

## Schopenhauer: Sociedade e Cultura

# Sempre o “meu grande mestre Schopenhauer”

Always “my great master Schopenhauer”

Oswaldo Giacoia Junior<sup>1</sup> 

<sup>1</sup>Universidade Estadual de Campinas , Campinas, SP, Brasil

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo principal examinar o alcance e a profundidade da influência da obra de Arthur Schopenhauer no pensamento de Friedrich Nietzsche, em especial em sua crítica genealógica da moral e do dogmatismo filosófico. Neste contexto, a crítica de Schopenhauer por Nietzsche é feita à luz de sua inserção na linhagem filosófica do idealismo alemão.

**Palavras-chave:** Crítica; Moral; Dogmatismo; Verdade; Idealismo

## ABSTRACT

The main objective of this paper is to examine the scope and depth of the influence of Arthur Schopenhauer's work on Friedrich Nietzsche's thought, especially in his genealogical critique of morality and philosophical dogmatism. In this context, Nietzsche's critique of Schopenhauer is made in light of his insertion in the philosophical lineage of German idealism.

**Keywords:** Critique; Morality; Dogmatism; Truth; Idealism

Decorridos cerca de dez anos da publicação de seu livro intitulado *Humano, Demasiado Humano* – visto, então, por ele como o “monumento de uma crise” – em retrospectiva sobre a história de surgimento deste que alguns comentadores de sua obra consideram como o documento de sua independência filosófica e libertação dos grilhões impostos pela estética de Wagner e pela metafísica da Vontade de Schopenhauer, Nietzsche reconhece expressamente que foi o autor de *O Mundo como*

*Vontade e Representação* seu único e autêntico interlocutor no caminho filosófico que conduziu aos insights daquele livro:

“No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do valor da moral — e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo (— também ele era um ‘escrito polêmico’). Tratava-se, em especial, do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como ‘valores em si’, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo. Mas precisamente contra esses instintos manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo!” (Nietzsche, 1988, p. 11).<sup>1</sup>

Que já o início da trajetória intelectual nietzscheana tenha sido assinalado, em suas camadas mais profundas, por um relacionamento ambivalente com a pessoa e a obra de Arthur Schopenhauer é o que deixa insinuado cada linha de *O Nascimento da Tragédia*. Disso testemunha também outro escrito do mesmo período, intitulado *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, Nietzsche reúne, numa fórmula eloquente, Anaximandro, “o primeiro escritor filosófico” de nossa história, a Schopenhauer, “o único moralista sério de nosso século”, como aqueles que reconheceram, em toda sua profundidade, o ordenamento fundamental e a significação ética do cosmos:

“O pensamento e sua forma são marcos miliários no caminho para esta sabedoria suprema. Com essa eficácia lapidar, disse Anaximandro certa vez: ‘Onde as coisas têm sua origem – é lá também que devem perecer, por necessidade; pois devem fazer penitência e redimir-se de suas injustiças, conforme a ordem do tempo’. Misteriosa sentença de um verdadeiro pessimista, inscrição oracular no marco divisório da filosofia grega, como interpretá-la?” Ao responder a pergunta, Nietzsche afirma que foi Schopenhauer o pensador que, com a mais aguda e corajosa lucidez, “ouviu das ‘alturas do ar indiano’ a palavra sagrada sobre o valor moral da existência: “O único moralista sério de nosso século nos apresenta, no *Parergis*, vol. II, uma reflexão similar: ‘A justa medida para avaliar qualquer pessoa é considerá-la como um ente que de fato não deveria existir, e que expia sua existência por meio de toda sorte de sofrimentos e pela morte.’” (Nietzsche, F. 2011, p. 48-49)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*. Prefácio, § 5. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 11.

<sup>2</sup> Nietzsche, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, § IV. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: LP&M, 2011, p. 48-49.

Mas o vulto do 'grande mestre' aparece com destaque de novo mais de uma década depois desses escritos, captado por um impiedoso olhar retrospectivo e crítico voltado para seu livro de estreia. Nele Nietzsche identifica a persistência de elementos estruturais da dialética, tal como definida no sistema do idealismo especulativo de Hegel: a oposição dos contrários em sua necessária dependência mútua, a reunião dos mesmos numa síntese reconciliadora, que exhibe a lógica e a verdade inerente tanto à oposição quanto à necessidade de sua superação - portanto, os elementos da dialética como movimento necessário do pensamento e do real.

Tendo isso em vista, Nietzsche afirmará, então, que *O Nascimento da Tragédia*

"tem cheiro indecorosamente hegeliano", sendo "impregnado em apenas algumas fórmulas com o cadavérico aroma de Schopenhauer. Uma 'idéia' - a oposição entre dionisíaco e apolíneo - transposta para o metafísico; a própria história como o desenvolvimento dessa 'idéia'; na tragédia a oposição elevada a uma unidade; dessa ótica, coisas que nunca se haviam vislumbrado, subido colocadas frente a frente, iluminadas e *compreendidas* uma pela outra..."<sup>3</sup> (Nietzsche, 1995, p. 62).

A tragédia - e com ela e espírito trágico - são concebidos nos marcos dessa dialética, como a síntese dos impulsos artísticos da natureza: Apolo e Dionísio, que na obra de arte trágica são integrados na unidade sintética que os harmoniza e reconcilia, superando a unilateralidade de seus pontos de vista particulares na verdade de uma integração que eleva e conserva - ao mesmo tempo em que justifica - os opostos em sua verdade.

Mesmo por ocasião de sua *Genealogia da Moral*, livro no qual suas baterias críticas são voltadas para o combate contra o social-darwinismo de Herbert Spencer, o utilitarismo de John Stuart Mill, o jusnaturalismo e o contratualismo, a democracia moderna, o socialismo e o anarquismo, é sempre ainda em Schopenhauer que Nietzsche encontra sua magna referência, e seu alvo privilegiado: a doutrina schopenhaueriana da compaixão e nela *o problema* do

---

<sup>3</sup> Nietzsche, F. *Ecce Homo. Por que escrevo tão bons livros. O Nascimento da Tragédia*, § 1. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 62.

valor moral da compaixão. Schopenhauer permanece o signo por excelência do espectro que se anuncia para a modernidade europeia como o mais sinistro de todos os hóspedes, o niilismo europeu:

“Precisamente nisso enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação — a quê? ao nada? —; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um — *niilismo?*... Pois essa moderna preferência e superestimação da compaixão por parte dos filósofos é algo novo: justamente sobre o não-valor [*Unwert*] da compaixão os filósofos estavam até agora de acordo. Menciono apenas Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão”<sup>4</sup>. (Nietzsche, 1998, p. 11-12).

Como entender este privilégio conferido por Nietzsche a Schopenhauer ao longo de toda sua vida lúcida? Penso que se pode ousar uma resposta a esta pergunta por meio de uma indicação precisa: Schopenhauer é a vereda principal no caminho trilhado por Friedrich Nietzsche para tornar-se o que ele foi e é. Com efeito, se Nietzsche pode ser considerado – e isto também do ponto de vista de sua própria auto-compreensão – o pensador cujo destino se consuma na auto-supressão da moral, tarefa epocal, de significação histórico-mundial, que não poderia sequer ser concebida senão pelo atravessamento da obra de Arthur Schopenhauer. É por esta razão que, ao escrever sua auto-biografia filosófica, em *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*, Nietzsche pode, enfim articular a ambivalência que sempre marcou seu encontro com Schopenhauer:

“De maneira igual serviu-se Platão de Sócrates, como uma semiótica para Platão. – Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. *Wagner em Bayreuth* é uma visão de meu futuro; mas em *Schopenhauer como*

---

<sup>4</sup> Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*. Prefácio, § 5. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 11-12.

*Educador* está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!...”<sup>5</sup> (Nietzsche, 1995, p. 70).

No prefácio escrito para a segunda edição de *Aurora*, no qual Nietzsche se perfila como herdeiro da retidão e devoção alemãs de milênios, mas também do inteiro pessimismo alemão, podemos divisar o estrato mais profundo no qual foi gestada a tarefa de seu pensamento: conduzir a seu termo, desde o interior, o processo histórico de auto-aniquilamento da substância ética e metafísica do idealismo, que de Platão a Schopenhauer, passando pela inteira história do Cristianismo, constituiu o fundamento e a diretriz de orientação para o pensamento e ação no mundo ocidental.

“Quando Nietzsche, em seu apaixonado combate contra o Cristianismo, invoca sempre de novo sua ‘honestidade intelectual’, esta argumentação significa apenas a posição mais radical (no reconhecimento) de um desenvolvimento que atravessa toda a história da filosofia mais recente. Se considerarmos como o problema fundamental a possibilidade de um filosofar cristão, em geral, no sentido mais amplo de um asseguramento possível sobre a *verdade* das profissões de fé cristã e sobre a *obrigatoriedade* da moral cristã, então a filosofia anticristã de Nietzsche aparece como o estágio terminal de uma *confrontação* (*Auseinandersetzung*) histórica, no curso da qual, de modo progressivamente decisivo e de forma sempre mais manifesta, é negada a tese de uma *religião natural*, no sentido, igualmente amplo, de sua adequação à natureza (teórica e prática) do homem, para converter-se finalmente na antítese proclamada com pathos”<sup>6</sup>. (Grau, 1958, p. 11).

Este diagnóstico, firmado no final dos anos 1950 por Gerd-Günther Grau atesta-se pelo exame tanto da obra publicada como dos escritos inéditos de Nietzsche. Com ele consuma-se a história do ateísmo moderno e contemporâneo, e com ela também a auto-supressão da moral e o que Nietzsche pretendia que fosse a transvaloração de todos os valores. É a íntima pertença entre estes três processos que se torna compreensível por meio da compreensão do que, para Nietzsche, sempre significou Schopenhauer. Sabemos que, do ponto de vista do autor da *Genealogia da Moral*, “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até

<sup>5</sup> Nietzsche, F. *Ecce Homo. Como Alguém se Torna o que é. As Extemporâneas*, § 3. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 70.

<sup>6</sup> Grau, G-G. *Christlicher Glaube und intellektueller Redlichkeit*. Frankfurt/M: Schulte-Bulmke, 1958, p. 11.

hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”<sup>7</sup>. (Nietzsche, 2005, p. 8). O Cristianismo é ‘platonismo para o povo’. Mas, a despeito disso, é apenas na refração do Cristianismo – em particular nas figuras que esta refração desenha na tradição do idealismo alemão – que se pode efetivamente compreender o que está em jogo na auto-supressão da moral e na transvaloração de todos os valores: a essência mesma do Cristianismo:

“Quem sabe se o pessimismo alemão não tem ainda seu último passo a dar? Quem sabe se ele precisa, ainda uma vez, de maneira terrível, colocar lado a lado o seu credo e seu absurdum? E se este livro, moral adentro, e até por sobre a confiança na moral é pessimista – não seria ele, precisamente por isso, um livro alemão? [...] Mas não há dúvida nenhuma, também a nós fala ainda um ‘tu deves’, também nós obedecemos ainda a uma rigorosa lei acima de nós – esta é a última moral, que se faz ouvir a nós também, que nós também ainda sabemos viver; aqui, se é que em alguma parte, nós também somos ainda homens de consciência [...] somente como homens desta consciência sentimos ainda aparentados com a retidão e devoção alemãs de milênios, mesmo que como seus mais problemáticos e últimos descendentes, nós imoralistas, nós os sem-Deus de hoje, e até mesmo, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, uma vontade pessimista...”<sup>8</sup> (Nietzsche, 1974, p. 165).

É justamente o esgotamento do substrato metafísico, juntamente com sua contraparte axiológica e normativa, seu conteúdo ético seminal, que a realidade histórica do Cristianismo oferece, em condição atual, ao olhar clínico, em perspectiva genealógica privilegiada para a reconstituição do movimento que conduz à escalada do niilismo europeu, e, com isso, a uma compreensão da crise em seu autêntico estado de pureza:

“Os dois grandes movimentos niilistas: a) o Budismo; b) O Cristianismo: este último só agora alcançou mais ou menos estados-de-cultura (*Cultur-Zustände*), nos quais ele pode realizar sua determinação originária (*ursprüngliche Bestimmung*) – um nível (*Niveau*) ao qual ele *pertence* ... no qual ele pode se mostrar *puro*... Nosso privilégio: nós vivemos na era da *comparação* (*Vergleichung*), nós podemos conferir (*nachrechnen*) como jamais se conferiu; nós somos a auto-consciência da história em geral...”<sup>9</sup> (Nietzsche, 1980c, p. 167).

---

<sup>7</sup> Nietzsche, F. *Além de Bem e Mal. Prefácio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 8.

<sup>8</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Prefácio*, § 4. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: *Obra Incompleta*. Coleção Os Pensadores, 1ª, ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 165.

<sup>9</sup> Nietzsche, F. Apontamento inédito nº 11 (373 e 374). In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980, vol. 13, p. 167.

A força de engajamento, deste empenho na comparação e conferência é haurida na intensificação do rigor científico, numa impiedosa exigência de veracidade, fortalecida e aguçada pelo senso histórico da consciência moderna, que suspeita no idealismo alemão um enraizamento profundo na essência metafísica do Cristianismo, que é determinante para os destinos da cultura no Ocidente. Uma suspeita que compromete toda a história da filosofia moderna, e impugna o grande intento do criticismo kantiano de limitar a razão para reservar um lugar legítimo para a fé. Nessa tentativa, o criticismo kantiano se apresentaria como a saída mais sutil: o entendimento proíbe a si mesmo, no plano teórico, tanto a afirmação do Incondicionado, o acesso cognitivo ao Absoluto, quanto a negação de sua existência. O entendimento “contenta-se com um *plus* de confiança e fé, com uma renúncia a toda demonstrabilidade de sua fé”, contenta-se em preencher a lacuna (Deus) com um ‘ideal’ superior e inacessível”.<sup>10</sup> (Nietzsche, 1980d, p. 147).

Desse modo, o ideal permanece intocado, inalcançável, portanto oculto ao movimento crítico do conhecimento, como incognoscível, indemonstrável teoricamente, mas significativo e legítimo do ponto de vista prático. “A saída hegeliana, em ligação com Platão”, seria “um pedaço de romantismo e reação, ao mesmo tempo um sintoma do sentido histórico, de uma nova força: o ‘Espírito’ mesmo é o Ideal que se descobre e efetiva; no ‘processo’, no ‘devir’; manifesta-se sempre como um Mais desse Ideal, no qual cremos – portanto, o Ideal efetiva-se, a crença orienta-se para o *futuro*, onde ela pode venerar em conformidade com sua carência mais forte [...] Deus é demonstrável, mas como algo que devém, e nós mesmos pertencemos a isso, justamente com nosso ímpeto para o Ideal. Sentido oculto (*Hintersinn*) do movimento historicizante”<sup>11</sup>. (Nietzsche, 1980c, p. 174s.). Nunca, porém, a crítica foi assestada contra o Ideal. Todo ímpeto crítico se limitou unicamente ao “problema: de onde vem a contradição contra o Ideal, porque ele

<sup>10</sup> Nietzsche, F. Fragmento Inédito nº 2 [165], do outono de 1885 - outono de 1886. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980, vol. 12, p. 147s.

<sup>11</sup> Nietzsche, F. Fragmento Inédito nº 2 [165], do outono de 1885 - outono de 1886. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980, vol. 12, p. 147s.

ainda não foi alcançado, ou porque ele não é demonstrável no pequeno e no grande”.<sup>12</sup> (Nietzsche, 1980c, p. 174s.).

Mas na análise deste enredamento, Nietzsche julgou necessário fazer uma importante distinção: “Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss – tudo isso fede (*stinkt*) a teólogos e pais da Igreja. Disso Schopenhauer está consideravelmente *livre*, respira-se um ar melhor, que até cheira a Platão”.<sup>13</sup> (Nietzsche, 1980b, p. 262). Ao mostrar que mesmo o sistema do pensamento único de Schopenhauer constitui uma espécie de *pendant* do idealismo transcendental, Nietzsche não deixa de reconhecer que ele é, no entanto, suficientemente probo para assumir-se como materialismo *ateu*, e com isso esforça-se por trazer à luz o resultado a que chega, nos estertores do idealismo, a metafísica de Schopenhauer: a saber, o prenúncio da escalada do nihilismo: o mundo e a vida são o que não deveriam ser.

Só resta, pois, a Nietzsche extrair a derradeira e radical conclusão desta lógica, e levar a efeito o último ato do drama representado na oposição entre fé e saber. “O Ideal do *sábio [des Weisen]* em que medida fundamentalmente moral até agora? - Isto faz a maior diferença: se, a partir da paixão, de um anseio exigente, sentimos este estado de carência [*Notstand*] como estado de carência, ou se o alcançamos, com a ponta do pensamento [*mit der Spitze des Gedankens*] e com uma certa força da imaginação histórica, precisamente ainda como um problema...”<sup>14</sup> (Nietzsche, 1980c, p. 147s.).

O problema pode se enunciar, então, com toda a urgência que a condição exige: de onde provém a onipotência dessa fé, a pressão irresistível da crença na moral? “Percebe-se, nunca a crítica foi assestada no Ideal mesmo, porém apenas no problema: de onde vem a contradição ao ideal, porque ele ainda não foi alcançado, ou por que ele não é demonstrável, em parte ou no todo?”<sup>15</sup>. (Nietzsche,

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Nietzsche, F. Fragmento Inédito nº 26 [412], do verão-outono de 1884. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980, vol. 11, p. 262.

<sup>14</sup> Nietzsche, F. Fragmento Inédito nº 2 [165], do outono de 1885 - outono de 1886. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980, vol. 12, p. 147s.

<sup>15</sup> Nietzsche, F. Apontamento inédito nº 2 (165). In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980, vol. 12, p. 147s.



1980c, p. 147s.). A partir de então, não haveria recuo legítimo, transação ou compromisso – torna-se, portanto, necessário questionar, transformar em problema o próprio ideal, e não mais apenas sua demonstrabilidade ou exequibilidade. Trata-se agora de extrair a consequência extrema de todo o legado desta tradição do pessimismo, uma execução que Nietzsche pretende levar a termo com seu conceito de *Selbstaufhebung* (auto-supressão) da moral.

É esta posição e significado no interior desta linhagem espiritual que Nietzsche reivindica no prefácio à segunda edição de *Aurora*, como herdeiro cumulado e comprometido:

“Somente como homens desta consciência sentimo-nos ainda aparentados com a retidão e devoção alemãs de milênios, mesmo que como seus mais problemáticos e últimos descendentes, nós imoralistas, nós os sem-Deus de hoje, e até mesmo, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como foi dito, que não tem medo de negar a si mesma, porque nega com prazer! Em nós se consuma, suposto que queiram uma fórmula - *a auto-supressão da moral*”.<sup>16</sup> (Nietzsche, 1974, p. 139-140).

Este é um dos sentidos trágicos da radicalidade implicada na ‘proibidade intelectual’, tal como Nietzsche a entendia: “Se, em sua apaixonada luta contra o Cristianismo, Nietzsche invoca sempre de novo sua ‘honestidade intelectual’, sua ‘consciência moral intelectual’, então esta argumentação significa apenas a mais radical posição (na admissão) de um desenvolvimento que atravessa toda a história da filosofia moderna. Sim, se consideramos como o problema fundamental aquele da possibilidade de um filosofar cristão, no mais amplo sentido de asseguramento possível sobre a *verdade* das *profissões* de fé cristãs e sobre a *cogência* da *moral* cristã, então a filosofia anti-cristã de Nietzsche aparece como o estágio final de uma confrontação histórico-espiritual em cujo percurso – com progressiva resolução e sempre mais manifestamente – é negada a tese de uma

---

<sup>16</sup> Nietzsche, F. *Aurora*. Prefácio § 4. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: F. Nietzsche. *Obras Incompletas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 139-140.

*religião natural*, para, finalmente, converter-se em sua antítese, anunciada com páthos”.<sup>17</sup> (Grau, 1958, p. 11).

Neste processo irrompe a figura de Schopenhauer como aquela da agonia do ideal, seu derradeiro alento, privado de todo consolo ilusório e hipócrita tergiversação. É o que Nietzsche se esforça obsessivamente por apreender, com o refinado sensorio de seu pensamento. Ausência significativa neste escrito inédito é justamente Schopenhauer, sobre quem Nietzsche eloquentemente silencia em sua reconstituição do processo histórico de auto-supressão da moralidade cristã, refletida no espelho privilegiado da filosofia do idealismo alemão. O silêncio é a marca do destaque que cabe a Schopenhauer neste movimento, pois o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* é muito mais do que um momento tipicamente alemão desta história. Ao contrário, a filosofia de Schopenhauer descreve um arco que a própria Europa numa trajetória do espírito que a remete às suas origens e manifesta seu destino: servir de preparação para uma vitória completa do ateísmo incondicional – aquele que corresponde ao momento inaugural da transvaloração de todos os valores.

Schopenhauer foi, como filósofo, o primeiro ateu confesso e inflexível que nós alemães tivemos: sua hostilidade contra Hegel teve aqui seu fundamento secreto. “A não divindade da existência era para ele algo dado, palpável e indiscutível; ele perdia sua lucidez de filósofo e indignava-se toda vez que via alguém protelar e fazer rodeios neste ponto. Nisto consiste sua retidão: o incondicionado, leal ateísmo é justamente o pressuposto de sua colocação do problema”<sup>18</sup>. (Nietzsche, 1974, p. 226s.).

Aqui apreendemos o ponto nodal, talvez a instância mais íntima da crítica de Nietzsche à modernidade cultural, tanto filosófica quanto científica e ético-política. Relativamente à posição paradoxal de Schopenhauer no conjunto do idealismo alemão é que chegamos a compreender as razões mais profundas pelas quais todo

---

<sup>17</sup> Grau, G-G. *Christlicher Glaube und Intellektuelle Redlichkeit*. Frankfurt/M:Verlag G. Schulte-Bulmke, 1958, p. 11.

<sup>18</sup> Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*, 357. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: *Obra Incompleta*. Col. Os Pensadores 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 226s.

o gume da polêmica contra os “psicólogos ingleses” da *Genealogia da Moral* é, de fato, voltado ainda contra Schopenhauer. Num apontamento póstumo, encontramos a enunciação reveladora:

“Anti-Kant. ‘Faculdade, instinto, herança, hábito’; quem com tais palavras considera explicar alguma coisa, tem de ser hoje modesto e, além disso, mal preparado. Mas isso era furioso no início do século passado. Galvani explicava tudo a partir de hábitos e instintos. Hume explicava o senso de causalidade a partir do hábito; Kant afirmou, com grande tranquilidade: ‘isto é uma faculdade’. Todo mundo ficou feliz, em particular quando ele ainda descobriu uma faculdade moral. Jazia aqui o encantamento de sua filosofia: os jovens teólogos da *Tübinger Stift* foram para os arbustos – todos procuravam ‘faculdades’. E o que não se encontrou, então? Tudo! Schelling o batizou como ‘a intuição intelectual’, uma faculdade para o Supra-Sensível’. Schopenhauer pensava ter encontrado o mesmo numa faculdade já suficientemente apreciada, na Vontade, e mais ainda, a saber, na ‘coisa em si’. Na Inglaterra surgiram os intuitivistas e os intuicionistas da moral. Isto era a velha coisa de Fé e Saber, uma espécie de ‘crença formal’ que assumia um conteúdo qualquer. A história interessava essencialmente aos teólogos. Em silêncio, Leibniz tornou-se vivo novamente, e por trás de Leibniz – Platão. Conceitos como ἀνάμνησις etc. Este movimento, que se iniciou cético, é de fato voltado contra o ceticismo, *ele tem um gozo na sujeição [er hat ein Genuss in der Unterwerfung]*”.<sup>19</sup> (Nietzsche, 1980b, p. 445).

Compreende-se, então, a expressão já anteriormente formulada: “a filosofia alemã, que cheira a *Tübinger Stift*”.<sup>20</sup> (Nietzsche, 1984b, p. 88) É todo este movimento que Nietzsche procura apreender e interpretar com o refinado sensório de seu pensamento. Não basta, portanto, que Schelling tenha entrevisto na Vontade o *Ur-Sein*, o Ser Primordial, o fundamento sem fundo do Ser, pois ele o apreendia a partir da perspectiva de uma ‘intuição intelectual’, de uma faculdade para o supra-sensível, para o Incondicionado. É com Schopenhauer que a ‘lua de mel entre o mundo erudito alemão e a filosofia de Kant’ é interrompida. A Vontade, para Schopenhauer a coisa-em-si é um princípio cego e irracional, uma potência ctônica – amoral – que engendra as figuras ilusórias do mundo da representação, formando o véu de Maia, no qual permanecemos enredados, até que o evento redentor seja milagrosamente produzido: a auto-negação da vontade de viver.

<sup>19</sup> Nietzsche, F. Apontamento Inédito nº 34[82], de Abril–Junho de 1885. In: KSA, vol. 11, p. 445.

<sup>20</sup> Id. Apontamento nº 25 (303) da primavera de 1884. In: KSA, vol. 11, p. 88.

“Contra as flagrantes provas sofisticadas de LEIBNIZ de que este é o melhor dos mundos possíveis, podemos opor séria e honestamente a prova de que este é o PIOR dos mundos possíveis. Pois “possível” não significa o que casualmente alguém pode fantasiar, mas o que realmente pode existir e subsistir. Ora, este mundo foi de tal forma disposto, como teria de sê-lo, para poder se manter com a sua exata miséria: se, entretanto, ele fosse um pouquinho pior, então não poderia mais subsistir. Logo, um mundo pior, por ser incapaz de subsistir, é absolutamente impossível, por conseguinte, este é o pior dos mundos possíveis. Pois não apenas se os planetas batessem suas cabeças umas contra as outras, mas também se qualquer uma das perturbações ocorridas atualmente em seu curso continuasse a aumentar, em vez de gradualmente compensarem-se entre si, o mundo deveria chegar rapidamente a um fim: os astrônomos, que sabem quão fortuitas são as circunstâncias que provocam tal compensação, sendo a principal constituída por uma relação irracional dos períodos de revolução, encontraram a duras penas através de cálculos que tudo sempre transcorrerá bem e o mundo poderá manter-se e seguir tal como é. Embora NEWTON fosse de opinião contrária, queremos esperar que os astrônomos não tenham errado em seus cálculos, portanto, que o mecânico *perpetuum mobile* (motor perpétuo) que atua num tal sistema planetário não irá, como todos os outros, finalmente parar. [...] O mundo, por conseguinte, é tão ruim quanto lhe é possível ser, se é que em geral deveria ser”<sup>21</sup>. (Schopenhauer, 2015, p. 665).

Por causa disso, Schopenhauer é um marco absolutamente decisivo na história da auto-supressão da moral. Na filosofia de Schopenhauer, a significação ética do universo vem à luz de uma maneira crua e desprovida de ilusões: o mundo é o que não deveria ser, um erro. A Vontade só se redime ao voltar-se contra si mesmo, negar-se e abolir-se. Aqui culmina a Metafísica da Vontade de *O Mundo como Vontade e Representação*: tendo alcançado o conhecimento de si mesma, no espelho privilegiado do espírito humano, o destino se produz como afirmação ou negação: como o eterno retorno da tormentosa e inexorável ilusão, ou a redenção na ascese e na santidade.

“Se quisermos medir o grau de culpa com a qual nossa existência é lastreada, olhemos então o sofrimento que a ela encontra-se ligado. Toda grande dor, seja ela corporal ou espiritual, expressa aquilo que merecemos: pois ela não poderia nos atingir, se não a merecêssemos. Que também o Cristianismo enxerga a vida a essa mesma luz, é provado por uma passagem do comentário de Lutero a Gálatas, capítulo III, do qual disponho apenas em latim: ‘Com nossos corpos e relacionamentos, somos todos, porém, submetidos ao demônio, e somos estrangeiros nesse mundo, do qual este é príncipe e Deus. Por isso, tudo se encontra sob seu domínio: o pão que comemos, a bebida que bebemos, a vestimenta que usamos, sim, até mesmo o ar e tudo aquilo por meio do que

---

<sup>21</sup> Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II (*Suplementos*). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Edunesp, 2015, p. 665.

vivemos na carne.’ Gritou-se sobre o caráter melancólico e desprovido de consolo de minha filosofia: isso reside meramente em que, ao invés de fabular como equivalente dos pecados um inferno futuro, eu demonstrei que onde jaz a culpa, neste mundo, aí também já existe algo de infernal: quem, porém, quiser negar isso – este pode facilmente experimentá-lo alguma vez.<sup>22</sup>” (Schopenhauer, 1986a, p. 743).

Schopenhauer é o último alemão a ser tomado em consideração (-que é um evento *européu* 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 depreciação niilista da , já vida, justamente as contra-instâncias, as grandes auto-afirmações da ‘vontade de vida’, as formas exuberantes da vida”<sup>23</sup>. (Nietzsche, 2006, p. 75). O lídimo representante contemporâneo do ateísmo honesto e radical, Schopenhauer é também o autêntico representante de uma “vitória final, e duramente conquistada, da consciência europeia, como o ato mais rico de consequências de uma disciplina de dois milênios para a verdade, que por fim se proíbe a *mentira* de acreditar em Deus”<sup>24</sup> (Nietzsche, 1974, p. 226s.); para Nietzsche, é, portanto, somente na atmosfera que se forma com o pensamento de Schopenhauer que filósofos como ele ainda se permitem viver. E justamente por isso o perigo representado por Schopenhauer é o perigo supremo.

Em primeiro lugar porque Schopenhauer não permanece mais enredado na busca obsessiva por ‘faculdades’, não perscruta mais as entranhas do mundo em busca de edulcorações consoladoras. O mundo é expressão de uma voragem eternamente insatisfeita e insaciável, é sofrimento irremissível, a não ser que as mais poderosas fontes de vida sejam estancadas e desertificadas pela igualmente telúrica potência da ascese. O sentimento de compaixão é um mistério encravado no mais íntimo da omnidevoradora vontade de viver, o princípio de aniquilamento

<sup>22</sup> Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* II. Kapitel 46: *Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1986a, Band II, p.743.

<sup>23</sup> Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Incursões de um Extrmporâneo*, § 21. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 75

<sup>24</sup> Nietzsche, F. Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*, 357. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: *Obra Incompleta*. Col. Os Pensadores 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 226s.

capaz de miná-la na plenitude de sua revelação, como efeito de uma imediata apreensão do horror essencial, que transfigura *volens* em *volens*, estímulo e quietivo, afirmação em negação, que converte potência em vontade de impotência. O ascetismo de Schopenhauer é o mais funesto de todos os modos do niilismo, que afeta as forças vitais mais exuberantes da criação, as correntes pulsantes que formam a seiva da cultura humana.

Schopenhauer “interpretou sucessivamente a *arte*, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande paixão, 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 psicológica que já houve 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, grandes fatos culturais da humanidade, e *abonar* num sentido cristão, isto é, niilista (- como caminhos para a ‘redenção’, como formas preliminares de ‘redenção’, como estimulantes da necessidade de ‘redenção’...)”<sup>25</sup> (Nietzsche, 2006, p. 75).

Por causa disso a definitiva confrontação com Schopenhauer se faz coincidente com a culminância da tarefa filosófica de Nietzsche, com a oposição entre pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco, que revela o que há de *proprium et ipssissimum* no compromisso de Nietzsche com a filosofia. “Que o mundo tenha uma mera significação física, nenhuma significação moral, é a maior, a mais perniciosa, o erro fundamental, a própria perversidade da mente, e é bem, no fundo, isso que a fé personificou no Anticristo”.<sup>26</sup> (Schopenhauer, 1986b, p. 238s.). Este é o fulminante diagnóstico de Schopenhauer. É, portanto, a ele, como a seu grande mestre, que mais uma vez e nesta passagem decisiva, que Nietzsche responde, sem nenhuma sombra de hesitação: “Eu sou, em grego e não somente em grego, o Anticristo...”<sup>27</sup> (Nietzsche, 1995, p. 55).

---

<sup>25</sup> Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Incursões de um Extemporâneo*, § 21. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 75s.

<sup>26</sup> Schopenhauer, A. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena*. Kapitel 8, § 109. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1986, Band V, p. 238s.

<sup>27</sup> Nietzsche, F. *Ecce Homo. Como Alguém se Torna o que é. Por que escrevo tão bons livros*, § 2. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 55.

O sistema do pensamento único – como glorificação filosófica da compaixão – representa o ponto crítico no transcurso de uma *patologia*, ao longo da qual os ideais ascéticos revelam-se como máscaras do *nihilum, da vontade de Nada*. A partir de então, a escalada do nihilismo como momento epocal da história da Europa tornou-se um movimento irrefreável, no qual a filosofia de Nietzsche encontra-se inexoravelmente enredada. À vista deste enredamento, Paul van Tongeren observou que nele Nietzsche tematiza *o ideal enquanto tal*, não somente (como diz a maioria dos intérpretes) apenas de um tipo particular de ideal, o assim chamado ‘ideal ascético’; o que se encontra em questão é, portanto, o ascetismo de todos os ideais, o parentesco essencial entre ideal e ascese, e o modo como este dispositivo continua a operar através de tudo o que pensamos, queremos, fazemos e criamos - até mesmo da própria crítica por Nietzsche desses mesmos ideais.

“Por toda parte, de resto, onde o espírito está hoje em obra, com vigor, com potências e sem falsificação de moeda, ele se abstém agora de ideal em geral - a expressão popular para essa abstinência é ‘ateísmo’ -: *isso sem contar sua vontade de verdade*. Essa vontade, porém, esse *resíduo* de ideal, é, se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais rigorosa, mais espiritual formulação, esotérica de cabo a rabo, despida de todo contraforte e, com isso, não tanto seu resíduo quanto sua medula. O incondicional, leal ateísmo (- e é somente o *seu* ar que nós respiramos, nós os homens mais espirituais desta época!) *não* está em oposição àquele ideal na medida em que parece; é, em vez disso, somente uma de suas últimas fases de desenvolvimento, uma de suas formas de concluir e coerências internas – é a *catástrofe*), que impõe respeito e temor, de uma disciplina de dois milênios para a verdade, que em conclusão se proíbe a mentira da *crença em Deus*”.<sup>28</sup>. (Nietzsche, 1999, p. 369).

Paul van Tongeren dá a esse enredamento da crítica nietzschiana no ideal criticado o nome de auto-referencialidade. “Em sua crítica dos ideais, Nietzsche é dependente de ... novamente de um ideal, ainda que seja daquele que ele ainda está investigando<sup>29</sup>”. (Tongeren, 2017, p. 205). Mas isto não é o resultado de um déficit lógico na argumentação, trata-se antes do que Nietzsche considera como seu destinamento enquanto pensador, sua auto-compreensão essencial como

---

<sup>28</sup> Nietzsche, F. *Para a Genealogia da Moral*. III, 27. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *F. Nietzsche. Obras Incompletas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 369.

<sup>29</sup> Van Tongeren, P. *Nietzsche's Challenging Diagnosis*. In: Sineokaya Y. Poljakova, E. *Friedrich Nietzsche. Legacy and Prospects*. Moscow: LRC Publishing House, 2017, p. 205.

filósofo, na execução de uma tarefa que nele tornou-se afinal corpo e sangue. Se é a este resultado que nos conduz a radicalização da derradeira virtude – a proibidade intelectual –, então para que conhecimento, afinal? Ou, no limite extremo, para que filosofia? “Todos nos perguntarão isso. E nós, premidos desse modo, nós que já nos fizemos mil vezes a mesma pergunta, jamais encontraremos uma resposta melhor que...”<sup>30</sup> (Nietzsche, 2005, p. 124-125). A resposta falta, porque ela é a execução do legado espiritual de Schopenhauer, e, então, ela se confunde com a própria pessoa e a obra de Friedrich Nietzsche.

## REFERÊNCIAS

- GRAU, G-G. **Christlicher Glaube und Intellektuelle Redlichkeit**. Frankfurt/M:Verlag G. Schulte-Bulmke, 1958.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. E. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980a.
- NIETZSCHE, F. Apontamentos Inéditos In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980b, vol. 11.
- NIETZSCHE, F. Apontamentos Inéditos In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980c, vol. 12.
- NIETZSCHE, F. Apontamentos Inéditos. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: De Gruyter; DTV. 1980d, vol. 13.
- NIETZSCHE, F. Obras Incompletas. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: **Obra Incompleta. Coleção Os Pensadores**, 1ª, ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Para a Genealogia da Moral**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: F. Nietzsche. Obras Incompletas. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

---

<sup>30</sup> Nietzsche, F. *Além de Bem e Mal*, aforismo 230. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 124-125.



NIETZSCHE, F. **Além de Bem e Mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

NIETZSCHE, F. **A Filosofia na Era Trágica dos Gregos**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: LP&M, 2011.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tomo II (*Suplementos*). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Edunesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung II. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens. In: Sämtliche Werke**. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, Volume II, 1986a.

SCHOPENHAUER, A. Schopenhauer, A. Parerga und Paralipomena. In: **Sämtliche Werke**. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, Volume V, 1986b.

## Contribuição de autoria

### 1 – Oswaldo Giacoia Junior

Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin

<https://orcid.org/0000-0002-3064-8583> • [ogiacoa@hotmail.com](mailto:ogiacoa@hotmail.com)

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

## Como citar este artigo

GIACOA JUNIOR, O. Sempre o “meu grande mestre Schopenhauer”. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria - Florianópolis, v. 15, esp.1, e88960, p. 01-17, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378688960>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.