


## Schopenhauer: Sociedade e Cultura

# Nietzsche como hérético da Escola de Schopenhauer

## Nietzsche as a heretic of Schopenhauer School

Domenico Fazio<sup>1</sup> 

<sup>1</sup>Università degli Studi del Salento , Lecce, Itália

### RESUMO

De acordo com a classificação sistemática da Escola de Schopenhauer que agora se tornou canônica, os seguidores de Schopenhauer que não aceitam a metafísica da vontade e que desenvolvem independentemente outros aspectos do pensamento schopenhaueriano são considerados heréticos. Esse é precisamente o caso de Friedrich Nietzsche, que, embora considerasse Schopenhauer seu “mestre e disciplinador”, nunca foi um schopenhaueriano acrítico. Essa contribuição, portanto, tem como objetivo criticar a interpretação tradicional, que vê o primeiro Nietzsche como um schopenhaueriano ortodoxo e o segundo Nietzsche como um anti-schopenhaueriano, e mostrar como as três fases em que o pensamento de Nietzsche é articulado correspondem a três abordagens diferentes do pensamento schopenhaueriano.

**Palavras-chave:** Schopenhauer; Escola de Schopenhauer; Os heréticos; Nietzsche

### ABSTRACT

According to the systematic classification of the Schopenhauer School that has now become canonical, followers of Schopenhauer who do not accept the metaphysics of the will and who independently develop other aspects of Schopenhauerian thought are considered heretics. This is precisely the case of Friedrich Nietzsche, who, although he considered Schopenhauer his “teacher and disciplinarian”, was never an uncritical Schopenhauerian. This contribution therefore aims to criticize the traditional interpretation, which sees the first Nietzsche as an orthodox Schopenhauerian and the second Nietzsche as an anti-Schopenhauerian, and to show how the three phases in which Nietzsche’s thought is articulated correspond to three different approaches to Schopenhauerian thought.

**Keywords:** Schopenhauer; Schopenhauer School; The heretics; Nietzsche

## 1

As pesquisas conduzidas desde 2006 pelo Centro de Pesquisa Interdepartamental sobre Arthur Schopenhauer e sua Escola na Universidade de Salento - em colaboração com a Schopenhauer-Forschungsstelle da Universidade de Mainz, a Schopenhauer-Gesellschaft em Frankfurt a. M., com a Biblioteca da Wolfgang Goethe-Universität em Frankfurt a. M., e com outras instituições da *Schopenhauer-Forschung* internacional, incluindo a Seção Brasileira da Schopenhauer-Gesellschaft - mostraram que, ao contrário do que se acreditava há muito tempo, Schopenhauer, assim como Hegel, também tinha uma escola<sup>1</sup>. Gradualmente, seus contornos foram esclarecidos, estudos sobre suas várias personalidades foram aprofundados e uma classificação sistemática foi proposta<sup>2</sup>. Nos últimos anos, a Escola de Schopenhauer se tornou uma verdadeira categoria historiográfica, que foi canonizada em várias publicações internacionais importantes<sup>3</sup> e é usada para designar «não apenas os alunos diretos do Sábio de Frankfurt, mas também um grupo de pensadores e intelectuais que se inspiraram em Schopenhauer de várias maneiras, proclamando-se schopenhauerianos»<sup>4</sup>. Ao lado da Escola de Schopenhauer no sentido estrito, o que o próprio Schopenhauer considerava sua escola, que era composta por aqueles que tinham relações diretas de discipulado com ele, e a quem Schopenhauer chamava de evangelistas ou apóstolos, dependendo se escreviam ou não sobre ele, surgiu com clareza crescente a existência de uma Escola de Schopenhauer no sentido mais amplo, ou seja, um grupo de pensadores que foram inspirados por Schopenhauer de várias maneiras: alguns construindo uma nova metafísica com base nos fundamentos da

---

<sup>1</sup> Cf. D. M. Fazio, M. Koßler, L. Lütkehaus, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, a cura di F. Ciraci, D. M. Fazio e F. Pedrocchi, «Schopenhaueriana 1», Lecce 2007.

<sup>2</sup> Cf. *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, hrsg. von F. Ciraci, D. M. Fazio e M. Koßler, Würzburg 2009; *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, «Schopenhaueriana 2», Lecce 2009; A. Schopenhauer, *Carteggio con i discepoli*, a cura di D. M. Fazio, «Schopenhaueriana 12», Lecce 2018.

<sup>3</sup> Cf. D. M. Fazio, *Die Schopenhauer-Schule*, in *Schopenhauer-Handbuch*, hrsg. von D. Schubbe u. M. Koßler, Stuttgart-Weimar 2014, pp. 270-275; D. M. Fazio, *La controversia sul pessimismo*, in *Storia della Filosofia*, a cura di U. Eco e R. Fedriga, Bari-Roma 2014, vol. III, pp. 94-98; F. Beiser, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*, Oxford 2016; S. Gardner, *Post-Schopenhauerian Metaphysics*, in *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, Oxford 2020, p. 455.

<sup>4</sup> D. M. Fazio, *I contesti*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., p. 14.

doutrina de Schopenhauer, alguns desenvolvendo em direções originais este ou aquele aspecto particular de seu pensamento, alguns trabalhando no campo de pesquisa de Schopenhauer, fixando, disseminando e defendendo os princípios de sua filosofia. Essa é a Escola de Schopenhauer no sentido mais lato, na qual podem ser distinguidos os metafísicos, os heréticos e os pais fundadores da pesquisa schopenhaueriana. E, enquanto os metafísicos Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer teorizam três propostas diferentes para modificar a metafísica da vontade de Schopenhauer e sua visão pessimista, a saber, a realdialética, a filosofia do inconsciente e a filosofia da redenção, os heréticos não aderem à metafísica da vontade, não tentam completar o pensamento de Schopenhauer de maneira sistemática, mas desenvolvem principalmente motivos presentes na doutrina ética do Sábio de Frankfurt: «O que caracteriza esses desenvolvimentos não é a adesão à doutrina original do mestre, mas, ao contrário, a atitude crítica e a busca de autonomia e originalidade. Portanto, só se pode dizer que esses pensadores, que não são meros epígonos, pertencem à escola de Schopenhauer, desde que sejam considerados heréticos»<sup>5</sup>. E, como já propus em outro lugar<sup>6</sup> e como tentarei mostrar de forma mais analítica nesta contribuição, entre os heréticos da escola de Schopenhauer, o maior é, sem dúvida, seu «discípulo rebelde»<sup>7</sup>, Friedrich Nietzsche<sup>8</sup>.

## 2

Nietzsche se autoproclamou um schopenhaueriano e, em 1874, dedicou a terceira de suas *Considerações extemporâneas* a Schopenhauer com o eloquente título *Schopenhauer como educador*, no qual o chamou de «o mestre e disciplinador [...] de quem me vanglorio»<sup>9</sup>. De acordo com a interpretação tradicional, ele teria sido um

---

<sup>5</sup> Id., p. 132.

<sup>6</sup> Cf. D. M. Fazio, *La scuola di Schopenhauer. I contesti*, cit., a seção dedicada a Friedrich Nietzsche no capítulo intitulado *Os heréticos*, pp. 132-148.

<sup>7</sup> S. Giametta, *Nietzsche nach Schopenhauer*, in *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, cit., p. 301.

<sup>8</sup> Cf. A. K. Jensen, *A Heretical student in the Schopenhauerian School*, in «Nietzsche-Studien», 50 (2021), pp. 47-69.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador. Considerações extemporâneas III*, tradução, apresentação e notas Clademir Luís Araldi, São Paulo 2020, p. 8.

schopenhaueriano ortodoxo até meados da década de 1870 e um anti-schopenhaueriano depois disso. Interpretações mais recentes, no entanto, tendem a considerar a relação entre os dois pensadores de uma forma mais dinâmica e com mais nuances críticas<sup>10</sup>.

Nietzsche leu pela primeira vez *O mundo como vontade e como representação* durante seus estudos universitários em Leipzig, no outono de 1865. Ele mesmo, algum tempo depois, contou esse evento como uma descoberta totalmente fortuita, atribuindo-o à inspiração de um demônio e, como muitos dos seguidores de Schopenhauer, descreveu-o em termos de uma revolução espiritual<sup>11</sup>. No entanto, como os estudiosos já descobriram, esse é um relato fictício. Não é verdade, de fato, que ele não conhecia o nome de Schopenhauer nem a obra em novembro de 1865. Esse nome, como sabemos pelas memórias de Paul Deussen<sup>12</sup>, que foi colega de Nietzsche no colégio, circulava, ainda que raramente e clandestinamente, entre os alunos da «venerável Escola de Pforta»<sup>13</sup>. Além disso, como foi demonstrado<sup>14</sup>, Nietzsche, em Bonn, durante o semestre de verão de 1865, e, portanto, bem antes de o suposto demônio sugerir que ele lesse *O mundo como vontade e como representação*, ouviu algumas leituras de História da Filosofia do professor Karl Schaarschmidt dedicadas ao apêndice do *Mundo* intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, e escreveu anotações que foram transmitidas<sup>15</sup>. Nelas, Nietzsche resume o que, de acordo com Schopenhauer, são os maiores méritos de Kant: a distinção entre fenômeno e coisa-

---

<sup>10</sup> Cf. J. Constâncio, *On consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer*, in «Nietzsche-Studien», 40 (2011), pp. 1-42; B. Nymeyr, *Friedrich Nietzsche*, in *Schopenhauer-Handbuch*, hrsg. von D. Schubbe u. M. Koßler, Stuttgart 2018, pp. 293-304; A. K. Jensen, «Per me l'uomo era tutto». *Nietzsche e Schopenhauer sul sé*, in *Prospettive. Tredici saggi a duecento anni dal Mondo* come volontà e rappresentazione di *Arthur Schopenhauer*, a cura di D. M. Fazio e M. Vitale, «Schopenhaueriana 14», Lecce 2022, pp.161-187.

<sup>11</sup> Cf. F. Nietzsche, *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*, in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin-New York 1967 e sgg., (KGW) I VI 60 [1], pp. 613-614.

<sup>12</sup> Cf. P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Invernizzi, Napoli 2010, p. 76 e *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., p. 549.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo. Como se vem a ser o que se é*, tradução Artur Morão, Rio de Janeiro 2011, p. 68.

<sup>14</sup> Cf. W. Metterhausen, *Friedrich Nietzsches Bonner Studentenzeit 1864-1865*, Kassel 1942, pp. 94-96; K. Broese, *Nietzsches erste Begegnung mit Schopenhauer im Lichte eines bisher unveröffentlichten Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 85 (2004), pp. 13-29.

<sup>15</sup> Cf. F. Nietzsche, *Kritik der Kantischen Philosophie von A. Schopenhauer*, Weimar - Goethe und Schiller-Archiv (GSA) 71/41, ora in K. Broese, *Nietzsches erste Begegnung mit Schopenhauer*, cit., p. 29.

em-si<sup>16</sup>, a colocação da ação moral na esfera noumênica<sup>17</sup> e a libertação da filosofia da tutela da religião<sup>18</sup>.

Igualmente fictícia é a “confissão” de Nietzsche a Cosima Wagner em 1876, segundo a qual só então começou a surgir nele alguma divergência em relação a Schopenhauer<sup>19</sup>. Em outro texto, de fato, é o próprio Nietzsche que nos diz que essas divergências com Schopenhauer datam de pelo menos uns três anos atrás e admite que «não acreditava “em mais nada” [...] nem em Schopenhauer»<sup>20</sup> já na época da composição de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, que ocorreu no verão de 1873, ou seja, antes mesmo da publicação de *Schopenhauer como educador*.

Mas, para dizer a verdade, já em 1868, inspirado por a *Geschichte des Materialismus*, de Friedrich Albert Lange<sup>21</sup>, por o *Schopenhauer* de Rudolf Haym<sup>22</sup>, e por o *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Friedrich Überweg<sup>23</sup>, Nietzsche, em um longo fragmento intitulado *Sobre Schopenhauer*, apresentou graves críticas à metafísica da vontade de Schopenhauer. A identificação da vontade com a coisa-em-si kantiana, «a quintessência do sistema schopenhaueriano», de acordo com o jovem Nietzsche, pode ser refutada com sucesso a partir de quatro pontos de vista. Em primeiro lugar, é o próprio conceito de coisa-em-si, que consiste em uma «categoria oculta», ou seja, no uso indevido da categoria de causalidade; em segundo lugar, o que Schopenhauer coloca em vez do incógnito kantiano repousa apenas em uma «intuição poética»; em terceiro lugar, os predicados que Schopenhauer atribui à vontade são demasiadamente determinados para serem referidos a algo que, por definição, é incognoscível; finalmente, eles são derivados por antítese em relação ao

<sup>16</sup> Cf. A. Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, tradução, Apresentação, notas e índices Jair Barboza, São Paulo 2013, «Apêndice: Crítica da filosofia kantiana», p. 484: «O maior mérito de Kant é a distinção entre aparência e coisa em si».

<sup>17</sup> Cf. Id., p. 493: «Kant [...] apartou totalmente da aparência e de suas leis o grande, inegável significado ético das ações e mostrou este significado ético como concernente imediatamente à coisa em si, a essência mais íntima do mundo».

<sup>18</sup> Cf. Id., p. 489-490: «Como terceiro ponto podemos considerar a completa demolição da filosofia escolástica» e o «começar uma época completamente nova de investigação livre, independente de qualquer doutrina teológica positiva».

<sup>19</sup> Cf. F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin 1986, (KSB) Bd. V, p. 210, *An Cosima Wagner in Bayreuth, Sorrent, 19. Dezember 1876*.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano II*, tradução, notas e posfácio de Paulo César De Souza, São Paulo 2005, «Prólogo», pp. 7-8.

<sup>21</sup> Cf. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866.

<sup>22</sup> Cf. R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, Berlin 1864.

<sup>23</sup> Cf. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1863, pp. 240-249.

mundo como representação, embora entre a coisa em si e o fenômeno nem mesmo o conceito de antítese faz sentido. Nietzsche, entretanto, conclui que «os erros dos grandes homens devem ser respeitados, pois são mais frutíferos do que as verdades dos pequenos»<sup>24</sup>.

Mesmo que Nietzsche não diga em que consistiu a fecundidade da filosofia de Schopenhauer para ele, esse fragmento demonstra inequivocamente que sua abordagem a Schopenhauer nunca foi acrítica e corrobora a hipótese, apresentada em uma tese de doutorado ainda não publicada<sup>25</sup>, segundo a qual um momento inicial pode ser distinguido na primeira fase da atividade filosófica de Nietzsche, no qual Nietzsche lê Schopenhauer em uma chave antimetáfrica, e um segundo momento, após seu conhecimento de Wagner, no qual Nietzsche, a fim de valorizar a filosofia da música de Schopenhauer em uma função wagneriana, também recupera a metafísica da vontade que ele havia criticado tão sutilmente.

A metafísica da vontade e a metafísica da música de Schopenhauer são, de fato, os fundamentos teóricos sobre os quais, sob a influência da personalidade transbordante de Wagner, Nietzsche em *Origem da tragédia* baseia sua profecia de um iminente renascimento da tragédia na Alemanha na segunda metade do século XIX. Esse renascimento deveria ocorrer sob a égide da filosofia de Schopenhauer, com sua perspectiva pessimista, e da música de Richard Wagner, com seu significado metafísico<sup>26</sup>. Os próprios conceitos de apolíneo e dionisíaco, que formam a arquitrave da obra, são uma tradução dos conceitos de representação e vontade de Schopenhauer, como Nietzsche escreve explicitamente: «Este contraste imenso, que se abre entre a arte plástica como sendo apolínea e a música como sendo a arte dionisíaca, foi compreendido por um único grande pensador de tal forma, que ele, apesar de não-iniciado no simbolismo divino da Hélade, adjudicou à música caráter e origem diferentes de todas as outras artes, por ela ser, não como todas aquelas,

---

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Zu Schopenhauer*, in KGW I IV, pp. 418-429: 420.

<sup>25</sup> Cf. S. Apollonio, *La ricezione della filosofia di Schopenhauer nel giovane Nietzsche 1865-1869*, Dissertazione. Università del Salento-Johannes Gutenberg-Universität Mainz 2016.

<sup>26</sup> Cf. D. M. Fazio, *L'eco originaria. La metafísica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, «Schopenhaueriana 13», Lecce 2021.

imagem do fenômeno, mas porque representa uma imagem da própria vontade, figura o metafísico para todo o físico do mundo (Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação I*)»<sup>27</sup>. Mas - observou um grande estudioso de Nietzsche, como Mazzino Montinari - mesmo em *Origem da tragédia* a tendência geral do pensamento de Nietzsche é oposta à de Schopenhauer, porque, em vez de negá-los, Nietzsche quer justificar a vida e o mundo como eles são: «pois só como fenômeno artístico são justificados eternamente a existência e o mundo»<sup>28</sup>. O pessimismo de Schopenhauer, com seus possíveis resultados quietistas e niilistas, é, portanto, transformado na *Origem de tragédia* em afirmação trágica e dionisíaca da vida.

Em 1874, Nietzsche publicou *Schopenhauer como educador*, no qual ele chamou Schopenhauer de «o mestre e disciplinador [...] de quem me vanglorio»<sup>29</sup> e o definiu «um grande educador»<sup>30</sup>. Ele afirma que todo educador é um libertador<sup>31</sup>, coloca Schopenhauer entre os «solitários e livres no espírito»<sup>32</sup> e, coerentemente com a interpretação de Schopenhauer no sentido da afirmação trágica da existência oferecida em *Origem da tragédia*, descreve o papel de Schopenhauer, depois de Kant: «o guia que nos conduzirá da caverna do desânimo cético ou da renúncia crítica à altura da consideração trágica»<sup>33</sup>. E essa é a razão pela qual Nietzsche pode escrever que «Schopenhauer pode ser um modelo, apesar de todas aquelas cicatrizes e manchas»<sup>34</sup>, que são precisamente as imperfeições de sua metafísica. Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche, em vez disso, exalta «o exemplo do homem Schopenhauer»<sup>35</sup>. E é isso que ele reiteraria dois anos depois na carta-confissão a Cosima Wagner que citamos anteriormente, na qual, referindo-se a Schopenhauer, escreveu: «pra mim, o homem era tudo»<sup>36</sup>. Nietzsche, portanto, assume o homem de

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *A origem da tragédia*, tradução e notas de Erwin Theodor, São Paulo 2006, pp. 143-144.

<sup>28</sup> Id., p. 65. Cfr. M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano 1999, p. 85.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, cit., p. 8.

<sup>30</sup> Id., p. 49.

<sup>31</sup> Cf. Id., p. 8.

<sup>32</sup> Id., p. 25.

<sup>33</sup> Id., p. 27.

<sup>34</sup> Id., p. 31.

<sup>35</sup> Id., p. 21.

<sup>36</sup> KSB, Bd. V, p. 210, *An Cosima Wagner in Bayreuth, Sorrent, 19. Dezember 1876*.

Schopenhauer, que «toma sobre si o sofrimento voluntário da veracidade»<sup>37</sup>, como um modelo de vida filosófica. Alguns anos depois, em um fragmento de 1878, Nietzsche confessou: «O homem schopenhaueriano me levou ao ceticismo em relação a todas as coisas respeitadas, honradas e até então defendidas»<sup>38</sup>. E, precisamente em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma a necessidade de uma abordagem livre, individual e autônoma do pensamento de Schopenhauer: «E assim deve também ser sempre interpretada a filosofia de Schopenhauer: individualmente, do individuo só consigo mesmo, para ter discernimento da própria miséria e necessidade, para ganhar com a própria delimitação, para saber quais são os antídotos e os consolos»<sup>39</sup>. Um pensador autônomo e original só pode ter seguidores autônomos e originais<sup>40</sup>.

### 3

A segunda fase do pensamento de Nietzsche é caracterizada pela superação da metafísica do artista schopenhaueriano-wagneriano e pela aplicação do método histórico à filosofia. Nietzsche, a partir desse momento, nega que a arte e a música possam ter um significado metafísico e critica «a superstição relativa ao gênio»<sup>41</sup>. Além disso, um pensamento com uma abordagem anti-histórica como o de Schopenhauer, para uma «filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural»<sup>42</sup>, como é aquela que Nietzsche, sob a influência de outro schopenhaueriano heterodoxo como Paul Rée<sup>43</sup>, agora professa, não pode deixar de

---

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, cit., p. 47.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Nachlass 1875-1879*, Kritische Studienausgabe hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, München 1999, (KSA), Bd. 8, 27 [80], p. 500.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, cit., pp. 28-29.

<sup>40</sup> Cf. a opinião semelhante do arqui-evangelista de Schopenhauer, Julius Frauenstädt: «Um pensador autônomo, como Schopenhauer era, não podia fazer de seus alunos repetidores de papagaios, mas tinha que despertar neles o pensamento autônomo e agir de forma libertadora em seu espírito». (J. Frauenstädt, *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Berlin 1876, p. 213).

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, af. 164 «Perigo e benefício do culto ao gênio», p. 134.

<sup>42</sup> Id., af. 1 «Química dos conceitos e sentimentos», p. 16.

<sup>43</sup> Cf. D. M. Fazio, *A ética na escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée*, in «Ethic@. Revista internacional de Filosofia da Moral», 11 (2012), pp. 87-98.



parecer uma «interpretação moral-religiosa [...] dos homens e do mundo»<sup>44</sup>. E o próprio Schopenhauer não pode deixar de ser definido por Nietzsche como «um filósofo metafísico»<sup>45</sup> e de ser associado aos outros metafísicos pela «falta de sentido histórico»<sup>46</sup>. Em *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche, portanto, volta a criticar a filosofia de Schopenhauer com acentos não muito diferentes daqueles do fragmento *Sobre Schopenhauer*, quando escreve: «A “vontade” de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência em suas mãos, graças ao furor filosófico da generalização: pois dessa vontade faz-se uma metáfora poética, quando se afirma que todas as coisas da natureza teriam vontade; por fim, com o objetivo de aplicá-la em toda espécie de disparate místico, foi mal utilizada para uma reificação falsa»<sup>47</sup>.

Mas, de acordo com Nietzsche, é possível, até mesmo necessário, libertar Schopenhauer de sua metafísica, a fim de apreciar o que, em um aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*, cujo *incipit* merece ser lido integralmente, ele chama de «verdadeiro gênio de moralista»: «Schopenhauer, cujo grande conhecimento das coisas humanas, demasiado humanas, cujo primordial senso dos fatos foi um tanto prejudicado pela colorida pele de leopardo de sua metafísica (que é preciso antes remover, para descobrir embaixo um verdadeiro gênio de moralista)»<sup>48</sup>. Libertado das manchas de leopardo de sua metafísica e interpretado como um gênio moralista e mestre da observação psicológica, Schopenhauer pode ser definido por Nietzsche como «um Voltairiano na essência»<sup>49</sup>, ou melhor, «um Voltairiano com sua cabeça e suas entranhas»<sup>50</sup> e, portanto, considerado um mestre do desencanto pelo que é humano, demasiado humano. E trata-se da retomada da interpretação de Schopenhauer em chave antimetafísica, que Nietzsche havia estabelecido desde a primeira abordagem de *O mundo como vontade e como representação*, interpretação

---

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, af. 110, «A verdade na religião».

<sup>45</sup> Id., af. 236, «As zonas da cultura».

<sup>46</sup> Id., af. 2, «Defeito hereditário dos filósofos».

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano II*, tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza, São Paulo 2017, *Opiniões e sentenças diversas*, af. 5, «Um pecado original dos filósofos», pp. 22-23.

<sup>48</sup> Id., af. 33, «Querer ser justo e querer ser juiz».

<sup>49</sup> KSA, Bd. 8 27 [43], p. 495.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1884-1885*, tradução Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro 2015, 34 [117], p. 472.

que valoriza não o teórico da metafísica da vontade, mas o Schopenhauer como exemplo de liberdade do espírito.

E é isso que Nietzsche também faz em *Gaia Ciência*, em um texto que é fundamental para entender como a posição de Nietzsche é herética não apenas em relação a Schopenhauer, mas também quando comparada às posições dos outros continuadores de Schopenhauer. É o aforismo intitulado *Os seguidores de Schopenhauer*. Nietzsche se pergunta a quais doutrinas schopenhauerianas os seguidores de Schopenhauer na Alemanha aderem e, assim, tem a oportunidade de listar o que considera os pontos de força da filosofia de Schopenhauer, a saber: em primeiro lugar, «seu duro senso dos fatos, sua honesta vontade de clareza e razão», em segundo lugar, «o vigor de sua consciência intelectual», em terceiro lugar, «sua limpeza em questões de igreja e do Deus cristão». Lido nessa chave, «ele foi limpo como nenhum filósofo alemão até ali, de modo que viveu e morreu “como um voltairiano”». E a lista das doutrinas de Schopenhauer que Nietzsche afirma compartilhar continua com «suas imortais teorias da intelectualidade da intuição, da aprioridade da lei causal, da natureza instrumental do intelecto e da não liberdade da vontade». Nietzsche, dessa forma, delinea os traços de sua interpretação antimetafísica, “iluminista” e herética do pensamento de Schopenhauer e os destaca em contraste ao listar as doutrinas que, por outro lado, são geralmente aceitas pelos seguidores alemães de Schopenhauer. De fato, eles aceitam «todos os embaraços e subterfúgios místicos de Schopenhauer», ou seja, a «indemonstrável teoria de uma vontade única», a «negação do indivíduo», a «exaltação do gênio», o «absurdo da compaixão e da ruptura, que ela tornou possível, do *principium individuationis* [...] como fonte de toda moralidade». Entre os seguidores de Schopenhauer, Nietzsche cita apenas Richard Wagner, «o mais famoso dos schopenhauerianos vivos», mas a referência implícita é também a Bahnsen, Hartmann e Mainländer, ou seja, o grupo dos chamados metafísicos da Escola de Schopenhauer<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *A gaia ciência*, tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza, São Paulo 2017, af. 99, «Os seguidores de Schopenhauer», pp. 180-185.

E ele os menciona explicitamente no aforismo 357 do quinto livro da *Gaia Ciência*, intitulado *Nós, os impávidos*, acrescentado em 1887 à segunda edição da obra, onde a morte de Deus é anunciada. Eduard von Hartmann, «o macaco magro»<sup>52</sup>, como Nietzsche o define em outro lugar, que «tenha zombado do pessimismo alemão», «o velho pião rangento Banhsen, que a vida inteira rodou voluptuosamente em volta de sua miséria real-dialética e “máquina pessoal”» e Philipp Mainländer «o sacarino apóstolo da virgindade». De acordo com Nietzsche eles são todos «diletantes e velhas solteironas». Diferentemente deles, Schopenhauer, com seu pessimismo, com «seu olhar de horror a um mundo desvinizado, que se torna estúpido, cego, louco e questionável, seu *honesto horror*», primeiro apresentou o problema «do valor da existência», e agora «aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*». Trata-se do problema do niilismo, central na última fase de reflexão de Nietzsche, que continua neste texto: «A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi - que isto me seja perdoado - um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença *se renunciara* juntamente com a fé em Deus. Mas ele *colocou* a questão»<sup>53</sup>.

#### 4

No verão-outono de 1884, Nietzsche se dedicou ao estudo da memória schopenhaueriana *Sobre o fundamento da moral*, da qual fez algumas anotações e sobre a qual escreveu alguns comentários, relacionando a ética schopenhaueriana da compaixão à moral kantiana do imperativo categórico. Schopenhauer, de acordo com Nietzsche, refutou corretamente os fundamentos da ética kantiana, mas depois teorizou um princípio ético como o *neminem laede*, que Nietzsche chama de «tolo e escravo-sentimental»<sup>54</sup>. Essas críticas retornam no aforismo de *Além do bem e do mal*

---

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Fragments póstumos 1887-1889*, tradução Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro 2012, 11 [101], p. 39.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *A gaia ciência*, cit., af. 357, «Acerca do velho problema: “O que é alemão», pp. 362-369.

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Fragments póstumos 1884-1885*, cit., 26 [85], p. 179.

que abre o capítulo cinco, intitulado *Pela história natural da moral*. Nesse texto, Nietzsche observa, de fato, que a moral schopenhaueriana do *neminem laede* permanece de forma não problemática dentro da estrutura axiológica dada e pergunta: «um pessimista, um renegador de Deus e do mundo, que se detém diante da moral e toca flauta à moral do *neminem laede* é, tal pessoa, um pessimista?»<sup>55</sup>.

Depois de criticar a ética da compaixão em *Além do bem e do mal*, na *Genealogia da moral*, Nietzsche tem como alvo a segunda dimensão da ética de Schopenhauer, aquela que culmina no ascetismo e na negação da vontade de viver, e apresenta Schopenhauer como um dos maiores teóricos da moral ascética dominante na Europa. «O que significa um verdadeiro *filósofo* render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer, um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto?»<sup>56</sup>. Nietzsche responde a essa pergunta no prefácio da obra, no qual, por um lado, ele exalta «meu grande mestre Schopenhauer», por outro lado, ele afirma ver nos ideais ascéticos «o grande perigo para a humanidade» e «o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia, como o seu caminho sinuoso em direção [...] a um *niilismo*»<sup>57</sup>.

Contra a moral da compaixão e a tendência ascética da ética de Schopenhauer, em um fragmento do outono de 1887, Nietzsche enfatiza novamente: «meu instinto apontava para a direção oposta à de Schopenhauer: para uma justificação da vida, mesmo em seu caráter mais terrível, mais ambíguo e mendaz»<sup>58</sup>. E essa é a razão pela qual, em um fragmento da primavera de 1888, ele distingue seu próprio pessimismo, que ele chama de «um pessimismo clássico», de seu oposto, a saber «o pessimismo romântico: aquele no qual a fraqueza, o cansaço [...] é formulado conceitual e valorativamente: o pessimismo de Schopenhauer, por exemplo»<sup>59</sup>. É nesse sentido que Nietzsche considera «os pessimistas modernos como decadentes» e, entre eles,

---

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Além do bem e do mal*, tradução Márcio Pugliesi, Curitiba 2001, af. 186, p. 100.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Genealogia da moral*, tradução, notas e posfácio de Paulo César De Souza, São Paulo 1998, III, 5, p. 92.

<sup>57</sup> Id., *Prólogo*, 5, pp. 11-12.

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1885-1887*, tradução Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro 2013, 9 [42], p. 293.

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1887-1889*, cit., 14 [25], p. 208.

coloca Schopenhauer em primeiro lugar<sup>60</sup>. De fato, Nietzsche interpreta o pessimismo de Schopenhauer, com sua doutrina da negação da vontade de viver, como uma forma de pessimismo que nega o valor da vida, ou seja, como um sintoma do niilismo europeu de fraqueza, cansaço e decadência que ele, com seu niilismo de força e a afirmação trágica da existência, quer enfrentar: «Aprecio o homem de acordo com o *quantum de poder e a plenitude de sua vontade: não* segundo o seu enfraquecimento e extinção; considero uma filosofia que *ensina* a negação da vida, como uma doutrina do arruinamento e da calúnia»<sup>61</sup>.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, no parágrafo das *Incursões de um extemporâneo* intitulado, precisamente, *Schopenhauer*, Nietzsche interpreta algumas das pedras angulares do sistema schopenhaueriano à luz dessas convicções: «Schopenhauer, o último alemão a ser tomado em consideração [...] é um caso de primeira ordem para um psicólogo: a saber, como tentativa maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciacão niilista da vida, justamente as contra-instâncias, as grandes auto-afirmações da “vontade de vida”, as formas exuberantes da vida. Ele interpretou sucessivamente a *arte*, o heroísmo, gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia como manifestações conseqüentes da negação ou da necessidade da negação da “vontade” - a maior falsificação de moedas psicológica que já se 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, os grandes fatos culturais da humanidade, e *abonar* num sentido cristão, isto é, niilista (- como caminhos para a “redenção”, como formas preliminares da “redenção”, como estimulantes da necessidade da “redenção” -)»<sup>62</sup>. Mesmo no caso desse texto da última fase da operosidade filosófica de Nietzsche, como tem acontecido desde a *Origem da tragédia*, o ponto de contraste entre sua posição e a posição

---

<sup>60</sup> Id., 14 [222], p. 356.

<sup>61</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1885-1887*, cit., 10 [118], p. 432.

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, tradução, notas e posfácio Paulo César De Souza, São Paulo 2012, 7, 21, p. 90-91.

schopenhaueriana consiste na tendência geral: a de Schopenhauer nega o valor da vida, a de Nietzsche afirma esse valor.

Finalmente, em um fragmento da primavera de 1888, Nietzsche coloca o problema das semelhanças e diferenças entre sua concepção da vontade de poder e a vontade de viver de Schopenhauer. Nietzsche escreve: «A “vontade de poder” é um tipo de “vontade” ou ela é idêntica ao conceito de “vontade”? Ela significa o mesmo que cobiçar? Ou comandar? Ela é a “vontade” em relação à qual Schopenhauer acha que ela seria o “em si das coisas”? Minha sentença é: que a *vontade* é uma generalização injustificada da psicologia até aqui; que *não ha de maneira alguma* essa vontade, que, ao invés de se conceber a configuração de *determinada* vontade em muitas formas, se *eliminou* o caráter da vontade, na medida em que se *subtraiu* o conteúdo, o “para onde?”. Esse é, no grau mais elevado possível, o caso em *Schopenhauer*: aquilo que ele denomina “vontade” é apenas uma palavra vazia. Trata-se ainda menos de uma “vontade de viver”: pois a vida é meramente um *caso particular* da vontade de poder»<sup>63</sup>. Ao argumentar que a vontade de viver é apenas um caso especial da vontade de poder, Nietzsche pretende enfatizar acima de tudo as diferenças de seu filosofema em relação à concepção schopenhaueriana. A vontade de viver de Schopenhauer, como vontade única, é um princípio monista. A vontade de poder, por outro lado, de acordo com Nietzsche, é um princípio pluralista<sup>64</sup>. A vontade de viver em Schopenhauer, como coisa em si, é a essência metafísica oculta de toda a realidade. Para Nietzsche, por outro lado, a busca pela essência metafísica da realidade não faz sentido. Todavia, quando Nietzsche, em um fragmento muito famoso, escreve «Esse mundo é a vontade de poder - e nada além disto!»<sup>65</sup>, é difícil escapar da impressão de que ele, pelo menos nessa passagem, tende, talvez inadvertidamente, a atribuir uma dimensão metafísica à vontade de poder. E, sendo assim, poderíamos estar autorizados a argumentar que «a concepção de

---

<sup>63</sup> F. Nietzsche, *Fragments póstumos 1888-1889*, cit., 14 [121], p. 272.

<sup>64</sup> Cf. F. Decher, *Der eine Wille und die vielen Willen. Schopenhauer-Mainländer-Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien» 12 (1996), pp. 221-238.

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *Fragments póstumos 1884-1885*, cit., 38 [12], pp. 624-625.

Nietzsche da vontade de poder tem raízes essenciais na caracterização de Schopenhauer da vontade de viver»<sup>66</sup>. E quem sabe se não foi justamente o fato de Nietzsche ter percebido que havia chegado inadvertidamente a uma metafísica schopenhaueriana, embora de sinal oposto, pois tendia à afirmação da vida, que o levou a abandonar o projeto de uma obra intitulada *A vontade de poder* e, com isso, a abandonar também o filosofema.

## 5

No início desta contribuição, definimos como heréticos os expoentes da Escola de Schopenhauer em sentido lato que não aderem à metafísica da vontade. E tentamos mostrar como Nietzsche a partir do fragmento juvenil *Sobre Schopenhauer* e ao longo de sua laboriosidade filosófica, nunca aderiu à metafísica da vontade, à exceção do chamado «idílio de Tribschen»<sup>67</sup>, ou seja, o período da metafísica do artista schopenhaueriano-wagneriano que culmina em *A origem da tragédia*. E esse é o primeiro elemento que caracteriza sua heresia em relação à doutrina schopenhaueriana. O segundo elemento permeia todo o seu pensamento, inclusive *A origem da tragédia*, e consiste na tendência antipessimista geral, porque se direciona no sentido da afirmação do valor da existência. Mas, embora sejam várias as soluções que Nietzsche vislumbrou nas diferentes fases de seu pensamento, a justificação estética da vida em *Origem da tragédia*, a liberdade do espírito em seu período iluminista, o diagnóstico da morte de Deus e do niilismo e a busca de sua possível superação na última fase de sua laboriosidade filosófica, o problema, como ele expressamente afirmou em *Gaia ciência*, é e permanece sempre o mesmo, ou seja «a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*»<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> F. Decher, *Wille zum Leben - Wille zur Macht: eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 1984, p. 68.

<sup>67</sup> Cf. M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., p. 81. Montinari chama o idílio de Tribschen de o período de máxima proximidade intelectual e pessoal entre Nietzsche e Wagner, ou seja, o período entre 17 de maio de 1869, quando Nietzsche visitou Tribschen pela primeira vez, até o outro dia de maio (22 de maio, aniversário de Wagner) em 1872, quando ele assistiu ao estabelecimento da primeira pedra do teatro de Bayreuth e, em seguida, à apresentação da Nona sinfonia de Beethoven, dirigida por Wagner.

<sup>68</sup> F. Nietzsche, *A gaia ciência*, cit., af. 357, p. 367.

Seria muito redutivo considerar Nietzsche um mero discípulo de Schopenhauer: sua originalidade é grande demais. Mas, justamente por causa dessa originalidade, ele pode ser considerado um herético da Escola de Schopenhauer. A primeira historiadora da Escola de Schopenhauer, a aluna de Hartmann Olga Plümacher, escreveu: «Interpretamos o conceito de Escola no sentido mais amplo e incluímos entre os schopenhauerianos não apenas aqueles que encontraram paz e alívio para seu espírito com o mestre, mas também, e acima de tudo, aqueles que se distanciaram dele: e os schopenhauerianos nos parecem tanto mais interessantes quanto mais difundida é a dúvida sobre se eles devem de fato ser considerados como tais»<sup>69</sup>. E é exatamente esse o caso de Friedrich Nietzsche.

## REFERÊNCIAS

- DECHER, F. **Der eine Wille und die vielen Willen**: Schopenhauer-Mainländer-Nietzsche. Nietzsche-Studien, v. 12, p. 221-238, 1996.
- DECHER, F. **Wille zum Leben - Wille zur Macht**: eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche. Würzburg, 1984. p. 68.
- FAZIO, D. M. **Die Schopenhauer-Schule**. In: SCHUBBE, D.; KOßLER, M. (Org.). Schopenhauer-Handbuch. Stuttgart-Weimar, 2014. p. 270-275.
- FAZIO, D. M. **A ética na escola de Schopenhauer**: o caso de Paul Rée. Ethic@: Revista Internacional de Filosofia da Moral, v. 11, p. 87-98, 2012.
- FAZIO, D. M. **Arthur Schopenhauer e la sua scuola**. A cura de F. Ciraci, D. M. Fazio e F. Pedrocchi. Schopenhaueriana 1. Lecce, 2007.
- FAZIO, D. M. **La controversia sul pessimismo**. In: ECO, U.; FEDRIGA, R. (Org.). Storia della Filosofia. Bari-Roma: Laterza, 2014. v. 3, p. 94-98.
- FAZIO, D. M. **L'eco originaria: la metafisica della musica in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche**. Schopenhaueriana 13. Lecce, 2021.
- JENSEN, A. K. **A Heretical student in the Schopenhauerian School**. Nietzsche-Studien, v. 50, p. 47-69, 2021.

---

<sup>69</sup> O. Plümacher, *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, Wien 1881, p. 2.



JENSEN, A. K. **Per me l'uomo era tutto: Nietzsche e Schopenhauer sul sé**. In: FAZIO, D. M.; VITALE, M. (Org.). *Prospettive: tredici saggi a duecento anni dal Mondo come volontà e rappresentação di Arthur Schopenhauer*. Schopenhaueriana 14. Lecce, 2022. p. 161-187.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, 2017. Af. 99, 357, p. 180-185, 362-369.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba, 2001. Af. 186, p. 100.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, 2012. 7, 21, p. 90-91.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos (1884-1885)**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, 2015. 26 [85], 38 [12], p. 179, 624-625.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos (1885-1887)**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, 2013. 9 [42], 10 [118], p. 293, 432.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos (1887-1889)**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, 2012. 11 [101], 14 [25], 14 [121], 14 [222], p. 39, 208, 272, 356.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, 1998. III, 5, p. 92.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano I**. Af. 110, 164, p. 134, 7-8.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano II**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, 2005-2017. Opiniões e sentenças diversas, af. 5, p. 22-23.

NIETZSCHE, F. **Nachlass (1875-1879)**. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, 1999. Bd. 8, 27 [43], 27 [80], p. 495, 500.

NIETZSCHE, F. **Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre**. In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin-New York, 1967 e seg. (KGW) I VI 60 [1], p. 613-614.

SCHOPENHAUER, A. **Carteggio con i discepoli**. A cura di D. M. Fazio. Schopenhaueriana 12. Lecce, 2018.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo, 2013. p. 484, 489-490, 493.

## Contribuição de autoria

### 1 – Domenico Fazio

Doutor em Filosofia pela Università degli Studi del Salento

<https://orcid.org/0000-0002-1235-9999> • [domenicomfazio@gmail.com](mailto:domenicomfazio@gmail.com)

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

## Como citar este artigo

FAZIO, D. Nietzsche como hereético da Escola de Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria - Florianópolis, v. 15, esp. 1, e89375, p. 01-18, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378689375>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.