relações recíprocas das pessoas, já que não lhes cabe exibir sua dignidade para serem felizes” (KANT, 2003, p. 300s., tradução modificada; e 1797, p. 131). Cf. também: “É sem dúvida também assim que se devem entender os passos das Escrituras em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado” (KANT, 1980, p. 114).

Diferente do que poderia desejar um sofredor, ele não se interessa pela abolição do sofrimento. Dois pontos são aqui centrais. Primeiro, a desuniversalização da compaixão. Ela não vale igualmente para todas as formas de vida. E segundo, a observação de seus efeitos fisiopsicológicos.

Desde o ponto de vista de uma análise não metafísica e também não comprometida com a moral da modernidade, a compaixão tem, segundo Nietzsche, uma função para certos indivíduos. Apesar de promover um enfraquecimento do indivíduo, resulta igualmente da compaixão a conservação de um tipo de vida. Mais especificamente, a vida que degenera encontra mediante a compaixão um meio de prolongar-se na existência. No entanto, essa conservação não se dá sem um efeito colateral: “Em termos bem gerais, a compaixão entrava a lei da evolução [*Gesetz der Entwicklung*] que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para o desaparecimento” (AC/AC 7). Nesse sentido, ao invés de promover formas de vida mais fortes e elevadas, ela conserva os malogrados enfraquecendo-os.

Seja nos textos do período intermediário, seja nos textos mais tardios, Nietzsche não concede a Schopenhauer que a compaixão possa ser um fenômeno originário da vontade em vista do bem alheio. Além disso, em diversos momentos da argumentação de Nietzsche, o fenômeno da compaixão é interpretado como uma ação que favorece algo no agente. Em outras palavras, o filósofo parece revelar repetidamente a existência de elementos egoístas da compaixão. Ao agir pelo outro, o compassivo age na verdade por si próprio ou, no mínimo, por algo em si próprio.

Não deve passar despercebido que essa aparente redução de móveis do agir a um impulso mais fundamental não se limita unicamente à compaixão. Mesmo a maldade sofre um destino semelhante. Em um aforismo intitulado “O que há de inocente na maldade”, Nietzsche entra em conflito com o conceito schopenhaueriano de maldade para concluir que nem maldade, nem a compaixão têm a ver primordialmente com o outro, mas consigo próprio: “Assim como a maldade não visa ao sofrimento alheio em si, como já disse, também a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro. Pois ela abriga no mínimo dois (talvez muitos mais) elementos de prazer pessoal, e é, desta forma, fruição de si mesma” (MAI/HHI 103). Pois então surge nesse contexto a seguinte pergunta: todos os móveis do agir humano seriam realmente – e não somente aparentemente – reduzidos ao egoísmo na filosofia nietzschiana?

Antes tentar uma resposta a esse problema, uma outra pergunta se impõe aqui e nos conduz de volta a Schopenhauer. Seria mesmo possível acompanhar Nietzsche em sua

interpretação da compaixão em Schopenhauer? Ela consistiria mesmo em uma “unipaixão” e uma tentativa de abolição do sofrimento desde a ótica do filósofo da vontade de vida?

Segundo a leitura aqui defendida, trata-se aqui novamente de perceber que a interpretação nietzschiana do conceito de compaixão não condiz com os próprios textos de Schopenhauer. Vários textos do filósofo da vontade de vida fornecem indícios para apoiar esse ponto de vista. Um bom ponto de partida são as seguintes observações sobre o tema no primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*:

Tomemos como base o exposto na seção 67 dessa obra. Aqui poderemos encontrar uma possível fonte da interpretação nietzschiana da compaixão. Em vários momentos, Schopenhauer dá certa margem para a consideração da compaixão como uma identidade de sensibilidade entre dois ou mais indivíduos. Por exemplo, ele defende já no início da seção: “Lá onde este amor [o amor puro e desinteressado] se torna perfeito, iguala [*setzt ... gleich*] por completo o indivíduo estrangeiro com seu destino ao próprio indivíduo” (WWV I/MVR I 67, p. 476s.). Pouco adiante, o autor enfatiza: “o que pode mover a bons atos, a obras de amor é sempre e tão somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO [*Erkenntniß des fremden Leidens*], compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste [*diesem gleichgesetzt*]” (ibid., p. 477). Tais passagens podem de fato dar a entender que na compaixão haveria uma *identificação absoluta* do sofrer próprio com o sofrer alheio, ou seja, que ambos os sofrimentos seriam no fundo o mesmo e único sofrimento refletido em duas consciências distintas.

Acrescente-se também a isso o fato de que a compaixão só entra em cena quando o indivíduo atinge, em algum grau, uma visão por através do princípio de individuação. Ou seja, somente na medida em que um indivíduo intui que ele e o outro não são essencialmente diferentes, a percepção da dor alheia pode servir de motivo para uma ação em favor do outro, isto é, do surgimento da compaixão. A visão que atravessa o princípio de individuação e assim percebe para além deste, ou seja, uma visão que se direciona a uma intuição mais clara da unidade metafísica da vontade é, pois, uma percepção da unidade mais íntima de todos os indivíduos entre si.

Pode-se dizer, portanto, que a compaixão só pode entrar em cena de fato quando há uma percepção da unidade entre sofredor e aquele que se compadece do sofredor. A muralha entre “o eu e o tu” torna-se mais “delgada e transparente [*dünn und durchsichtig*]” junto à compaixão (P/P Sobre a ética 110). No entanto, da unidade mais profunda (metafísica) dos indivíduos não se deve concluir diretamente que *os sofrimentos* de ambos são absolutamente idênticos, ou melhor dizendo, que são absolutamente *o mesmo* sofrimento. Nenhuma das

passagens mencionadas promove definitivamente e textualmente a pretensa identificação absoluta dos sofrimentos próprio e alheio.

Schopenhauer não determina que a percepção do compassivo é o sentir diretamente o sofrimento *do outro*, como quer Nietzsche. Pelo contrário, ele refere-se ao reconhecimento do sofrimento alheio *a partir do próprio sofrimento*. A visão através do *principio individuationis* habilita o indivíduo compassivo a colocar em pé de igualdade o sofrimento alheio com o seu próprio. Consequentemente, ele percebe o sofrimento alheio *como se* fosse o seu próprio sofrimento. Mesmo o verbo empregado por Schopenhauer em ambos os trechos citados fornece mais um indício nesse sentido. O verbo *gleichsetzen* indica uma comparação entre coisas diferentes, as quais são vistas como de mesmo valor (e não como a mesma coisa)¹⁷³. Os sofrimentos próprio e alheio, portanto, passam a ter o mesmo valor, o mesmo peso durante a manifestação da compaixão, porém isso *não* os transforma no *mesmíssimo* sofrimento.

Ainda na mesma seção de *O mundo como vontade e representação*, a teoria do choro apresentada fortalece mais uma vez a perspectiva aqui defendida. Para o filósofo, o choro é “*compaixão consigo mesmo*” (ibid., p. 479). Chorar não é um reflexo imediato de uma dor sentida por um indivíduo qualquer, mas sim “sua repetição na reflexão” (ibid., p. 478). Ao chorar, um ser humano reconhece a si mesmo como alguém que vivencia uma condição digna de compaixão e se compadece de si mesmo, sente pena¹⁷⁴ de si mesmo.

Caso alguém tente inserir a interpretação da compaixão como unipaixão no contexto da teoria do choro, ele encontrar-se-ia em uma situação difícil. Ora, a hipótese da unipaixão determina: a compaixão seria o ato de sentir *diretamente a dor do outro*, seria portanto a unificação da sensibilidade própria com a sensibilidade do outro. Seguindo a mesma hipótese interpretativa e aplicando-a ao contexto da teoria do choro – enquanto compaixão consigo mesmo –, o choro seria então o ato de sentir *diretamente a dor própria*, seria a unificação da

¹⁷³ Segundo o dicionário dos irmãos Grimm (1854-1961), o emprego primevo de *gleichsetzen* ainda no século XVII corresponde ao de termo técnico da arte poética. Falava-se de canções equivalentes (*gleichsetzende Lieder*) quando certas canções apresentavam o mesmo padrão de rimas, o que certamente não significa que fossem canções absolutamente idênticas. Posteriormente, o termo passou a designar o ato de “ver ou tratar como igual”, no sentido de não criar distinções de valor ou de posição social entre coisas ou pessoas. Em nenhum dos casos, as coisas ou as pessoas tornam-se unas.

¹⁷⁴ O substantivo alemão *Mitleid* pode também ser traduzido por “pena” ou “piedade”, eventualmente até mesmo por “simpatia” e outros termos correlatos. Ambos os filósofos autorizam essa tradução ao associar a *Mitleid* a termos como *pietà* (italiano, cf. WWV I/MVR I 67) e *pitié* (francês, cf. M/A 132). David Cartwright aborda esse tema em um curto, mas provocante artigo publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch 69* (cf. CARTWRIGHT, 1988). Segundo o intérprete, a tradução do termo para o inglês deve diferir nos casos de Schopenhauer e de Nietzsche. Quando Schopenhauer emprega o conceito *Mitleid*, ele seria melhor vertido por “*compassion*” (compaixão), pois indica via de regra uma ação em prol do outro, na qual o agente pensa a si mesmo como igual em valor ao sofredor. Com Nietzsche, o termo possui mais frequentemente uma outra conotação. Ele pressupõe um certo sentimento de superioridade ou inferioridade entre o “sofredor” e o “benfeitor”. Nesse caso, o termo “*pity*” (piedade, pena) indicaria melhor essa relação.

sensibilidade *própria* com a sensibilidade *própria*! Nesse caso, não há um outro de quem se possa compadecer, portanto, a unificação do sofrimento teria de ser com o próprio sofrimento. Isso implicaria ainda em dizer que, no limite, a dor sentida *é e ao mesmo tempo não é* a causa do choro. Ela não seria a causa do choro, porque Schopenhauer assim o declara: “O choro de modo algum é expressão direta de dor [...] nunca se chora imediatamente em virtude de uma dor sentida” (WWV I/MVR I 67, p. 478). Simultaneamente ela seria a causa do choro, pois, de acordo com a hipótese aqui problematizada, o indivíduo sentiria diretamente a sua própria dor, como uma unipaixão de si consigo próprio, ao compadecer-se de si. Isso seria sem dúvida contraditório.

Portanto, em vista da coerência dos textos de Schopenhauer, é forçoso admitir que também para ele não existe de fato uma unificação da paixão entre o sofredor e o compassivo. Para o filósofo da vontade de vida, a dor que sinto ao me compadecer, a despeito dos comentários de Nietzsche, é ainda em algum sentido a *minha dor* e não a dor alheia: é por meio de mim que posso perceber compassivamente a dor do outro. Sem dúvida, ela vem à tona pela visão da dor alheia; ela permite então o reconhecimento por analogia da dor alheia a partir de mim; no entanto, ela é ainda assim a *minha dor* e não literalmente a *dor do outro em mim*.

O mesmo resultado deve ser encontrado, caso se considere o texto de *Sobre o fundamento da moral*. É certo que Schopenhauer fala de “se identificar” com o outro. Ele também descreve a compaixão como o fenômeno da “participação [*Theilnahme*] totalmente imediata [*ganz unmittelbaren*], independentemente de qualquer outra consideração [*Rücksichten*], no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento” (M/M 16, p. 136). Entretanto, na mesma página, ele descreve essa participação como uma supressão em algum grau da diferença entre “mim e outro” que é possível apenas por meio do conhecimento (*vermittelst der Erkenntniß*), pois “eu não me encontro *dentro da pele* do outro” (Zürcher 6, M/M 16, p. 248). Ora, essa participação *imediata* acontece apenas *mediada* pelo conhecimento. Tudo leva a crer que a inicialmente referida imediatez da participação na dor alheia não corresponde a um suposto fenômeno de sentir *unitariamente* a dor alheia. Trata-se antes de agir sem outras considerações ou reflexões (*Rücksichten*) para além do desejo de proporcionar bem-estar para outrem. Esse tipo de consideração poderia ser a busca de vantagens pessoais ao agir em prol do outro. Um homem poderia, por exemplo, salvar a vida de alguém depois de considerar egoisticamente que seria posteriormente beneficiado pelo indivíduo que salvou. Neste caso, a ação não seria uma ação de compaixão genuína.

E, por fim, também é útil questionar, se a ética schopenhaueriana e mais especificamente a compaixão se deixam interpretar como uma tentativa de abolição do sofrimento. Sem dúvida, essa não é uma questão à qual se possa fornecer uma resposta imediata. Todavia, a meu ver, essa leitura não se encontra bem fundamentada nos textos do próprio filósofo da vontade de vida.

De fato, a compaixão atua em vista do *bem-estar* alheio. Se o outro sofre, aquele que se compadece de seu sofrimento age na tentativa de eliminar ou minorar o sofrimento específico no qual o primeiro se encontra. Logo, a relação com o sofrimento é inerente ao ato compassivo. Porém, daí não se deve concluir que as dores do mundo em geral seriam realmente abolidas com o ato compassivo ou que Schopenhauer desejasse a abolição do sofrimento expressando isso em uma ética da compaixão. Mesmo o pensamento de que o móvel em prol do bem-estar de um outro *indivíduo específico* que sofre visa a abolição do *sofrimento em absoluto*, na verdade, parece ultrapassar os limites do que foi debatido e definido. Como visto, a ética schopenhaueriana não pretende mais do que *descrever* a ação humana, sem o desejo de melhorá-la. Ainda que exista ali um elogio à compaixão, não há qualquer expectativa que o sofrimento no mundo seja realmente abolido por meio de sua prática.

É digno de nota que a diminuição parcial e pontual do sofrimento é possível, de acordo com o ponto de vista schopenhaueriano, até mesmo mediante ações egoístas. Por exemplo, é possível que um determinado grupamento humano estabeleça um estado de relativa paz e harmonia social por mero egoísmo. Em uma circunstância como essa, muitos sofrimentos podem ser evitados, sem que seja necessária a intervenção da compaixão¹⁷⁵. Schopenhauer

¹⁷⁵ Penso aqui na teoria schopenhaueriana do Estado. Para Schopenhauer, o Estado é uma convenção humana que não tem e não deve ter pretensão de melhorar moralmente a humanidade. Ele é um produto do egoísmo. No entanto, sua função diz respeito ao problema do sofrimento e da injustiça: “O Estado, como disse, está tão pouco orientado contra o egoísmo em geral que, ao contrário, deve sua origem precisamente ao egoísmo, o qual, chegando a compreender a si mesmo e procedendo metodicamente, passa do ponto de vista unilateral ao ponto de vista universal e, dessa forma, por somatório, é o egoísmo comum a todos. [...] Portanto, o Estado, intentando o bem-estar, não foi de modo algum instituído contra o egoísmo, mas pura e simplesmente contra as conseqüências desvantajosas dele, oriundas da pluralidade dos indivíduos egoístas, reciprocamente afetados e perturbados em seu bem-estar” (WWV I/MVR I 62, p. 442). É interessante notar que, nesse ponto específico, a ética schopenhaueriana se assemelha muito ao discurso do pensador brasileiro Joaquim Nabuco, que foi contemporâneo de Nietzsche. Nabuco defendeu em um de seus textos mais conhecidos, *O abolicismo* (1883), o fim do regime de escravidão no Brasil. Um de seus principais argumentos, senão o principal, baseava-se em um fator moral. A seu ver, a escravidão era uma mácula moral do Brasil. A perspectiva ética era justamente a da compaixão (cf. NABUCO, 2000, p. 13). O despertar moral do Brasil implicaria na manifestação de compaixão pelo escravo e, conseqüentemente, no fim da escravidão. É igualmente digno de nota que Nabuco dirige também, ao lado das colocações de cunho moral, boa parte de seu livro a argumentações de cunho econômico e social (cf. *ibid.*, pp. 97-174). A necessidade do fim do regime de escravidão não repousaria apenas sobre uma base moral-compassiva. Pode-se dizer em uma terminologia schopenhaueriana que ela repousaria para Nabuco também em uma base egoísta moralmente neutra. Acabar com a escravidão resultaria em um processo de reformulação e melhoramento da economia e da organização social. Concorreriam para o fim da escravidão, portanto, uma razão moral (compaixão) e uma razão amoral

tem consciência que ainda em uma circunstância supostamente perfeita, em que todos os males e injustiças fossem completamente evitados, seja por egoísmo ou seja por compaixão, o sofrimento mesmo não teria sido abolido. Sem a dor e com todas as carências satisfeitas, o homem *sofreria* terrível e insuportavelmente de tédio¹⁷⁶. O sofrimento não seria completamente abolido.

Do mesmo modo, o cultivo do caráter adquirido e a sabedoria de vida que advém do conhecimento de si mesmo podem ajudar indivíduos específicos a levar uma vida mais feliz, ou seja, o menos infeliz possível. O homem prudente seria, segundo Schopenhauer, mais feliz porque aspira mais a ausência de dor do que o aumento de seu prazer (cf. P/P Aforismos para a sabedoria de vida V, p. 140ss. e *passim*). Entretanto, também nesse caso não se pode dizer, em primeiro lugar, que a sabedoria de vida seja uma obrigação ética e, em segundo lugar, que ela possa de fato abolir o sofrimento em geral. Em todo caso, não se trata de uma exortação ao fim das dores da existência através da compaixão.

Na teoria de Schopenhauer, a única esperança de eliminação completa do sofrimento é a negação da vontade de vida. Como já debatido, a compaixão pode até se constituir como um caminho preparatório para o início da negação da vontade, mas ela mesma não é a negação da vontade. Através de uma negação que atinja um grau máximo, o sofrimento de fato deixa de existir, porém, deve ser lembrado que a negação não é obrigatória, não é um dever¹⁷⁷. Ela é inclusive uma condição de exceção e bastante rara. Não se pode esperar que todos os indivíduos pratiquem a negação da vontade. Portanto, a filosofia schopenhaueriana não é, ao menos não conforme suas próprias pretensões, uma exortação ou pregação do ascetismo.

4.4 O si-mesmo para além do egoísmo e da compaixão em Nietzsche

Independentemente de quaisquer dissonâncias entre a interpretação nietzschiana e os textos de Schopenhauer, há uma intenção de Nietzsche por trás desse debate que está

(egoísmo).

¹⁷⁶ “Querer e esforçar-se são sua única essência [do homem e do animal], comparável a uma sede insaciável. A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser, e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos” (WWV I/MVR I 57, p. 401s.). Por essa razão, um Estado utópico, que removesse todos os males da existência a fim de assegurar o bem-estar geral e o individual, não resolveria o problema do sofrimento (cf. WWV I/MVR I 62, p. 447).

¹⁷⁷ Ingenkamp argumenta no artigo *Die Wirtschaftlichkeit des Nichts* precisamente que a "ausência de dor é a consequência, não o objetivo da negação" (2001, p. 80). Nesse artigo, o intérprete lembra que a negação da vontade aparece nos textos de Schopenhauer sob diferentes formulações, o que pode induzir a enganos na interpretação.

diretamente ligada a seu projeto filosófico mesmo. Ele esforça-se no sentido de promover uma interpretação mais unitária dos impulsos humanos e, com isso, procura fortalecer sua tese de que é possível pensar o mundo sem opostos qualitativos absolutos. Em lugar de admitir que a pluralidade de impulsos e ações humanas origina-se de móveis qualitativamente diferentes entre si (como o egoísmo, a maldade, a compaixão e a ascese), Nietzsche procura reconduzir tais impulsos a uma única forma originária do impulso.

Embora a investigação possua algumas nuances que se alternam no decorrer do exame do tema, a crítica nietzschiana à compaixão mantém normalmente uma tônica principal. Mais especificamente, via de regra, ela denuncia de várias maneiras e em vários contextos a impossibilidade de existência de um fenômeno *verdadeira e originalmente* compassivo.

Isso ocorre, sobretudo, se considerarmos as definições de compaixão a partir da ótica de Schopenhauer, i.e. como impulso que visa ao bem-estar alheio. Nesse caso, é indiferente se a compaixão é, para o filósofo da vontade de vida, um fenômeno de afirmação ou de negação. Ela é nas duas hipóteses um fenômeno *qualitativa e essencialmente* diferente dos demais impulsos fundamentais da vontade humana¹⁷⁸; tudo indica que Nietzsche reconhece isso. Ou seja, segundo o autor de *O mundo como vontade e representação*, para que algo seja a exteriorização da compaixão, é preciso que não seja a exteriorização do egoísmo, ou de outra força motriz qualquer.

Para Nietzsche, por sua vez, trata-se precisamente de dissolver essa diferença rigorosa entre os aspectos mais fundamentais dos impulsos. Por essa razão, sua problematização do tema tão frequentemente explora a denúncia de elementos interessados, não compassivos, egoístas ou cruéis em ações normalmente consideradas desinteressadas e altruístas. Uma passagem rica nesse sentido é o aforismo 220 de *Além de bem e mal*, no qual se pode encontrar passagens como a seguinte: “Mas quem verdadeiramente realizou sacrifícios, sabe que queria algo em troca e conseguiu – talvez algo de si em troca de algo de si –, que cedeu aqui para ter mais ali, para talvez ser mais ou para sentir-se como 'mais'”. Pouco importa nesse caso que alguém pareça, a um olhar externo, sacrificar-se. No fundo, ele pode alimentar uma parte de si mesmo, em detrimento de uma outra parte de si. O que é uma ação aparentemente dedicada ao outro, em desfavor de si, pode se revelar como uma ação

¹⁷⁸ Não almejo dar a entender com essa frase que toda ação tida em geral por compassiva seria, para Schopenhauer, cem por cento fruto do móvel compassivo. Como já visto, para o filósofo, uma ação concreta pode ser fruto da mistura dos efeitos de mais de um móvel. Alguém pode assim agir predominantemente por compaixão e, ainda assim, sofrer alguma influência do egoísmo, por exemplo. O que quero dizer acima é que mesmo em uma situação de mútua influência de impulsos motores, a mistura localiza-se no efeito, na ação concreta. Mesmo nessa situação, as fontes do agir (os móveis fundamentais) permanecem essencialmente distintos entre si: não é possível derivar *uns dos outros*.

dedicada a si mesmo, em detrimento de algo específico em si mesmo. Também no mesmo livro, Nietzsche debate o problema da compaixão trágica (cf. JGB/BM 229). Ela é possível precisamente como uma forma espiritualizada de crueldade. Em outro trecho, Nietzsche associa a compaixão a uma forma de tirania: “Compaixão para com todos! – isto seria dureza e tirania com *você*, caro próximo!” (JGB/BM 82). E passagens semelhantes são encontradas com frequência em suas demais obras.

Em suma, o esforço de Nietzsche consiste em apresentar o altruísmo em geral e a compaixão sempre como fenômenos de segunda ordem. Eles são apenas o resultado de impulsos mais fundamentais, os quais na verdade nada têm de altruístas e desinteressados. Segundo a visão do filósofo, tais impulsos não podem ser considerados essencialmente morais, assim como também não possuem em sua origem qualquer objetivo de privilegiar outrem. Aqui também rege a “economia de princípios” exigida no debate sobre o princípio de autoconservação (cf. JGB/BM 13). Os impulsos *desinteressados* são interpretados, em seu fundamento, como iguais aos fenômenos ditos *interessados*.

Na filosofia de Nietzsche, os impulsos ditos “morais” são também reconduzidos à doutrina da vontade de poder, como anunciado em JGB/BM 36. Aqui não são admitidos impulsos essencial e qualitativamente diferentes como fundamento mais íntimo do agir humano. Na doutrina de Nietzsche, até mesmo as ações compassivas e ascéticas devem ser contadas entre as manifestações *derivadas* da vontade de poder. Os impulsos mais fundamentais da vida permanecem porém qualitativamente idênticos (tendência a aumento de poder).

O santo, por exemplo, aparentemente seria um fenômeno extraordinário e excepcional e por essa razão teria despertado o interesse dos homens de todos os tempos. Trata-se de uma “aparência de milagre, de imediata *sucessão de opostos*, de estados d'alma julgados moralmente opostos: aqui parecia palpável que um 'homem mau' [*aus einem schlechten Menschen*] se tornasse de repente um 'santo' [*Heiliger*], um homem bom [*ein guter Mensch*]”¹⁷⁹ (JGB/BM 47). Para Nietzsche, a interpretação psicológica do santo dependeu tradicionalmente de uma submissão à moral e à crença em oposições de valores e, por essa razão, surgiu a visão do santo como um “milagre”. Nesse ponto, ele aventava a hipótese de que essa interpretação seja precisamente um “erro de interpretação” e uma “falta de filologia”.

Em sentido semelhante, a impressão causada pela visão do santo nos “homens mais

¹⁷⁹ A imagem do santo e inclusive os termos empregados por Nietzsche na passagem lembram as descrições de Schopenhauer do processo viragem da vontade. Porém, importa lembrar aqui que, para Schopenhauer, o homem mau tornado santo não é exatamente um homem bom do ponto de vista estritamente moral, quer dizer, ele não passa a agir pelo móvel compassivo, senão pelo móvel ascético (cf. a já mencionada carta de 23 de agosto de 1844 a Becker).

poderosos” não é interpretada por Nietzsche como o resultado do carácter fundamentalmente milagroso ou excepcional da negação da vontade (cf. GM/GM III 11), mas justamente o pressentimento de que no santo atua de alguma forma um “prazer em dominar” (cf. JGB/BM 51). Ao mesmo tempo, o santo representaria um homem aparentemente mais informado, conhecedor de algum segredo ameaçador. Em última instância, nem o santo, nem o respeito e admiração ao santo representariam verdadeiramente uma exceção ao carácter fundamental do impulso entendido como vontade de poder. Trata-se mais de uma certa configuração e dinâmica do querer-poder do que de uma verdadeira e profunda alteração do carácter fundamental da vida.

Diante desse cenário, dois aspectos do pensamento nietzschiano devem ainda ser esclarecidos. Em primeiro lugar, é frutífero examinar um pouco mais profundamente a relação entre o si-mesmo e a moral, em especial no tocante ao egoísmo e à compaixão. Em segundo lugar, é preciso ainda dar uma resposta à questão lançada na seção anterior: no que toca à dicotomia egoísmo-altruísmo, qual é a consequência desse esforço antimetafísico de Nietzsche? Todos os móveis do agir humano seriam realmente – e não somente aparentemente – reduzidos ao *egoísmo*?

Quanto ao primeiro aspecto, a hipótese aqui defendida propõe que o problema da compaixão e do egoísmo estão intimamente ligados ao conceito de *Selbst*. Há, a meu ver, um profundo debate a respeito das definições mesmas de altruísmo e egoísmo, assim como do valor de cada um deles está diretamente relacionado ao si-mesmo. Portanto, o si-mesmo possui, a meu ver, uma função importante na investigação do agir “moral” em Nietzsche. E, quanto ao segundo aspecto, ou seja, a redução dos móveis de ação a um impulso fundamentalmente egoísta, a hipótese defendida é que, no limite, a dicotomia egoísmo-altruísmo não é perfeitamente adequada para caracterizar o móvel mais íntimo do agir humano. Em outras palavras, se a compaixão não se caracteriza enquanto uma descrição final do impulso mais fundamental do agir, tampouco o egoísmo pode fazê-lo. Ao fim, a abordagem nietzschiana do tema deve executar uma superação da dicotomia egoísmo-altruísmo.

Em uma carta do início de novembro de 1883 remetida à irmã, Nietzsche toca o tema do egoísmo e apresenta alguns elementos que servem como um ponto de partida útil. A partir deles, fortalece-se a hipótese de que o si-mesmo está diretamente envolvido no debate acerca da compaixão e do egoísmo. Na carta, o filósofo repreende a irmã Elisabeth em resposta a uma missava anterior desta, cujo conteúdo nos é hoje desconhecido (cf. KSB 6, p. 453). O

filósofo escreve:

em sua última carta haviam coisas variadas sobre “egoísta” [„egoistisch“] e “não egoísta” [„unegoistisch“] que não deveriam mais ter sido escritas por minha irmã. Eu distingo sobretudo homens *fortes* e *fracos* – aqueles que são indicados ao dominar e aqueles que são indicados ao servir e obedecer, à “entrega” [*Hingebung*]. O que me *dá nojo* neste tempo é a grandessíssima fraqueza, não virilidade, impessoalidade, mutabilidade, bondade de coração, em suma, a *fraqueza* do “si”-mesmismo [“ego”-ísmo, „Selbst“-Sucht] que ainda bem gostaria de se enfeitar como “virtude”. O que me *fez bem* até agora foi a visão de homens de uma *vontade longa* – que podem silenciar ao longo de décadas e nem por isso se *ornamentar* com palavras morais pomposas – mais ou menos como “heróis” ou “nobres”, mas que são sinceros em não acreditar em nada melhor do que em seu *si-mesmo* [*Selbst*] e sua vontade, o mesmo *pressionar* o homem por todo, todo tempo. (BVN/CN 1883 471)

Há nessa passagem algo de difícil tradução. O filósofo fala de uma „Selbst“-Sucht. De modo geral na língua alemã, o vocábulo de origem germânica *Selbstsucht* é um sinônimo do vocábulo de origem latina *Egoismus*, o que nos autoriza no mais das vezes a traduzir ambos igualmente por “egoísmo”. Porém, é evidente que Nietzsche explora nessa passagem a construção semântica do termo germânico de um modo que não seria realizável com o termo latino.

Selbstsucht é composto pelo vocábulo *selbst*, cuja função nesse caso é claramente reflexiva, e pelo substantivo *Sucht*. Empregada isoladamente ou em associação com outros substantivos, a palavra *Sucht* possui três sentidos principais (cf. DUDEN, 1963, vol. 7, p. 694; vol. 8, pp. 607 e 648; e vol. 10, pp. 591 e 638): (a) “vício” ou “dependência”, como por exemplo em *Drogensucht* ou em *Spielsucht* (vício em drogas e em jogos, respectivamente); (b) “mania” ou “forte exigência interna”, como pode-se falar em *Harmoniesucht* ou ainda de *Sehnsucht* (necessidade interna de harmonia, de ausência de conflitos e ânsia, saudade, forte desejo por algo, respectivamente); ou, (c) em um emprego menos frequente e já em certo desuso, “doença”, por exemplo, *Fallsucht*, uma palavra antiquada para *Epilepsie* (epilepsia). Tal como a maioria dos empregos de *Sucht*, *Selbstsucht* possui uma conotação majoritariamente, embora não necessariamente, negativa.

Quando Nietzsche separa os termos componentes *Selbst* e *Sucht*, eles mantêm seus significados próprios. O mesmo não ocorre com o termo latino *Egoismus*, pois o sufixo *-ismus* não possui qualquer sentido autônomo. Além disso, há ainda um elemento que não pode ser desconsiderado. Como já visto, por exemplo, na seção 3.3 do presente estudo, Nietzsche associa frequentemente o *ego*, seja na forma latina ou na forma substantivada do pronome pessoal “eu” (*Ich*), à consciência (*Bewusstsein*). Em consequência de todo o exposto, é plausível supor que não é indiferente que Nietzsche empregue „Selbst“-Sucht em lugar de

um possível „Ego“-ismus. Além disso, a sequência da carta, como se vê a seguir, explora ainda mais o substantivo *Selbst*. Trata-se perceptivelmente de um jogo semântico para o qual é difícil conservar o sentido em português e que, no entanto, não pode ser desconsiderado. Se essa interpretação está correta, é lícito afirmar que, em determinados contextos, inclusive além dessa carta, o termo *Selbstsucht* possui um ou mais sentidos que não correspondem aos de *Egoismus*.¹⁸⁰

É fundamental aqui notar que, na carta mencionada, a repreensão de Nietzsche à sua irmã liga diretamente os adjetivos egoísta e não egoísta a uma discussão sobre o si-mesmo. Acreditar em seu si-mesmo e em sua vontade são traços nobres. Nietzsche diz ainda que julgou ter encontrado esse traço em Wagner, em Schopenhauer, em Lou von Salomé e também em Paul Rée, embora teria se enganado quanto a eles. Ainda assim, pouco mais adiante, o filósofo insiste: “Há 'si-mesmos' [,„Selbste“] fortes cujo egoísmo [*Selbstsucht*] se gostaria de chamar de quase *divino* (p. ex. o de Zaratustra)” (ibid.).

Importa notar que, a despeito das fortes distinções entre os textos, o egoísmo encontra-se frequentemente em uma posição de confronto na obra de Nietzsche. Resta evidenciado que é necessário sempre um certo cuidado ao interpretar o egoísmo, pois ele não é unívoco e não recebe um tratamento sempre positivo por parte de Nietzsche.

Se agora nos concentramos nos textos de Nietzsche após 1883 e, por ora, especialmente na carta de 1883 a Elisabeth Nietzsche, podemos observar uma importante relação entre o egoísmo e a natureza própria de um indivíduo. Não há ali um elogio ao egoísmo em geral e em toda e qualquer uma de suas manifestações. Pelo contrário, o elogio restringe-se ao aspecto “quase divino” do egoísmo das *naturezas fortes*. Ou seja, ao que tudo indica, a abordagem moral de Nietzsche não é uma aprovação irrestrita a toda forma possível de egoísmo. Não nos encontramos, portanto, diante de uma ética egoísta que o elevasse à condição de dever ou virtude moral universal por excelência. O elogio deste não condiz a todos os indivíduos, ou ainda, a todos os caracteres, mas apenas a alguns entre eles que são

¹⁸⁰ Tudo leva a crer, por exemplo, que Nietzsche explore novamente essa riqueza semântica em *Ecce Homo*. Se, por um lado, o termo *Selbstsucht* aparece diversas vezes na obra e via de regra com uma conotação positiva e associada ao cultivo de si (*Selbstzucht*, cf. EH/EH Por que eu sou tão esperto 9-10, As extemporâneas 1, Por que eu sou um destino 7), por outro lado, *Egoismus* tem lugar apenas em uma passagem (cf. EH/EH Aurora 2) e precisamente com conotação negativa. Essas diferenças locais não implicam, contudo, que Nietzsche tenha estabelecido definitiva e permanentemente uma distinção entre as duas palavras. Em *Aurora*, por exemplo, fala-se de *Egoismus gegen Egoismus* (egoísmo contra egoísmo), onde aparentemente se poderia falar de *Selbstsucht gegen Egoismus* (cf. M/A 90). Também em GM/GM II 17, por exemplo, menciona-se positivamente um “egoísmo de artista” (*Künstler-Egoismus*). Em SE/Co. Ext. III 4 e 6, *Selbstsucht* e *Egoismus* são empregados com um sentido pejorativo nas expressões “egoísmo dos comerciantes” (*Selbstsucht* e também *Egoismus der Erwerbenden*), “egoísmo do Estado” (*Selbstsucht des Staates*) e “egoísmo da ciência” (*Selbstsucht der Wissenschaft*), mas, por outro lado, possui um sentido polivalente quando Nietzsche emprega a expressão entre aspas „*feineren Egoismus*“ (“egoísmo mais fino”) associada ao intelectual que não se restringe à mera erudição.

fortes a exemplo de Zaratustra.

Consequentemente, formas de associação do sentido do egoísmo à natureza própria estão presentes *no mínimo* desde 1883¹⁸¹ até *Ecce Homo* em 1888. Sem quaisquer prejuízos às especificidades de cada texto, pode-se dizer também que essa associação entendida de modo geral atravessa as obras compreendidas em tal espaço de tempo, como deve ficar claro na sequência da presente exposição. Longe de significar uma prova de que Nietzsche reduziria todos os móveis da ação humana ao egoísmo, essa associação íntima deve implicar na superação da dicotomia egoísmo-altruísmo.

Trata-se aqui de reconhecer que Nietzsche não promove uma defesa incondicional do egoísmo em detrimento da compaixão em todos os sentidos em que eles podem ser entendidos. Ainda que se encontrem em suas obras diversas passagens elogiosas a atitudes que poderiam ser classificadas normalmente como egoístas, sua análise é mais refinada, do que a simples valorização do egoísmo a qualquer custo. Se a carta de 1883 a Elisabeth Nietzsche já permite que se conjecture que o autor está explicitamente insatisfeito com a divisão binária “egoísta” e “não egoísta”, sua obra publicada desde *Assim falou Zaratustra* referenda e aprofunda fortemente essa conjectura.¹⁸²

O egoísmo é sem dúvida frequentemente sintoma de força em Nietzsche, enquanto a compaixão repetidamente é vista como um sintoma de fraqueza e degenerescência. Mesmo assim, há nos textos nietzschianos ainda contextos em que o contrário pode ser verdadeiro. Existem formas de egoísmo que representam paradoxalmente um sinal de fraqueza e, ainda mais, que são prejudiciais às naturezas mais fortes. No mesmo sentido, há ações que seriam mais comumente interpretadas como compassivas e que, no entanto, podem ser entendidas como uma manifestação de força e de cultivo de si mesmo.¹⁸³

Uma passagem desse teor situa-se no último discurso da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*. Quando o personagem Zaratustra profere o discurso “Da virtude dadivosa” (*von*

¹⁸¹ A carta citada foi escrita no final de 1883, portanto, à época da publicação da segunda parte de *Assim falou Zaratustra* e a redação da terceira parte do mesmo escrito. Porém, como se verá logo a seguir, tais ideias sobre o egoísmo já constaram na primeira parte desse escrito (cf. KSA 15, pp. 133-139). Menciono aqui de passagem também o fato de que Nietzsche queixa-se com certa frequência de acusações de amigos e familiares, segundo as quais ele seria um egoísta (cf. BVN/CN 1882 233 a Ida Overbeck; 1883 405 a Heinrich Köselitz; 1883 434, esboço de carta a Paul Rée; e 1883 435, esboço de carta a Georg Rée).

¹⁸² Em todo caso, ele já fazia experiências de pensamento sobre o tema das diferentes formas do egoísmo, no mínimo desde 1874. Como deixa notar o texto de SE/Co. Ext. III e também de anotações póstumas como a longa observação de 1875 sobre Dühring (cf. NF/FP 9[1] do verão de 1875; e PASCHOAL, 2014, p. 81).

¹⁸³ Esse tipo de raciocínio aparece, por exemplo, em *Ecce Homo*: “amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura ipseidade [*Selbstigkeit*]. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos 'desinteressados' [*selbstlosen*]: eles aqui trabalham a serviço do egoísmo [*Selbstsucht*], do cultivo de si [*Selbstzucht*]” (EH/EH Por que sou tão esperto 9, tradução modificada).

der schenkenden Tugend), ele classifica duas espécies distintas de egoísmo. Há, por um lado, um egoísmo (*Selbstsucht*) que é sadio e sagrado (*heil und heilig*) e, por outro lado, um egoísmo doente (*kranke Selbstsucht*).

Na ocasião, ele está cercado apenas de um pequeno número de pessoas que “se diziam seus discípulos”. Não há uma relação absolutamente consolidada de transmissão de uma doutrina entre Zaratustra e os discípulos, mas em todo caso, há já uma relação entre eles que não se confunde, por exemplo, com um discurso para o povo em geral. Zaratustra lança suas palavras para um pequeno grupo ao qual ele trata por irmãos (*Brüder*) e apresenta seus pensamentos afirmativos. A eles, Zaratustra dirige um discurso paradoxal: “Tornar-vos vós mesmos oferendas e dádivas [*Opfern und Geschenken*], é essa a vossa sede; e, por isso, tendes sede de acumular, na vossa alma todas as riquezas” (*Za/ZA Da virtude dadivosa* 1, p. 102). O elemento paradoxal aqui está no aspecto *dadivoso* da *sede de acumulação* de riquezas. A sede da qual fala Zaratustra é ela mesma uma sede de fornecer sacrifícios (*opfern*) e dar de presente (*schenken*).

Ora, oferecer-se de presente ou, ainda mais, oferecer-se em sacrifício são noções e expressões típicas de uma moral da compaixão. Tais atos seriam mais facilmente entendidos como ações por compaixão do que por egoísmo. No entanto, ao mesmo tempo, essas mesmíssimas ações são resultantes de uma sede de acumular riquezas na alma, o que facilmente pode ser tido por um ato egoísta.

A sequência do discurso possui o mesmo teor: “Insaciável, aspira vossa alma a tesouros e jóias, porque insaciável é a vossa virtude em querer dar presentes” (*ibid.*). A acumulação aparece aqui novamente como uma contraface do presentear. E, no entanto, não há dúvidas que Nietzsche fala aqui de atos que podem ser denominados “egoístas”. Na verdade, não só podemos descrevê-los como egoístas à luz de uma classificação alheia ao texto de Nietzsche, senão que ele mesmo faz isso textualmente. Pouco mais adiante Zaratustra diz: “Em verdade, ladrão de todos os valores deve tornar-se esse amor dadivoso; mas eu digo sagrado e sadio tal egoísmo [*Selbstsucht*]” (*ibid.*). O egoísmo indicado aos seguidores de Zaratustra é precisamente um egoísmo sadio, ao qual se atribui um amor que presentearia em lugar de reter somente para si.

A segunda forma de egoísmo, isto é, o egoísmo dos doentes (*Selbstsucht der Kranken*), denuncia a sua carência de saúde principalmente pela falta de uma “alma dadivosa”. A esse egoísmo doente condiz uma “gatuna avidez”, ele é “por demais pobre, faminto”, ele “quer sempre roubar” (*ibid.*). O egoísmo doente é resultado de uma *degenerescência* (*Entartung*) e de um corpo enfermo. Também aqui, a ação do egoísta é descrita como um roubo, mas

diferentemente das ações do egoísta sadio, as condições fisiopsicológicas que o cercam estão ligadas à pobreza, à carência e à fraqueza.¹⁸⁴

Note-se que, na sequência do texto, Zaratustra caracteriza a fala da mentalidade degenerescente, ou seja, do doente egoísta com a expressão marcante: “Mas, para nós, é um horror a mentalidade degenerescente [*der entartende Sinn*] que fala: 'Tudo para mim' [*Alles für mich*]” (KSA 4, *Za/ZA Da virtude dadivosa* 1, p. 98). Por se tratar de uma expressão simples, é difícil precisar se ela está inserida em uma discussão específica ou não. Em todo caso, chama a atenção o fato de que ela corresponde precisamente a uma reflexão presente em Schopenhauer e relacionada precisamente ao tema egoísmo. Para ele,

Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo [do homem] excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isso é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo. “Tudo para mim e nada para o outro” [*Alles für mich, und nichts für die Andern*] é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo” (M/M 14, p. 121)

Pode-se encontrar a mesma ideia também em uma outra passagem sob uma formulação um pouco diferente: “Eis por que cada um quer tudo para si [*Daher will Jeder Alles für sich*], quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência” (WWV I/MVR I 61, p. 426). É digno também de nota que, para caracterizar a compaixão, Nietzsche usa a fórmula invertida “tudo para os outros, nada para si” (*Alles für Andere, Nichts für sich*) em um aforismo de *Humano, demasiado humano*, cuja temática é precisamente o “egoísmo” e “altruísmo” (cf. MAI/HHI 133).

De volta ao discurso de Zaratustra, pode-se perceber que ele passa a propor a seus discípulos mais fortemente um retorno a si na sequência do texto. Ao que tudo indica, o egoísmo do forte deixa-se entender como uma espécie de retorno a si mesmo que, no limite, significa também um ato generoso com os demais. O profeta conclama seus seguidores a realizar uma “volta ao corpo e à vida” (*Za/ZA Da virtude dadivosa* 2, p. 104). Pouco adiante ele roga: “Médico, ajuda-te a ti mesmo: assim ajudarás também o teu doente. Que a melhor ajuda, para ele, seja ver com seus próprios olhos *aquele* que cura a si mesmo” (ibid.).

¹⁸⁴ O egoísmo “fraco” ressurgiu também em *Além de bem e mal*, o tema não é diretamente a cobiça ou a doença, mas a redução a uma moral. Na passagem a seguir, Nietzsche conduz uma crítica ao utilitarismo precisamente nessa direção: “Nenhum de todos esses graves animais de rebanho [os utilitaristas ingleses], de consciência agitada (que propõe defender a causa do egoísmo [*Sache des Egoismus*] como causa do bem-estar geral –), quer saber e sentir que o 'bem-estar geral' não é um ideal, uma meta, uma noção talvez apreensível, mas apenas um vomitório, – que o que é justo [*billig*] para um não *pode* [*kann*] absolutamente ser justo para o 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, tradução modificada). Em todo caso, como visto, o desejo de que uma moral seja a moral universal é uma característica do fraco. A defesa utilitarista do egoísmo não é, portanto, salutar ao criador.

Não estão absolutamente separados o querer-para-si e o beneficiar-o-outro. Até o fim do discurso a ideia de retorno a si mesmo ainda está presente. Zaratustra admoesta seus seguidores nesse sentido: “Ainda não vos havíeis procurado a vós mesmos: então, me achastes” (ibid., p. 105), mas é necessário que a relação de Zaratustra com aqueles que o cercam não se limite ao encontrar o outro e identificar-se com ele, uma vez que falta o encontro de si mesmo. Por isso, ele diz: “Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos, e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós” (ibid.).

Se as hipóteses e interpretações estão corretas, esse retorno a si representa precisamente o domínio e fortalecimento do si-mesmo organizador tratado no capítulo anterior. O discurso de Zaratustra fala de uma virtude dadivosa. E, precisamente, a origem dessa virtude é um certo processo semelhante ao de “dar estilo ao caráter” (cf. FW/GC 290). Assim como *Gaia ciência* exprime-se em termos de “coação de um só gosto”, em *Assim falou Zaratustra* encontra-se o seguinte: “Quando vós fordes seres volentes de Uma só vontade, e essa transformação de toda miséria [*Wende aller Noth*] chame-se, para vós, necessidade [*Nothwendigkeit*]: ali é a origem de vossa virtude” (KSA 4, Za/ZA Da virtude dadivosa 1, p. 99)¹⁸⁵. Assim, é preciso que ocorra uma coação a uma só vontade, ou seja, de um querer íntimo que organize o indivíduo e que transfigure mesmo acasos infelizes em necessidade.

Acredito que o que foi apresentado até aqui é suficientemente para sustentar a tese de que o egoísmo elogiado por Nietzsche não é, de fato, um egoísmo que se enquadre nas definições schopenhauerianas ou binárias de egoísmo. Pode-se dizer paradoxalmente que, no caso do egoísmo saudável, existe um certo “não egoísmo” que lhe é inerente¹⁸⁶. Aquele que é são deve promover um cultivo de si e, com isso, realizar diversas ações que podem ser denominadas “egoístas”, porém, ele o faz consciente e inconscientemente também às custas de si mesmo. Algo no indivíduo também precisa sacrificar-se ao agir assim e, por causa disso, pode simultaneamente “dar presentes” ao criar a partir de sua própria força.

Na verdade, algo muito semelhante ocorre também com a compaixão. Embora a maioria das investidas de Nietzsche ao tema seja claramente crítica ao compadecer-se, não é sem importância observar que, eventualmente o tom de seu discurso é outro. Ao invés de uma condenação geral e absoluta contra todo o ato de favorecimento ao outro, encontram-se em sua obra também descrições positivas de ações que são favoráveis ao outro. Tudo se passa em certos contextos onde o beneficiamento de um outro é também o beneficiamento de si mesmo e vice-versa. O discurso “Dos compassivos” de *Assim falou Zaratustra* é um exemplo disso.

¹⁸⁵ Observe-se que a menção a *Zaratustra* é precisamente o encerramento do prólogo de *Ecce Homo* (cf. EH/EH P 4).

¹⁸⁶ Há aforismos interessantes em *Aurora* com esse tema. cf. M/A 105 e 145.

A ideia geral e mais debatida da compaixão como algo que diminui, como uma forma de doença, encontra-se presente ali. O autor descreve de forma pejorativa tanto o ser-o-agente-compassivo quanto o ser-o-alvo-da-compaixão de outrem. Zaratustra pronuncia, por exemplo: “Grandes amabilidades [*Verbindlichkeiten*] não tornam agradecido, senão sedento de vingança; e se o pequeno benefício não é esquecido, daí faz-se mais um verme que corrói” (KSA 4, Za/ZA Dos compassivos, p. 114). Entretanto, vale notar que o discurso contempla igualmente uma forma de amor que pode beneficiar o próximo, sem partilhar do caráter doentio da compaixão.

Trata-se de uma ação que se encontra em uma posição difícil. Por um lado, não se encaixa perfeitamente na descrição da compaixão doentia criticada por Nietzsche; por outro lado, também não se pode classificá-la exatamente como um egoísmo mesquinho que deseja “tudo para si”. Vemos isso ocorrer, por exemplo, em uma autodescrição de Zaratustra que diz o seguinte: “Eu sou porém um presenteador [*Schenkender*]: presenteio com prazer, como amigo, aos amigos. Mas, que estranhos e pobres colham para si o fruto mesmo de minha árvore: assim envergonha menos” (ibid., p. 114). Como se pode ver, o modo de ser de Zaratustra não se confunde com um agir egoístico e que almeja apenas a acumulação para si.

Se tal modo de agir dadivoso não pode ser confundido com o egoísmo doentio, tampouco pode ser considerado meramente como o resultado de um impulso de conservação individual. Ele não é nem o egoísmo schopenhaueriano – que sacrifica o outro em favor de si –, nem a compaixão schopenhaueriana – que sacrifica a si em favor do outro –. Como o filósofo escreve próximo ao final do discurso: “eu próprio me sacrifico a meu amor, e igualmente o meu próximo a mim’ – assim ocorre o discurso a todo criador” (ibid., p. 116). De fato, a ação do criador exige que ele sacrifique o próximo em seu próprio proveito, porém, o benefício próprio não é aqui um fim, mas apenas uma etapa intermediária, mediante a qual o criador sacrifica a si mesmo a seu amor, a sua virtude.

Não é sem razão que se encontram, também em *Além de bem e mal*, passagens que apresentam dois diferentes tipos de compaixão, uma compaixão do fraco e, ao lado desta, uma compaixão valorosa do forte. Esta última está associada tanto à ideia de cultivo (*Zucht*) quanto à ideia de uma virtude (ou excelência) e uma meta (*Ziel*):

*A nossa compaixão é algo mais longividente e elevado – nós vemos como o ser humano se diminui, como vocês o diminuem! – e há momentos em que observamos justamente a sua compaixão – em que achamos a sua seriedade mais perigosa que qualquer leviandade. Vocês querem, se possível – e não há mais louco “possível” – abolir o sofrimento; e quanto a nós? – parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo [*Ziel*], isso nos parece um fim [*Ende*]! Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível – que faz desejar o seu ocaso! A disciplina do*

sofrer [*Zucht des Leidens*], do *grande* sofrer – não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana? (JGB/BM 225)

Um homem que diz: “Isso me agrada, vou me apropriar disso, protegê-lo e defendê-lo contra todos”; um homem que pode conduzir uma causa, executar uma decisão, ser fiel a um pensamento, reter uma mulher, castigar e abater um insolente; um homem que tem sua ira e sua espada, a quem os fracos, aflitos, sofredores e também os animais se achegam com gosto e pertencem por natureza; em suma, um homem que é *senhor* por natureza – se um tal homem tem compaixão, *esta* compaixão tem valor! Mas que importa a compaixão dos que padecem! Ou aqueles que inclusive *pregam* a compaixão! (JGB/BM 293)

Ora, não parecem haver motivos para distinguir essencialmente esse tipo de compaixão das naturezas mais fortes e o egoísmo delas. Ambas dizem respeito a um cultivo de si que, se for bem sucedido, deve ser dadivoso e criador. Há, portanto, um limite junto ao qual definições muito rígidas de egoísmo e de altruísmo não são suficientes para descrever a natureza de certos homens. Pode-se dizer que também não são suficientes para descrever o caráter fundamental da vida mesma que, como visto, não quer se conservar, que extrai a cada momento suas últimas conseqüências (cf. JGB/BM 22). O egoísmo e a compaixão só podem ser considerados fenômenos de segunda ordem na dinâmica da vontade de poder. Como casos derivados dizem respeito à natureza íntima daqueles que os manifesta. Se é possível dizer que “o egoísmo é da essência da alma nobre” (JGB/BM 265), não se deve contudo perder de vista aqui que não se trata aqui do egoísmo mesquinho e fraco, mas justamente do paradoxal egoísmo dadivoso, que não se distingue também de uma espécie de compaixão nobre. Por isso mesmo, Nietzsche pode escrever que é uma ingenuidade “a crença de que 'altruísta' [*unegoistisch*] e 'egoísta' [*egoistisch*] são opostos, quando o *ego* não passa de um 'embuste superior', um 'ideal'... Não existem ações egoístas, *nem* altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico” (EH/EH Por que escrevo tão bons livros 5).

Logo, a dicotomia egoísmo-altruísmo é superada tanto por Schopenhauer quanto por Nietzsche, mas por razões e estratégias diferentes. Schopenhauer pretende provar que existem móveis *além* do egoísmo e da compaixão, notadamente a maldade e a ascese. Nietzsche, por sua vez, dissolve essa dicotomia que não conseguiria descrever, em primeiro lugar, o caráter mais elementar do mundo entendido como vontade de poder e, em segundo lugar, tampouco conseguiria descrever adequadamente todos os modos de agir do homem e de seu si-mesmo, recorrendo frequentemente a simplificações grosseiras e contrassensos psicológicos. Para que essa superação seja possível, tanto nos filósofos em particular quanto nas confrontações de seus pensamentos, as doutrinas de identidade pessoal desempenham uma função imprescindível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os quatro exercícios de investigação praticados nesse estudo procuraram abordar a questão da identidade pessoal no debate filosófico de Schopenhauer e Nietzsche. O primeiro e o segundo capítulos direcionam a questão a elementos mais gerais do tema e que correspondem mais às cosmovisões apresentadas pelos filósofos do que direta e especificamente ao ser íntimo humano. Trata-se antes de abordar o caráter do mundo do que o caráter do homem. Isso não quer dizer, é claro, que as duas coisas estejam verdadeiramente separadas. Já nessa etapa, a pesquisa defronta-se paulatinamente com a noção de caráter, embora evite uma abordagem mais direta.

O primeiro movimento encara as confrontações acerca da metafísica e seu papel em cada uma das filosofias da vontade. O segundo movimento toma o complexo e intrincado tema da vontade como central e discute a construção de ambas as concepções de querer íntimo no homem. O terceiro capítulo discutiu enfim diretamente o tema do caráter e procurou evidenciar não apenas sua existência em ambas as filosofias, mas também o diálogo que ambas as compreensões de identidade pessoal possuem entre as filosofias, no debate possível delas. O quarto e último capítulo funciona finalmente como uma aplicação e expansão dos resultados do capítulo anterior. Como espero que tenha sido evidenciado, o âmbito da ação em ambos os pensadores dialoga constantemente com as noções de natureza íntima. Nesse sentido, a crítica de Nietzsche à moral da compaixão, ao conhecimento de si mesmo, ao conceito de vontade etc., não possuem apenas uma conotação geral direcionada em comum a vários filósofos indistintamente; ela também possui uma conotação específica e direcionada contra Schopenhauer. O que certamente não significa que não existam diversas apropriações e aproximações de um em relação ao outro.

Em todos esses momentos, procurou-se mostrar que os problemas filosóficos envolvidos nesse intenso conflito de pensamentos não são facilmente dissolvidos por considerações apenas em termos mais gerais. Há sem dúvida cortes fortemente marcados e

determinados entre as duas visões de mundo. Porém, sem com isso procurar desvalorizar as grandes rupturas de pensamento entre ambos os filósofos alemães, pareceu-me frutífero considerar um outro aspecto do cenário polêmico que se forma entre os escritos dos filósofos. Neste estudo procurei tanto quanto possível focalizar o cenário às vezes microscópico de conflitos e pequenas discordâncias teóricas dos pensadores, perseguindo seus desdobramentos. A hipótese que guiou essa preferência interpretativa é a de que também daí devem efetivamente sair grande parte das diferenças mais marcantes e importantes entre os filósofos.

Um exemplo disso são as polêmicas em torno do conceito de vontade explorado principalmente no segundo capítulo. Um intenso e sempre renovado jogo de interpretações e reinterpretações mostra-se nesse caso, embora muitas vezes subterrâneo e demasiado sutil. Não se pode desconsiderar, porém, que os pequenos movimentos e contraposições possuem, nesse caso, uma importância fundamental para a construção de ambos os conceitos de vontade.

Além disso, procurou-se também, sempre que possível fazer uma pesquisa *em diálogo* com ambos os pensadores. Por isso mesmo, foi necessário avançar e retroceder muitas vezes, investigar e questionar a validade de determinadas imagens sustentadas principalmente por Nietzsche a respeito de Schopenhauer, mas também imagens que a tradição nos legou sobre o próprio Nietzsche. O que pode parecer, talvez, um desperdício de tempo, foi de fato muito útil e necessário. Tais avanços e recuos são notadamente o que nos permite melhor traçar um caminho de investigação, desfazer equívocos e observar mais atentamente aquilo que, muitas vezes, parece ocultar-se em uma leitura mais linear.

As polêmicas de Schopenhauer e Nietzsche, assim como aquelas mais específicas de Nietzsche com seu antecessor, possuem efetivamente uma intrincada história de desenvolvimento e exposição, como mostra, por exemplo, a longa e multifacetada discussão em torno do egoísmo. Suas considerações desdobram-se a partir de incontáveis novas leituras, experiências de pensamento e análise.

Constitui-se assim, para o intérprete que pretende adentrar nesse campo, um cenário de análise e investigação potencialmente infinito e instigante. Grandes fórmulas que, por exemplo, deem conta que Schopenhauer era um filósofo metafísico e Nietzsche um filósofo antimetafísico, podem sem dúvida servir de guias e orientações mais gerais para aquele que pretenda caminhar nesse difícil território. No entanto, não se deve esquecer que em vários momentos, a parte mais significativa da confrontação entre os filósofos não se encontra descrita pelas grandes formulações, senão que se situa nas pequenas ranhuras dos textos dos

filósofos.

As confrontações das filosofias da vontade compõem um campo de investigação que se comporta, em certo sentido, como um campo de batalha. Importa notar nesse contexto como os movimentos que ambas as filosofias realizam dentro desse cenário de luta é atravessado por significados múltiplos, cujo sentido mais profundo não é sempre evidente. Não se trata sequer de meramente perceber aproximações e distanciamentos. Em um campo de batalha, uma aproximação pode significar também um enfrentamento no lugar de uma conciliação¹⁸⁷, assim como um distanciamento pode deixar que sejam percebidas concessões e uma organização de fundo semelhante¹⁸⁸.

Ao longo do presente estudo defronta-se com esse tipo de situação a cada passo. Os movimentos de cada filósofo no conflito parecem sempre guardar sentidos profundos e frequentemente dúbios. São fundamentais nesse campo de batalha até mesmo os mal-entendidos, os vieses de interpretação, os desvios, as simplificações etc.

É verdade que as condições, nas quais cada filósofo situa-se frente ao outro, não são paralelas. Nietzsche tem a vantagem de tomar suas posições apenas depois da morte de Schopenhauer. Ele acessa assim não apenas o pensamento de seu antecessor quando este já não pode responder diretamente, mas também dispõe das mais diversas vozes da recepção inicial de seu antecessor¹⁸⁹. Mesmo assim, nesse campo de batalha, não é o caso de considerar a filosofia de Schopenhauer como um mero alvo, como uma fortaleza guarnecida por guarda

¹⁸⁷ Uma interessante ilustração para esse caso são as teorias da erudição entre os filósofos. Ambos levantam-se de modo muito parecido contra os eruditos. Ambos os consideram como desprovido de um pensamento próprio. No entanto, essa aproximação não é isenta de um certo atrito. Para Nietzsche, o intelecto do erudito atua meramente como uma “maquininha autônoma”; é problemático nele justamente a falta de uma vontade forte que dobre e submeta o intelecto. Enquanto isso, como defendido no primeiro capítulo deste estudo, o ideal de filósofo sustentado por Nietzsche e contraposto ao erudito é o de um pensador de vontade forte, que submete o seu intelecto a um querer mais longínquo e forte, a uma tarefa mais profunda. No entanto, no caso de Schopenhauer, é problemático descrever a atividade filosófica tão submetida aos interesses da vontade como no ideal de Nietzsche.

¹⁸⁸ Esse é o caso, por exemplo, da doutrina schopenhaueriana do caráter inteligível e sua relação com a doutrina nietzschiana do si-mesmo, abordada principalmente no capítulo 3.

¹⁸⁹ Um exemplo curioso é a leitura da biografia publicada em 1862 por Gwinner e intitulada *Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*. Nietzsche teria lido o texto no mínimo por volta da publicação da *Extemporânea* sobre Strauss em 1873 (cf. MORRILAS-ESTEBAN, 2011d). Afora esse texto, há menções diretas a Gwinner em NF/FP 30[9] do verão de 1878 e também em GM/GM III 19. Segundo Franco Volpi (2009, pp. VII-XX), o texto encontra-se no centro da polêmica acerca de um caderno de anotações pessoais de Schopenhauer. Ao longo de muitas décadas de sua vida, Schopenhauer anotou observações sobre si mesmo em um caderno sob a rubrica de “εἰς ἑαυτόν” (“a si mesmo”). Tal caderno nunca foi encontrado após sua morte. Gwinner, que se tornou seu testamentário, afirmou que o teria destruído a pedido do próprio filósofo logo após o falecimento deste. O caderno nunca foi localizado, mas os amigos e discípulos próximos de Schopenhauer não se convenceram das declarações de Gwinner. Eles levantaram acusação de plágio contra o testamentário, pois diversas passagens de sua bibliografia seriam, na verdade, cópias não identificadas e assumidas do caderno perdido de Schopenhauer. Estudos conduzidos por Eduard Grisebach, Arthur Hübscher e Franco Volpi resultaram em versões conjecturais do texto a partir de uma análise crítica da mencionada biografia de 1862. A versão de Volpi pode ser encontrada em português sob o título de *A arte de conhecer a si mesmo*.

nenhuma. O gênio filosófico do filósofo da vontade de vida mostra nesse caso seu vigor. Quando nós, intérpretes, nos aproximamos desse embate, reavivamos o enfrentamento. Percebemos então que há muitas armadilhas e dificuldades que Nietzsche precisa enfrentar para poder avançar com suas confrontações. Trata-se de um complicado cenário de perdas e ganhos, avanços e recuos.

Tanto Schopenhauer quanto Nietzsche desenvolvem um pensamento extremamente complexo. Assim como um organismo vivo, cada parte cresce em relação umas às outras em uma combinação sinérgica. Cada passo que executam parece, ao mesmo tempo, alimentar-se de todo o restante de seus pensamentos e ações e dar-se como alimento ao todo. Além disso, nenhuma dessas filosofias procura verdadeiramente fechar-se sobre si mesma. Os pensamentos os filósofos não se bastam. Eles se lançam com e contra o seu tempo, dialogam, assimilam e apropriam-se constantemente do que encontram.

O debate entre eles revela possuir uma natureza semelhante. Não lograremos qualquer êxito mais profundo, se procurarmos meramente apresentar um ponto de partida único, reconduzi-lo a uma ruptura fundamental ou apontar para conclusões de caráter monumental e definitivo. Sua confrontação parece sempre pronta a desvelar um lado inicialmente dificilmente palpável, mas igualmente importante.

Diante desse cenário, o tema da identidade pessoal mostrou ser um ponto focal de investigação bastante frutífero. Longe de configurar-se como um aspecto meramente secundário ou periférico do embate filosófico de Schopenhauer e Nietzsche, ele deixou-se ver como um tema extremamente influente e de análise profunda e delicada. As questões ligadas ao caráter humano são parte decisiva dos esforços de ambos os filósofos para se estabelecer como portadores de um pensamento inovador e penetrante.

Além disso, a despeito da falta de reconhecimento de Nietzsche, seu conceito de si-mesmo desempenha, em linhas gerais, uma função equivalente ao conceito de caráter inteligível em Schopenhauer. Dito mais exatamente, ambos os conceitos são diferentes entre si, não obstante, procuram dar resposta a problemas semelhantes e, cada qual a seu modo, fornecem também uma resposta de características análogas a tais problemas.

Guardadas as devidas diferenças, o si-mesmo de Nietzsche encontra-se fora do domínio do indivíduo, tanto quanto o caráter inteligível de Schopenhauer. Em verdade, em ambos os autores, o indivíduo é apenas um resultado de sua identidade mais profunda. Também para nenhum dos dois autores, deve se desconsiderar que os aspectos mais periféricos da personalidade individual importam para o transcurso da vida humana.

Com isso, porém, não se quer dizer que ambos os conceitos são idênticos ou, ainda,

que as diferenças entre eles não são também absolutamente decisivas. Pelo contrário, ao notar que ambas as doutrinas do caráter se assemelham em diversos pontos, deseja-se mais propriamente fazer notar justamente que tais diferenças, que em um primeiro momento podem parecer de menor importância, são, consideradas mais profundamente, totalmente significativas para o polêmico debate filosófico dos dois pensadores da vontade.

O resultado do presente estudo indica precisamente isso: o tema Schopenhauer e Nietzsche está longe de exaurir-se. Se, de fato, as páginas que até aqui tentaram lançar uma luz sobre ele obtiveram resultados positivos em seus exames, elas revelam antes uma perspectiva possível do que um esgotamento das possibilidades. Trata-se antes de uma trilha percorrida, com muitos desvios e vias alternativas assumidas. Cada opção permitiu que certas novas posições fossem alcançadas e exploradas. Em última instância, o resultado da presente incursão é também um experimento e um corte plausível. Caso a investigação aqui realizada tenha realmente cumprido com seus propósitos, espero que tenha deixado atrás de si também um caminho para novos experimentos e incursões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Bibliografia primária: obras de Schopenhauer e Nietzsche

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. Süsskind. 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)

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*. Edição organizada por Paolo D'Iorio, baseada na edição crítica de G. Colli e M. Montinari e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica. Disponível em <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>, acesso em 14/07/2015. (eKGWB, BVN/CN)

_____. *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)

_____. *Escritos sobre Educação*. Tradução, apresentação e notas de N. C. de M. Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (BA/EE)

_____. *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)**

_____. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1986. **(KSB)**

_____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. **(KSA)**

_____. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. **(HL/Co. Ext. II)**

_____. Sobre Schopenhauer. *Revista Lampejo*, tradução de R. de Carvalho e T. Mota, vol. 1, n. 2, Fortaleza, 2012.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de conhecer a si mesmo*. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de J. Barboza. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *A arte de escrever*. Organização, tradução, prefácio e notas de P. Süssekind. 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 beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften*. Frankfurt am Main: Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung, 1841.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*: zweiter Band. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1844.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*: zweiter Band. Edição organizada por Julius Frauenstädt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873.

_____. *Escritos inéditos de juventud*: Sentencias y aforismos II. Seleção, prólogo de R. R. Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999.

_____. *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.

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

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Volume 1. Tradução de E. R. da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014. (WWV II/MVR II)

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Volume 2. Tradução de E. R. da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014. (WWV II/MVR II)

_____. *Sämtliche Werke*. Organizada por Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: “Schopenhauer im Kontext III” - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008). (HN/MP, BVS/CS)

_____. *Sobre a ética*. Organização e tradução de F. C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. (P/P, Sobre a ética; Sobre a doutrina do direito e a política; Sobre a doutrina da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro pela morte; Suplementos à doutrina da nulidade da existência; Suplementos à teoria do sofrimento do mundo; Sobre o suicídio; Suplementos à doutrina da afirmação e da negação da vontade de vida; Sobre a religião)

_____. *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.

_____. *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. (Zürcher)

2 Bibliografia secundária

2.1 Comentadores de Schopenhauer e Nietzsche

ABEL, G. Nietzsche contra 'Selbsterhaltung': Steigerung der Macht und Ewige Wiederkehr. *Nietzsche-Studien*, nº 10/11, pp. 367-407, 1982.

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

_____. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

BARBOZA, Jair. Apresentação. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de J. Barboza. 1ª edição. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. Die Erscheinung, das Phänomen. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, vol. 5, nº 1, pp. 03-08, 2014.

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

_____. Prefácio: Em favor de uma boa qualidade de vida. In: SCHOPENHAUER. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997b.

BASSOLI, Selma Aparecida. A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, vol. 1, n. 1, pp. 6-18, 1º semestre de 2010.

_____. *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.

BROBJER, Thomas. Nachweis aus Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena I. *Nietzsche-Studien*, n. 32, p. 442, 2003.

BROESE, Konstantin; KOSSLER, Matthias; SALAQUARDA, Barbara (Hrsg.). *Die Deutung der Welt: Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

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

BRUSOTTI, Marco. "Der schreckliche Grundtext homo natura": Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von *Jenseits von Gut und Böse*. In: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.). *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

_____. O eterno retorno do mesmo em *Assim falou Zaratustra*. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, pp. 149-167, jul./dez. 2012.

_____. Ressentimento e Vontade de Nada. *Cadernos Nietzsche*, nº 8, 2000.

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

_____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CAMPIONI, Giuliano. Nachweis aus Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (1874). *Nietzsche-Studien*, n. 37, pp. 307-310, 2008a.

_____. Nachweis aus Voltaire, *Correspondance* (1832) zitiert in: Arthur Schopenhauer, *Briefe* (1863). *Nietzsche-Studien*, n. 37, p. 268, 2008b.

CAMPIONI; D'IORIO; FORNARI; FRONTEROTTA; ORSUCCI (org.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003.

CARTWRIGHT, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland/Toronto/Oxford: The Scarecrow Press, Inc: 2005.

_____. Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity. *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 69, pp. 557-567, 1988. Disponível em: <<http://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/SchopJbInhVerz.htm#SJ1988>>, acesso em 26 de agosto de 2015.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Fragmento 12(1): a crítica do jovem Nietzsche à metafísica da vontade de Schopenhauer*. Hypernietzsche Org, disponível em: <<http://www.hypernietzsche.org/static/ahartmanncavalcanti-1/1/>>, acesso em 8 de abril de 2015, publicado em 2004.

COPLESTON, F. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Tradução de E. Pinheiro. 3ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013a.

_____. Para não figurarmos como produtos de fábrica: Schopenhauer, Nietzsche e as noções de “caráter adquirido” e de “tornar-se o que se é”. *Estudos Nietzsche*, v. 4, n. 2, Curitiba, pp. 157-180, jul./dez. 2013b.

DECHER, Friedhelm. *Wille zum Leben – Wille zur Macht: eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann; Amsterdam: Rodopi, 1984.

DIAS, Rosa. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

_____. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. “O autor de si mesmo”: Machado de Assis, leitor de Schopenhauer. *Kriterion*, vol. 42, n. 112, pp. 382-392, Belo Horizonte, dez/2005.

DOLSON, Grace N. The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche. *The Philosophical Review*, vol. 10, n° 3, pp. 241-250, 1901. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2176260?origin=JSTOR-pdf>>, acesso em 30 de julho de 2010.

FLEITER, Michael. Georges Goedert, Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids. *Schopenhauer-Jahrbuch*, v. 70, pp. 235-237, 1989.

FONSECA, Eduardo Ribeiro. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.

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.

FRANÇOIS, Arnaud. Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia. *Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, vol. 2, n° 2, pp. 31- 43, 2011.

FREZZATTI JR, Wilson. A psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença. In: SOUZA, E. C.; CRAIA, E. C. P. *Ressonâncias filosóficas: entre o pensamento e a ação*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006.

_____. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001.

_____. Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica. *Natureza Humana*, vol. 12, n° 2, São Paulo, 2010.

GIACOIA JR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro; São Paulo: Casa da palavra; Casa do saber, 2012.

_____. Sobre tornar-se o que se é. In: SALLES, João Carlos (Org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

GOEDERT, George. Nietzsche und Schopenhauer. *Nietzsche-Studien*, v. 7, pp. 1-26, 1978.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zarathustra” de Nietzsche*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

HÜBSCHER, Arthur. Friedrich Würzbach: Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. *Schopenhauer-Jahrbuch*. v. 29, pp. 301-306, 1942.

_____. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. *Schopenhauer-Jahrbuch*. v. 58, pp. 89-99, 1978.

INGENKAMP, Heinz Gerd. Die Wirtschaftlichkeit des Nichts. *Schopenhauer-Jahrbuch*. v. 82, pp. 65-82, 2001.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

_____. Schopenhauer, Nietzsche e o ponto de vista do ideal. In: SALLES, J. C. (org.). *Schopenhauer & o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

KOSSLER, Matthias. “A vida é apenas um espelho”: o conceito crítico de vida de Schopenhauer. *Ethic@*, v. 11, n. 2, julho de 2012.

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.

LIMA, Felipe Cardoso Martins. O problema da quarta motivação no âmbito ascético. *Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, v. 4, n° 2, 2º semestre/2013.

LOPES, Rogério A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da UFMG, 2008.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MARTON, Scarlett. Desfigurações e desvios: acerca da recepção de Nietzsche na Alemanha. In: MARTON (org.). *Nietzsche na Alemanha*. pp. 13-49. São Paulo; Ijuí: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2005.

_____. Foucault leitor de Nietzsche. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000a.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000b.

_____. 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.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. *Cadernos Nietzsche*, n° 3, pp. 77-91, 1997.

MOREIRA, Fernando. *Ethos e pathos em Schopenhauer e Nietzsche: vida, vontade e ascetismo*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Unioeste, 2011a.

_____. Linguagem e verdade: A relação entre Schopenhauer e Nietzsche em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. *Cadernos Nietzsche*, n° 33, 2013.

_____. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. *Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, v. 2, n° 2, pp. 44-62, 2011b.

MORILLAS-ESTEBAN, Antonio. Nachweis aus Arthur Schopenhauer, *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass* (1864). *Nietzsche-Studien*, n. 40, p. 313, 2011a.

_____. Nachweis aus Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (1862). *Nietzsche-Studien*, n. 40, pp. 310-312, 2011b.

_____. Nachweis aus Arthur Schopenhauer, *Ueber den Willen in der Natur* (1836/54). *Nietzsche-Studien*, n. 36, p. 386, 2007.

_____. Nachweis aus Arthur Schopenhauer, *Ueber den Willen in der Natur* (1867). *Nietzsche-Studien*, n. 40, p. 315, 2011c.

_____. Nachweis aus Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt* (1862). *Nietzsche-Studien*, n. 40, p. 309, 2011d.

MÜLLER, Enrico. Zwischen Genealogie und Auto-Genealogie zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. *Sofia*, vol. 4, n. 1, Vitória, janeiro/junho de 2015.

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. *Cadernos Nietzsche*, nº 6, pp. 11-30, 1999.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

_____. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.

_____. *Nietzsche-Interpretationen I: Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999a.

_____. *Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999b.

_____. Nietzsches Lehre vom Wille zur Macht. *Nietzsche-Studien*, Berlin, Walter de Gruyter, nº 3, pp. 1-60, 1974.

NICODEMO, Nicola. *Conhecimento e vida como processo de transfiguração produtor de sentido: Sobre razão poética, arte e perspectivismo em Nietzsche*. *Estudos Nietzsche*, Tradução de F. Moreira, Curitiba, v. 5, n. 2, pp. 215-256, jul./dez. 2014.

NIEMEYER, Christian (Hrsg.). *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

OLIVEIRA, J. R. Da compaixão à inocência: Nietzsche e Schopenhauer em torno da questão do egoísmo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 60, n. 1, pp. 167-190, jan-abr. 2015.

ONATE, Alberto M. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

OTTMANN, Henning (Hrsg.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.

PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2003.

_____. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”. *Aurora*, vol. 23 n. 32, pp. 201-221, jan./jun. 2011.

_____. Do niilismo às artes de higiene: o budismo nos escritos de Nietzsche. In: GARCIA; ANGIONI (org.). *Labirintos da alma: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: PHI, 2014a.

_____. Nietzsche e o ressentimento. São Paulo: Humanitas, 2014b.

_____. O uso estratégico de Schopenhauer por Nietzsche em *Para a genealogia da moral*. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 3, n° 1 e 2, pp. 75-90, 2012.

_____. Transformação conceitual. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, vol. 2, n° 2, pp. 17-30, 2° semestre de 2009.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Traducción G. Muñoz-Alonso. Barcelona: Anthropos, 1989.

RAIKOVIC, Pierre. *O sono dogmático de Freud: Kant, Schopenhauer, Freud*. Tradução de Terese Resende Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

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.

SCHEER, Brigitte. Implicações fisiológicas e éticas no conceito schopenhaueriano de contemplação estética. *Ethic@*, v. 11, n. 2, Florianópolis, pp. 51-57, julho de 2012.

SCHLECHTA, Karl. *Le cas Nietzsche*. Traduzido por André Cœuroy. Paris: Gallimard, 1997.

SCHULTZ, Walter. Weltverneinung und Weltbejahung: Anmerkungen zu Schopenhauer und Nietzsche. *Schopenhauer-Jahrbuch*, v. 80, pp. 147-163, 1999.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Tradução de F. Ayala. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SKOWRON, Michael. Nachweis aus Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (1844). *Nietzsche-Studien*, n. 38, p. 317, 2009.

SOUSA, Mauro Araujo. *Nietzsche asceta*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

SPIERLING, Volker. *Kleines Schopenhauer Lexikon*. Stuttgart: Reclam, 2010.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SUTTINGER, Günter. Über die Persönlichkeit des Heiligen bei Schopenhauer. *Schopenhauer-Jahrbuch*, v. 80, pp. 109-123, 1999.

URE, Michael. The irony of pity: Nietzsche contra Schopenhauer and Rousseau. *Journal of Nietzsche Studies*, issue 32, 2006.

VAN TONGEREN, Paul. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Erlebnis* (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da razão da minha vida” em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 2, pp. 327-353, jul./dez. 2010.

_____. Nietzsche e o projeto crítico de superação da compreensibilidade. *Cadernos Nietzsche*, n. 32, 2013a.

_____. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. *Kriterion*, vol. 54, n. 127, Belo Horizonte, junho de 2013b.

VOLPI, Franco. Introdução de Franco Volpi. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de conhecer a si mesmo*. Trad. de J. Barboza. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

WEISSMANN, Karl. *A vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche*. Collection Idée Reçues. Paris: Le Cavalier Bleu, 2009.

2.2 Outras obras consultadas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 6ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de A. de C. Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

BACON, Francis. *Novum organum*. Tradução de J. A. R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores)

BERKELEY, George. *Obras filosóficas*. Tradução, apresentação e notas de Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. Vol. 2 e 3. Santos; São Paulo: Editora Brasília, 1974.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *Teatro*: El príncipe constante; La vida es sueño; El alcade de Zalamea; Los encantos de la culpa. Buenos Aires: W. M. Jackson Editores, 1956.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Á. Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

DARMON, Pierre. *Médicos e assassinos na "Belle Époque"*: a medicalização do crime. Trad. R. G. de Agostino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Espinoso*: filosofia prática. Tradução de D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. bilingue em latim e português. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DUDEN in 10 Bänden, der: Das Standartwerk zur deutschen Sprache. Mannheim; Wien; Zürich: Bibliographisches Institut; Dudenverlag, 1963.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Á. Lorencini e E. Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *Obras completas*. Tradução de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012.

GRACIÁN, Baltasar. *Oraculo manual y arte de prudencia*. Amsterdam: J. Blaeu, 1659.

_____. *Balthazar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Tradução do original espanhol ao alemão de Arthur Schopenhauer. Leipzig: Brockhaus, 1871.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: 1854-1961. Disponível em <<http://woerterbuchnetz.de/DWB>>, acesso em 26 de setembro de 2015.

GUÉROULT, Martial. La méthode en histoire de la philosophie. *Philosophiques*, vol. 1, n. 1, pp. 7-19, abril de 1974.

_____. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Revista de história*, v. 37, n. 35, São Paulo, pp. 189-211, jul./set., 1968.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Die Metaphysik der Sitten*. Zweyter Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1797.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural: 1980. (Coleção “Os pensadores”)

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

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.

LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Nova Fronteira; Publifolha, 2000.

PLATÃO. *A república*. Tradução de E. Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PORTELA, L. O estatuto metafísico da *Crítica da Razão Pura*. In: BATTISTI (org.); FREZZATTI JR (org.). *Conhecimento: fundamentação, estatuto e possibilidade*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. 10ª edição. Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Livraria Garnier, 1993.

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), pp. 9-44, 2009.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2010.