

**Eli Vagner Francisco Rodrigues**

**A Caracterização Niilista da Filosofia de  
Schopenhauer a partir da Crítica de Nietzsche**

**OUT/2008**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**R618c**      **Rodrigues, Eli Vagner Francisco**  
**A caracterização niilista da filosofia de Schopenhauer a partir da crítica de Nietzsche / Eli Vagner Francisco Rodrigues.**  
 - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

**Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Niilismo. 4. Irracionalismo (Filosofia). 5. Ascetismo. 6. Moral. 7. Metafísica. 8. Pessimismo. 9. Redenção. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cn/ifch)

**Título em inglês: The nihilistic characterization of Schopenhauer's philosophy by the Nietzsche's critic**

**Palavras chaves em inglês (keywords) :**

- Niilismo**
- Irrationalism (Philosophy)**
- Ascetism**
- Moral**
- Metaphysics**
- Pessimism**
- Redemption**

**Área de Concentração: Filosofia**

**Titulação: Doutor em Filosofia**

**Banca examinadora:**                      **Oswaldo Giacoia Junior, Marcio Benchimol Barros, Enéias Jr. Forlin, Tristan Guillermo Torriani, Sandra Riscal**

**Data da defesa: 31-10-2008**

**Programa de Pós-Graduação: Filosofia**

Eli Vagner Francisco Rodrigues

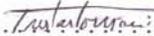
**A caracterização niilista da filosofia de Schopenhauer a  
partir da crítica de Nietzsche.**

Tese de doutorado apresentada ao  
Departamento de Filosofia do  
Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de  
Campinas, sob a orientação do Prof.  
Dr. Oswaldo Giacoia Júnior.

Este exemplar corresponde à  
redação final da Tese defendida  
e aprovada pela Comissão  
Julgadora em 31/10/2008.

BANCA

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior (orientador)..... 

Prof. Dr. Tristan Guillermo Torriani..... 

Prof. Dr. Marcio Benchimol Barros..... 

Prof. Dr. Sandra Riscal..... 

Prof. Dr. Enéias J. Forlín..... 

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

Prof. Dr. Luis Benedito Orlandi

Prof. Dr. Marcos Alberto de Oliveira

Universidade de Campinas  
2008

**Resumo**

O tema desse trabalho baseia-se na hipótese de que a filosofia de Schopenhauer pode ser caracterizada como um pensamento niilista. Procura-se explicitar como a crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer encontra sua inserção e ganha densidade teórica no contexto de suas análises do niilismo da fraqueza, traço destacado por Nietzsche como característica da decadência cultural européia. Examina-se também o problema do nada na filosofia de Schopenhauer, com o propósito de situá-lo em relação à temática do niilismo, bem como para tentar evidenciar o sentido em que a ética do filósofo de Frankfurt configura uma soteriologia. As bases para tal interpretação repousam nas seguintes características dessa filosofia: o apontamento de uma ausência de finalidade (negação do finalismo, "ateleologia") para a vontade e, conseqüentemente, a ausência de um *telos* inteligível para o mundo, a postura pessimista baseada na metafísica da vontade, e na soteriologia defendida pelo filósofo na sua doutrina da negação da vontade, que aponta para o estatuto do nada, alvo da vontade na ética da compaixão. Essa caracterização, a nosso ver, está relacionada com a recepção, interpretação e crítica nietzscheana da filosofia de Schopenhauer, sobretudo na caracterização que Nietzsche faz do niilismo da fraqueza.

**Palavras-chave**

Irracionalismo, metafísica da vontade, niilismo, moral da compaixão, pessimismo, ascetismo, finalismo, nada, soteriologia, niilismo da fraqueza.

**Abstract**

The theme of this work is based upon the hypothesis that the Schopenhauer's philosophy could be characterized as a nihilist thought. We try to explain away how the criticisms made by Nietzsche to the morals of compassion of Schopenhauer finds place, and obtain some theoretical density, in the context of his analysis of the nihilism of weakness, which Nietzsche points as the main characteristic of the European cultural decadency. The problem of the nothingness is as well under examination, with the purpose of put it in relation to the broad thematic of nihilism, and to show the sense in which the ethics of the philosopher from Frankfurt frames a soteriology. The basis for this interpretation lay on the following characteristics: to point out to an absence of finality (a finalism negation, a-teleology) to the will and, consequently, to the absence of an intelligible *telos* to the world, the pessimist attitude based on the metaphysic of the will, and on the soteriology, defended by the philosopher himself in his doctrine of a negation of the will, which, by its turn, points out to the nothingness status, the will's target in the morals of compassion. This characterization, as we see it, is related to the reception, to the interpretation and to the nietzschean criticism of Schopenhauer's philosophy, chiefly on the characterization that Nietzsche made of the nihilism of the weakness.

**Key-words**

Irrationalism, metaphysic of the will, nihilism, morals of compassion, pessimism, ascetism, finalism, nothingness, soteriology, nihilism of weakness.

## **Agradecimentos**

Agradeço a meu orientador, Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior, pela orientação em minha monografia de final de curso (graduação em filosofia), em minha dissertação de mestrado e nesta tese de doutoramento. Minha admiração e agradecimento pela diligência, compromisso e gentileza acadêmica que demonstra entre seus alunos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.

Agradeço, também, ao corpo docente do curso de Filosofia da Unicamp que desde 1992 contribui para minha formação em filosofia, em especial aos professores: Fausto Castilho, Marcus Müller, Marcos Severino Nobre, Luis Benedito Orlandi, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Fátima Regina Rodrigues Évora, Zeljko Loparic, Roberto Romano da Silva, Luiz Roberto Monzani, Francisco Benjamin de Souza Netto, Sílvio Chibeni. Agradeço também à professora Maria Lucia Melo e Oliveira Cacciola, e aos professores Carlos Alberto Moura e Walter Refheld pelos cursos ministrados na USP e na Unicamp.

Aos colegas de graduação pelo companheirismo e pelos anos de iniciação. Entre eles alguns são amigos especiais: Marcos Alberto de Oliveira, José Carlos Baracat Junior, Humberto Zanardo Petrelli, André Luis Motta Itaparica, Cíntia Vieira da Silva, Nilton Mendes, Roberto Z. Accorsi, Luis Fernando Weffort, Vicente Azevedo de Arruda Sampaio, Cassiano Terra Rodrigues, Reinaldo Sampaio Pereira, Maércio Antônio de Oliveira, João José, Alexandre Oliveira Pereira, Erick Calheiros.

Agradeço especialmente à Érika Cristina Ribeiro, pelas correções e sugestões.

Agradeço especialmente ao Humberto Zanardo Petrelli pela revisão e pelas observações relativas à filosofia grega.

Agradeço aos meus pais Alcebiádes Francisco Rodrigues e Vanda Mendes Rodrigues pelo exemplo de dignidade.

À FAPESP pelo financiamento desta pesquisa.

**Observações sobre as citações das obras de Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche.**

As citações das obras de Schopenhauer foram organizadas da seguinte forma: As citações do original alemão correspondem à edição: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, 7 Bände. Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972. Edição de Arthur Hübscher. Foi usada também a edição eletrônica *Schopenhauer im Kontext folgt im Text* der von Paul Deussen herausgegebenen Ausgabe *Schopenhauers Sämtliche Werke*, Piper Verlag, München 1911-1926, Bd. I-VI.

As citações do texto original nas notas de rodapé estão identificadas pelo parágrafo da obra e pela página da edição: *Sämtliche Werke*. Textkritisch beard. und hrsg. von Wolfgang Frhr. Von Löhmeysen, Frankfurt am Main: Surhkamp, 1986.

O texto em português corresponde às traduções de Jair Barbosa de *O mundo como vontade e como representação*, São Paulo, Editora da UNESP, 2005, e de M. F. Sá Correia *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de M. F. Sá Correia, Porto, Ed. Rés, s.d., e de Maria Lucia M. O. Cacciola, *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia M. O. Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1ª edição, 1995.

Para as citações das obras de Friedrich Nietzsche foi usada como referência a edição eletrônica das obras completas

de Nietzsche: NIETZSCHE F. Werke Historisch-kritische Ausgabe, que reproduz a edição crítica organizada por Colli/Montinari Kritische Studienausgabe, KSA.

As traduções para o português estão indicadas nas notas de rodapé. Correspondem às traduções de Paulo César Souza: NIETZSCHE, F. *O caso Wagner*, trad. Paulo César Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, trad. Paulo César Souza, São Paulo, 2001, e de Rubens Rodrigues Torres Filho: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, in *Coleção Os Pensadores*, Abril Cultural, 1980.

Adotamos também algumas traduções de Oswaldo Giacoia Júnior de fragmentos póstumos da obra de Nietzsche. As traduções são encontradas na obra *Labirintos da Alma*.

“Em algum rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *pháthos* e sente em si o centro voante deste mundo. Não há nada tão desprezível e mesquinho na natureza que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não transbordasse logo como um odre; e como todo transportador de carga quer ter seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar”. Friedrich Nietzsche, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*, 1873. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, in Col. Os Pensadores, Abril Cultural, 1974, p. 53 (grifos nossos)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.\* Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sine WL' KGW= 'III-2.370' , KSA='1.876'.*

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	14
 <b>Capítulo I</b>	
1- <b>A filosofia de Schopenhauer e o problema do niilismo.</b>	21
1.1) Emprego e origens do termo niilismo .....	21
1.2) Aspectos niilistas da filosofia de Schopenhauer .....	38
1.3) Niilismo como tema filosófico: Nietzsche, Heidegger, Volpi .....	88
 <b>Capítulo II</b>	
2- <b>Metafísica da vontade e niilismo.</b>	110
2.1) O problema do nada na filosofia de Schopenhauer .....	110
2.2) Teleologia e niilismo .....	118
2.3) Niilismo ou doutrina de salvação (soteriologia) .....	126
 <b>Capítulo III</b>	
3- <b>A caracterização nietzscheana do niilismo schopenhaueriano.</b>	139
3.1) Aspectos da caracterização nietzscheana da ética de Schopenhauer .....	139
3.2) Schopenhauer e Nietzsche, influência, distanciamento e crítica .....	149
3.3) O niilismo da fraqueza .....	183
 <b>Capítulo IV</b>	
4- <b>Nietzsche e a lógica do niilismo. Schopenhauer: niilismo soteriológico.....</b>	189
4.1) Nietzsche e a lógica do niilismo.....	189
4.2) Schopenhauer: soteriologia niilista .....	189
4.3) A negação do suicídio como solução para o problema ético- existencial.....	206
5- <b>Conclusão</b> .....	213
<b>Bibliografia</b> .....	221

## Introdução

"Quando caminhamos em direção a um objetivo, parece inconcebível que a ausência de objetivo em si possa ser nosso princípio de crença" (Anti-Darwin).

"Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?"\*.

No segundo volume da obra dedicada à filosofia de Friedrich Nietzsche, no capítulo denominado "O Niilismo Europeu" (*Der europäische Nihilismus*), Martin Heidegger faz a seguinte interpretação do termo Niilismo (*Nihilismus*) no contexto da filosofia de Nietzsche:

"Nietzsche utiliza o termo niilismo para designar o movimento histórico que ele reconheceu pela primeira vez, esse movimento já dominante nos séculos precedentes e que determinaria os séculos seguintes, cuja interpretação mais essencial se resume na breve frase: Deus está morto. Isto quer dizer: O Deus cristão perdeu seu poder sobre o ente e sobre o destino do homem. A figura do Deus cristão seria, nesse contexto, a representação principal para referir-se ao supra-sensível em geral e às suas diferentes interpretações, os ideais e normas, os princípios e regras, os fins e valores que foram constituídos (elegidos) sobre o ente para dar-lhe em

---

\* Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887 [2=W18. Herbst 1885-Herbst 1886], aforismo n°. 1 1008 id =VIII. 2.

sua totalidade uma finalidade, e uma ordem, em resumo, um sentido"<sup>2</sup>.

A interpretação de Heidegger e a análise de Nietzsche apontam, a nosso ver, para um problema filosófico fundamental. Problema que perpassa toda a história da filosofia, adquire maior densidade teórica a partir do século XIX, e figura como uma das questões centrais do debate filosófico contemporâneo: O Niilismo como movimento de desvalorização do devir e esvaziamento do sentido do mundo. Suas conseqüências apontam para questões existenciais, éticas, políticas e religiosas.

O niilismo é, para Nietzsche, conforme vemos na citação de Heidegger, o processo histórico pelo qual o domínio do supra-sensível caduca e se revela nulo. Processo pelo qual o ente mesmo perde seu valor e seu sentido. Segundo a interpretação de Heidegger, o niilismo representa a própria história do ente, através da qual a metáfora da morte do Deus cristão e seu significado saem à luz de maneira lenta, porém incontornável. Para Heidegger, é possível que ainda se siga crendo neste "Deus", isto é, no supra-sensível como ordem do mundo sensível, e que se considere que seu mundo é efetivo, eficaz e determinante. Porém, isto se assemelha ao processo pelo qual ainda brilha a aparência de uma estrela apagada a milênios, a

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, tradução de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfin, 2000, p. 34; tradução e grifos nossos.

qual, apesar desse brilho, não é mais que aparência. Vale notar que Nietzsche vê no próprio cristianismo uma das origens desse movimento. O sentido de veracidade que se desenvolve no cristianismo acaba se virando contra o próprio sentido da interpretação cristã da história. A veracidade do cristianismo encontra resistência na vontade de verdade científica que, por sua vez, pode ter origem no mesmo sentimento de veracidade do próprio cristianismo.

A interpretação de Nietzsche desse movimento de desvalorização do ente, denominado niilismo, está na base das considerações desse estudo que se ocupa da filosofia de Schopenhauer, de seus reflexos e influências.

A afirmação de um sentido (valor) positivo para o mundo tem como fundamento a possibilidade de racionalização e fundamentação do mesmo numa instância reguladora fundamental, seja uma transcendência de aspectos racionais (ou explicados pela razão em suas finalidades), seja na própria razão, numa fundamentação humana, terrena. Assim, constatamos que as relações entre "sentido e racionalidade", "valor e razão", aparecem como fundamento das considerações filosóficas de maneira geral. Tais relações de necessidade podem ser verificadas por toda a tradição do pensamento ocidental. No entanto, se pensarmos o devir como manifestação de um princípio

irracional, toda fundamentação, até então tributária da relação razão-ordem, fica comprometida. O sentido de crise de interpretações se anuncia. Nesse sentido, o niilismo representa uma *Hybris* (violação soberba das leis divinas e naturais). A tradicional instância reguladora (razão) falha e dá lugar a uma pluralidade de interpretações e perspectivas que, a partir dessa posição, inaugura o sentimento de absurdo, a negação do devir, a natureza destruidora, etc..

A história da filosofia apresenta diversas maneiras de interpretar o ser. O modo como os filósofos traduziram o devir recebeu diferentes nomes e concepções. Entre os pré-socráticos tivemos a idéia de *physis*. Com Platão tivemos a concepção de um mundo ideal verdadeiro em contraposição ao mundo sensível (idéia platônica). Posteriormente, conhecemos a *ousia* aristotélica como essência das formas. Com Descartes a *res cogitans*. Espinosa pensa uma substância infinita. Com Hegel, a consciência de si ou o Espírito, e, por fim, podemos afirmar, Nietzsche introduz a vontade de potência. Por trás do mundo revelado sempre se pensou no problema do ocultamento. A idéia que perpassa toda essa tradição (ou tradições) é a de que aquilo que se revela guarda em-si, o que o provoca, que está por trás da revelação. Uma das teses de Heidegger diz respeito a esse tema. Ele afirma que o homem esquece o ser em proveito

do ente. Essa seria, então, a história mesma da metafísica e, porque não dizer, da teologia e da ciência. Heidegger entende que o fundamental na história dessa tradução do ser, posterior a Descartes, é o nexó entre o *ens criator* e o *ens criatum*. A *ousia* passa a ser um *cogito*. O eu penso cartesiano oferece uma abertura para o eu quero. Haveria um nexó entre o *ego sum* e o *ego vollo*. Com o eu penso aventa-se um representar-se diante do próprio eu. Eu sou enquanto me represento, isto é, meu ser se determina por essa representatividade. Representar significa, de certa forma, um ato volitivo. Se me represento me afirmo enquanto ente. A origem do voluntarismo está no que há de decisório no ato de representar. A metafísica da subjetividade se torna possível a partir dessa idade moderna do pensamento, na qual o *cogito* pode ser pensado como *vollo*. O pensar na forma espaço-temporal do mundo, na forma do princípio de individuação faz cada ser se pensar como um querer ser. O que não sou eu é o mundo das coisas extensas, o que eu percebo mais imediatamente de mim é o meu *cogito* e o meu *vollo*. O querer é, então, um tipo de saber, um gênero diferente daquele que a representação fornece. A representação, por sua vez, fornece o âmbito do mundo sensível, mediado pela forma do conhecer. Além desse mundo, ou por detrás desse mundo, reside o conhecimento do *ego vollo*. Afinal eu não conheço a mim mesmo (imediatamente) como

sujeito senão como *volent*. Pode-se afirmar que esta virada nas bases da metafísica está representada, sobretudo, pela filosofia de Schopenhauer. O filósofo de Frankfurt, antes de buscar a essência da vontade, situou a vontade como essência. A partir dessa perspectiva, a filosofia teve que conviver com o irracionalismo.

Anatol Rosenfeld, num ensaio sobre a filosofia de Schopenhauer<sup>3</sup> assinala que a crise da cultura e do pensamento ocidentais tem como um dos principais sintomas o surgimento das "filosofias irracionaisistas". Pode-se afirmar que tendências irracionaisistas existem desde a origem do pensamento filosófico grego, ou mesmo anteriores à "sistematização" do pensamento efetuada pelos pré-socráticos. Essas tendências estão representadas pelos ritos dionisiacos, pelo culto órfico; e ainda, numa época mais próxima, pela inspiração mística de alguns autores cristãos e pelo movimento romântico pós-ilustração. Essas formas de irracionalismo configuram uma espécie de "desesperança da razão". O que nota Rosenfeld é que nos três últimos séculos o irracionalismo foi encarado, sistematicamente, como um verdadeiro problema filosófico.

Defendemos aqui a idéia de que no pensamento de Schopenhauer encontramos, pela primeira vez na história da

---

<sup>3</sup> ROSENFELD, A. *Schopenhauer, Texto e Contexto*, Campinas, Editora da Unicamp, Edusp e Editora Perspectiva, 1973, p. 52.

filosofia, uma sistematização do irracionalismo. A nosso ver, o esforço schopenhauriano de elucidar as conseqüências sombrias da essência metafísica do mundo, uma vontade cega e infinita, princípio irracional da totalidade, leva o filósofo a uma visão pessimista da existência que o conduz ao niilismo. A Vontade (*Wille*), vista como essência maligna do mundo, responsável pela multiplicidade dos fenômenos e pela luta incansável dos seres no sentido da satisfação das vontades individuais, é responsável, segundo Schopenhauer, pelo sofrimento humano. Nesse sentido, a vontade constitui um componente maligno e essencial da existência. Assim, a ética de Schopenhauer aponta, como "redenção" (*Erlösung*), o caminho da negação da vontade de viver (*Verneinung des Willens zum Leben*) para o filósofo, única solução para o problema do sofrimento.

## Capítulo I

### 1- A filosofia de Schopenhauer e o problema do Niilismo.

#### 1.1) Emprego e origens do termo Niilismo.

Neste capítulo apresentamos o termo "niilismo" a partir de suas origens histórico-culturais e delimitamos o alcance e amplitude de sua influência na história da cultura ocidental. Como veremos, o termo extrapola os limites da discussão filosófica relacionando-se com diversas áreas da cultura. Outra intenção deste primeiro capítulo é delimitar o contexto em que o termo aparece e que pode ser relacionado com a filosofia de Schopenhauer.

Antes de nos ocuparmos das considerações sobre a origem do termo "niilismo" ou da derivação "niilista" (*Nihilismus*, *Nihilistisch*) é necessário esclarecer que os mesmos não aparecem em nenhum momento na obra de Schopenhauer. As considerações metafísicas, estéticas e éticas do filósofo encerram, sem dúvida, posições niilistas em relação ao mundo, como é aqui defendido. Porém, na tematização dessas questões, Schopenhauer não lança mão do termo como ficou conhecido num momento posterior à publicação e divulgação de sua obra, nomeando um movimento histórico-filosófico. Schopenhauer

tematiza a questão do nada como problema a ser resolvido pela ética, na perspectiva da negação da vontade. O último parágrafo do *Mundo* apresenta a explicação da relatividade do conceito de nada em sua filosofia, sem empregar, como afirmamos, o conceito, a palavra latino-alemã "*Nihilimus*". Os termos *Nihil privativum* (nada privativo) e *Nihil negativum* (nada negativo), figuram como conceitos na explicação do momento da negação da vontade de viver, mas a denominação "*Nihilismus*" não compõe o quadro terminológico do filósofo de Frankfurt. Isso, a nosso ver, não refuta a caracterização de sua filosofia como niilista. Nosso estudo ressalta o aspecto interpretativo que tomou corpo e forma principalmente na crítica nietzschiana da ética de Schopenhauer. Nessa perspectiva, como veremos, o uso ou não do termo que designa a postura ética de desvalorização e negação do devir não é fator que determina a impossibilidade ou refutação da interpretação de um sistema filosófico ou de uma disposição em relação ao mundo como niilista. Outros sistemas e filosofias, assim como religiões, foram assim interpretadas, sem que se empregasse o problema no registro semântico de um movimento histórico-filosófico, como no caso do Budismo, do movimento romântico, e de aspectos do pensamento grego e medieval.

Ainda sobre o emprego do termo vale destacar a ampla discussão tanto acadêmica quanto leiga sobre o tema. Uma simples pesquisa na rede mundial de computadores apresenta resultados que vão desde páginas de grupos de estudos ligados a diversas universidades até a *sites* de divulgação de idéias niilistas ligadas às mais diversas áreas da cultura (arquitetura, comunicação de massa, política, teologia, correntes artísticas como o dadaísmo, futurismo, desconstrutivismo).

#### **Gênese do niilismo.**

A questão da gênese do niilismo é controversa. Através da gênese pensamos nas origens de concepções cosmológicas ou de visões de mundo que se encaminham para uma perspectiva negativa do devir, como processo a ser negado. Inúmeras perspectivas e variações de uma concepção negativa do "vir a ser" existem na história do pensamento. A perspectiva que nos interessa neste estudo é o da gênese e desdobramento do niilismo enquanto problema filosófico, o que restringe nossa investigação ao universo da história da filosofia ocidental, mais precisamente ao ambiente do final do século XVIII e XIX, não obstante de algumas indicações de momentos específicos da história do

pensamento ocidental que se relacionam ainda que indiretamente com o tema.

É genericamente aceito que o problema do niilismo como tema filosófico tem origem no início do século XIX. Michael Gillespie na obra "*Nihilism Before Nietzsche*", aponta a rejeição, por parte de Fichte, da noção de razão, característica do iluminismo em favor de um absoluto subjetivismo, como ponto crucial que levaria ao niilismo do século XIX e XX:

"Its generally believed that nihilism originated in the nineteenth century. However, the crucial turn onto the path leads to the nihilism of the nineteenth and twentieth centuries begins with Fichte's rejection of the Enlightenment notion of reason in favor of an absolute subjetivism that attempts to derive all reason from the infinite will of the "absolute I". This rejection leads to the dark night of the noumenaly and to an adulation of the striving and longing that are the manifestation of this subconscious will"<sup>4</sup>.

O termo niilismo extrapola os limites da discussão filosófica tornando-se, já no começo do século XX, concepção presente em outros discursos e áreas do conhecimento. O uso do termo nem sempre designa especificamente o movimento histórico-filosófico apontado e examinado por Nietzsche e Heidegger como

---

<sup>4</sup>Gillespie, M. *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 121.

um acontecimento da história do pensamento ocidental marcado, desde suas origens gregas, por uma lógica e um movimento específicos. Aqui, como em outros pontos deste trabalho, indicamos algumas possíveis interpretações e usos do termo para, num segundo momento, delimitarmos nosso registro conceitual. A preocupação com o termo e com o alcance da problemática teórica que ele sugere atingiu várias vertentes do pensamento ocidental. Da teoria do conhecimento à teologia e, sobretudo, à ética, o reflexo da suposta falta de fundamento para pensar os problemas fundamentais do conhecimento representou, pode-se dizer, o início de uma "crise da razão".

A preocupação dos teólogos com o problema se justifica, sobretudo, pela negação de uma ordenação transcendente para o mundo. Mas aqueles que se debruçavam sobre as questões relativas à política, ao direito e às artes também sofreram, de alguma forma, o impacto das idéias niilistas. A idéia de que os valores supremos, até então tidos como fundamento de posições filosóficas, políticas e religiosas entraram em processo de descrédito e de desvalorização (corrosão), não poderia afetar somente o mundo da filosofia e logo ecoaria no mundo intelectualizado europeu. Da publicação da carta de Jacobi a Fichte apontada por Heidegger e Volpi<sup>5</sup> como primeira ocorrência

---

<sup>5</sup> Franco Volpi, na obra *O Niilismo*, cita ainda a origem em Turqueniev como criador do termo no romance *Pais e Filhos*. Heidegger faz menção à carta de

do termo, no sentido mais próximo do que filosoficamente foi tomado como "negação dos valores supremos" ou ainda "desvalorização dos valores supremos", até os dias de hoje o termo serviu a designações nem sempre ligadas aos desenvolvimentos teóricos que aqui analisamos. Heidegger cita o uso do termo por Jean Paul em sua *Vorschule der Ästhetik*<sup>6</sup> para designar como niilismo poético a poesia romântica.

Dessas origens que remontam ao século XVIII e XIX até os dias atuais o termo tem sido usado em diversas áreas e com significados também diversos. Trata-se de niilismo em arquitetura, niilismo musical, niilismo em artes plásticas, etc.. O emprego do termo em diversas publicações e a diversidade de sentidos específicos que ele tomou nos dias atuais fica demonstrado através de pesquisas bibliográficas e eletrônicas (internet) que indicam desde *sites* de agitação cultural e política, como textos sobre arte e filosofia, além, ainda, da incorporação do termo, em sentido mais geral, às discussões sobre ética. Vale notar, também, a menção do niilismo como um dos perigos que rondam a humanidade nos dias

---

Fichte em "O Niilismo Europeu", de 1940, capítulo do segundo volume da obra dedicada a filosofia de Nietzsche. Volpi, F. *O Niilismo*, tradução de Aldo Vannucchi, São Paulo, Edições Loyola, 1999, p. 11.

<sup>6</sup> Heidegger M. *El nihilismo Europeu*, Nietzsche II, Cap. *La proveniência del Nihilismo*, tradução de Juan Luis Verma, Barcelona, Ediciones Destino, Colección ancora y Delfín, 1961, p. 59.

atuais, citado por Joseph Ratzinger ao lado do terrorismo e do fundamentalismo religioso.

A delimitação de nossas considerações sobre o termo, no entanto, direciona-se ao universo das obras de Volpi, Heidegger e Nietzsche em primeiro lugar e, em segundo plano, às considerações de comentadores indicados ao longo do texto e na bibliografia final. Assim, a aceção do termo, na maioria das vezes, virá indicada pelo contexto do capítulo em questão. Dentro das considerações de Nietzsche, sobre a filosofia de Schopenhauer, considera-se a classificação dos tipos de niilismo examinados e criados a título de interpretação, pelo filósofo, da obra de seu primeiro mestre. Nas considerações de Heidegger, fica indicada, no longo capítulo sobre o niilismo europeu do segundo volume da obra sobre Nietzsche, a interpretação do autor sob o horizonte teórico da filosofia de Nietzsche. A abertura do texto indica a preocupação de Heidegger em pensar o niilismo a partir dos cinco temas capitais do pensamento de Nietzsche, a saber, O niilismo (*Nihilismus*), o conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*), o eterno retorno (*ewige Wiederkunft*), a transvaloração dos valores (*Umwertung aller Werte*) e o além do homem (*Übermensch*).

Após estas considerações, cabe determinar que o termo niilismo pode ser considerado, em sentido amplo, como

designação de uma tendência, seja ela teórica, artística, ética ou política, à negação de valores tidos como superiores, elevados, ou fundadores de concepções tradicionais do pensamento que figuravam como base de culturas e civilizações. Nesse sentido, o termo toma uma abrangência mais ampla.

Para além das origens etimológicas que remetem ao *nihil* (nada) latino, Nietzsche apresenta, talvez, a melhor definição do que representa o niilismo para o pensamento. A idéia da falta de finalidade. Falta a resposta à pergunta "para quê"? "Que significa o niilismo?", pergunta-se Nietzsche. A resposta indica que os valores supremos se depreciaram. Heidegger acentua que sentido significa o mesmo que valor, pois em lugar de carência de sentido, Nietzsche também diz carência de valor"<sup>7</sup>.

A depreciação dos valores corresponde a uma falta de sentido e finalidade. Defendemos, nesse estudo, a relação entre ausência de finalidade e caracterização do niilismo.

#### **Origem da concepção niilista e origem do termo niilismo.**

Na obra "*A filosofia na época trágica dos gregos*" encontramos o que podemos considerar uma das primeiras

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. *Opus cit.*, p. 58.

tentativas de apontar traços de uma origem grega do niilismo como tendência de desvalorização do devir. Encontra-se em um fragmento do filósofo Anaximandro a afirmação de que tudo quanto nasceu merece ser aniquilado e que, portanto, era melhor nada ter nascido. Nietzsche indica que a frase tem interesse especial quando tratamos do tema do niilismo. A sentença de Anaximandro parece designar uma concepção ético-cosmológica que vê no devir, uma injustiça a ser reparada, um erro ou defeito cósmico a ser superado. A aproximação, em linhas gerais, da concepção que se origina em Anaximandro com a perspectiva niilista, não é infundada mesmo contendo tamanha distância histórica. Anaximandro, verdadeiro pessimista, segundo Nietzsche, pode ser invocado como o primeiro, ao menos no registro convencional da história da filosofia ocidental, a se colocar a questão da aniquilação do ser. A análise de Nietzsche, sem citar a filosofia de Schopenhauer, acaba por aproximar a frase de Anaximandro à concepção schopenhauriana:

"Pode não ser lógico, mas em todo caso é bem humano, e, além disso, está bem no estilo do salto filosófico descrito antes, considerar agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir. Tudo o que uma vez veio a ser também parece outra vez, quer pensemos na vida humana, ou na água, no quente ou no frio: por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental [...]. Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a serem expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer algo que tem o direito

de ser? De onde vem esse vir-a-ser e engendrar sem descanso, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo reino do existir? Desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade primordial das coisas, Anaximandro se refugia numa cidadela metafísica, da qual se debruça agora, deixa o olhar rolar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: o que vale vosso existir? E se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorai-vos nessa existência. Tereis de expiá-la com a morte... Quem seria capaz de redimir-vos da maldição do vir-a-ser?"<sup>8</sup>.

Segundo Nietzsche, Anaximandro foi o primeiro filósofo a fazer uma transposição da apreciação física do mundo para uma concepção ética de expiação do vir-a-ser. A condenação do devir está presente. A pergunta pela redenção segue a constatação do sofrimento e da morte. Como indica Nietzsche, para Anaximandro, o verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamo-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer"<sup>9</sup>. Para Nietzsche, com Anaximandro maior se tornava a noite, numa referência ao mistério de um devir que se auto aniquila e torna a nascer. O indeterminado de onde as coisas se originam, além de figurar como um princípio recebe um

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, in Coleção 'Os Pensadores', Abril Cultural, p. 257.

<sup>9</sup> Nietzsche, F. *Opus cit.*, p. 257.

significado ético no fragmento do filósofo de Mileto. A imagem da noite, assim como a do deserto que cresce, apontam para o mistério de um devir eticamente expiatório. A origem da concepção não nos remete diretamente à origem do termo, mas nos esclarece que desde muito cedo, existiu na história do pensamento uma condenação ética do devir, que trás como conseqüência uma visão pessimista e niilista que pode ter influenciado aqueles que se debruçaram sobre a filosofia grega.

O estudo de Franco Volpi apresenta um histórico da origem do termo, um itinerário da mente niilista. Se considerarmos o argumento de Górgias que afirma que "nada existe, se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer e, se a conhecêssemos não seria comunicável", como uma tese de traços niilistas, teríamos, talvez, numa perspectiva da história da filosofia, também um dos primeiros momentos de referência ao nada como tema de inquietações filosóficas. No histórico conceitual traçado por Volpi são citados Fridegísio de Tours, *De substantia nihili et tenebrarum*, Mestre Eckhart, a mística cristã representada por Dionísio Areopagita, São João da Cruz, Ângelo Silésio e Charles de Bovelles. Na poesia, Leopardi, "mestre do nada" que, no *Zibaldoni*, afirma que o princípio das coisas, inclusive de Deus é o nada.

A história da paternidade do termo niilismo não deixa de registrar controvérsias e interpretações variadas. Turgueniev reivindica o primeiro uso em sua autobiografia apontando seu romance *Pais e Filhos*, de 1862, especificamente na caracterização do personagem Bazarov, como primeira ocorrência da palavra, como designação de uma postura ético-filosófica de negação de princípios e valores tidos como referência para gerações anteriores:

"Ele sabe que deve negar, sabe que para seguir adiante, deve atropelar crenças e valores tradicionais e segue em frente, impávido, ignorando as cinzas e os destroços que vai deixando para trás. Niilista é o nome que lhe convém"<sup>10</sup>.

Segundo Volpi, o uso do termo, como ficou provado por estudos lexicográficos, fora empregado anteriormente na própria Rússia e fora dela. Todavia, não se pode negar que com Turgueniev tenha ocorrido sua popularização e apropriação pelo vocabulário ético-político da época. A amplitude e o alcance de significações, e ainda a influência de concepções niilistas na literatura e na política russas merecem um estudo à parte, sobretudo em autores como Dostoievski, Tolstoi e Bakunin. No que diz respeito à significação filosófica do termo

---

<sup>10</sup> TURGUENIEV, I. *Pais e Filhos*, citado em VOLPI, F. *Opus cit.*, p. 10. Cf. Edição em português da obra, com tradução de Ivan Emilianovicht, Rio de Janeiro, Ed. Ediouro, 1988.

encontramos, pela primeira vez, o uso no contexto da contraposição entre idealismo, realismo e dogmatismo. A concepção idealista de que o objeto do conhecimento se dá por uma operação ou uma atividade do intelecto, portanto, do sujeito sobre o mundo; e de que essa atividade não apresenta (e sim representa) o próprio mundo (ou o objeto do conhecimento) como em si é, em linhas gerais, denominada como niilismo por Jacobi, como atesta uma carta de 1799 a Fichte:

“Na verdade, meu caro Fichte, não devo me aborrecer se você ou quem quer que seja quiser chamar de quimerismo isso que eu contraponho ao idealismo e repúdio como niilismo”<sup>11</sup>.

Exatamente a posição negativa do idealismo, como negação ao acesso direto às coisas em si e ainda a destruição das certezas e evidências do senso comum é caracterizada por Jacobi como niilismo. Outros registros do debate sobre o idealismo apontam o termo em escritos de Schlegel, Jacobi, Fichte e Hegel. Este último, no ensaio *Glauben und Wissen*, publicado em 1802 no *Kritisches Journal der Philosophie*, escreve sobre o niilismo da filosofia transcendental de Fichte. Posteriormente, o problema será abordado por Hegel no diagnóstico niilista da transição para o mundo moderno, em termos da “morte de Deus”,

---

<sup>11</sup> VOLPI F. *Opus cit.*, p. 18.

"ateísmo", "fatalismo", "pessimismo", "egoísmo", "atomismo", apontando para a necessidade da dialética atravessar a negatividade e o niilismo, isto é, ultrapassar o sentimento que dá voz à idéia de que "Deus está morto", idéia essa que deve figurar como simples momento na vida do espírito. Volpi assinala a importância do registro do termo por um filósofo da importância de Hegel, como indicação da relevância do tema para a filosofia a partir do início do século XIX.

Ainda no registro da produção intelectual do século XIX aponta-se o aparecimento do termo na obra de Franz von Baader e de Joseph de Maistre.

O emprego do termo niilismo como categoria de análise e crítica social aparece desde o fim do século XVIII na literatura política francesa pós-revolução. Na chamada cultura política da revolução os que não eram nem contra nem a favor da revolução eram chamados de niilistas. Baader emprega o termo numa identificação com a dissolução das "verdades sagradas" operada pela racionalidade científica, uma espécie de "abuso da inteligência destrutiva para a religião". Mas é na França do iluminismo e da revolução que surge um autor que vai introduzir uma concepção ético-filosófica diretamente relacionada à questão da dissolução dos valores tidos como superiores. Com *La Philosophie dans le Boudoir* e *Dialogue entre un Pêtre et un*

*Moribond*, Marquês de Sade exhibe uma concepção metafísico-materialista com inegáveis apelos niilistas, no sentido mais amplo do termo.

O ateísmo e o imoralismo presente em sua concepção vitalista do mundo e o seu combate pedagógico à moralidade cristã determinam, sem dúvida, um aspecto niilista no sentido de negação de valores presentes não só na cultura religiosa da época como nas concepções políticas da Europa do século XVIII. No *Diálogo entre um padre e um moribundo* encontramos, numa resposta do moribundo ao padre, uma clara expressão do problema que nos ocupa:

“Que sistema meu amigo? O do nada. Ele nunca me assustou e outro não vejo tão simples e tranqüilizador. Todos os outros sistemas são obra do orgulho, com exceção do da razão, que não é nem odioso nem absoluto. Não vejo, por acaso, as incessantes gerações e regenerações da natureza? Nada acaba, meu amigo, nada se destrói no mundo. Como pode você reivindicar a bondade de seu chamado Deus com um sistema assim?”<sup>12</sup>.

Ainda no contexto do pensamento francês, aparece o uso do termo “*Riennisme*” por Louis-Sebastien Mercier no *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux*, de 1801. O termo designaria a

---

<sup>12</sup> SADE, Marquês de. *Diálogo entre um Padre e um Moribundo*, trad. Alain François e Contador Borges, São Paulo, Editora Iluminuras, 2001, p. 20.

atitude de ausência absoluta de credo, em contraste com as diversas crenças, seitas e visões de mundo.

É curioso notar que, nesta época, no contexto da língua alemã, a palavra niilismo é empregada no sentido social e político, como afirma Volpi. No romance *Eritis sicut Deus*, de 1854, é atribuído ao hegelianismo a raiz e a causa do niilismo, especialmente o niilismo social e político. A referência é a agitação política provocada pela esquerda hegeliana.

Notamos, a partir do estudo de Volpi e de Charles I. Glicksberg (*The Literature of Nihilism*), que o termo não só aparece na história do pensamento europeu, em diversos contextos (literário, político, teológico e filosófico) como toma diferentes significados específicos dependendo desses contextos. De fato, a partir dos estudos citados, parece-nos bem determinado que o fantasma que rondou a Europa nos séculos XIX e XX foi o Niilismo. Se ouvirmos Heidegger, constataremos que não conhecer o significado do Niilismo significa conhecer muito pouco de nossa época. Se o niilismo é realmente a linha de chegada do racionalismo ocidental, ainda precisamos, como diria Volpi, de algum distanciamento histórico para compreender seus efeitos sobre nossa cultura.

O aspecto que se mostra pouco explorado na obra de Volpi é o da influência da filosofia de Schopenhauer no contexto da

efervescência das idéias niilistas. O autor aponta a importância da reflexão schopenhaueriana como inspiração do enfoque nietzscheano sobre o tema, porém dá maior importância ao desenvolvimento efetuado por Nietzsche do que propriamente à análise da influência.

"Dentro dos limites do nosso tema, seria necessário mostrar em que medida a reflexão schopenhauriana sobre o Nada, mesmo prescindindo do conceito de niilismo, inspirou o enfoque desse fenômeno por Nietzsche. O certo é que ele considera o pessimismo schopenhauriano e a dissolução no Nada que este alimenta como um tipo de "niilismo passivo" um enfraquecimento da potência do espírito" <sup>13</sup>.

Veremos que Nietzsche tenta superar a perspectiva schopenhauriana do niilismo passivo, tido como sintoma da decadência da cultura européia. Porém, como aponta Volpi, a negação schopenhauriana não foi somente alvo da crítica Nietzscheana, mas também importante fator de influência.

---

<sup>13</sup> Volpi, F. *Opus cit.*, p. 44.

## 1.2) Aspectos niilistas da filosofia de Schopenhauer.

O estabelecimento de um princípio irracional para o mundo situa Schopenhauer no registro das denominadas "filosofias irracionais", ou, como preferem alguns, das "filosofias do impulso". Ao contrário, porém, de outras tendências irracionais, Schopenhauer afirma a essência irracional, como constitutiva do mundo, para depois negá-la no aspecto ético de sua filosofia. Nesse sentido, é preciso que se esclareça a verdadeira natureza do irracionalismo schopenhauriano. Duas perspectivas devem ser consideradas. A primeira, a constatação da natureza da vontade, princípio irracional que se traduz como um impulso cego e sem finalidade inteligível (*Blinder Drang, Blinder Trieb*), que determina o caráter absurdo da existência como um todo. E a segunda, dizendo respeito à perspectiva ética adotada pelo filósofo, a partir dessa constatação, qual seja, a negação da Vontade (*Verneinung des Willens*). A primeira perspectiva aponta para o aspecto da inspiração irracionalista da filosofia schopenhauriana; a segunda, em última análise, assenta-se sobre fundamentos racionais, como veremos a seguir. O fato de Schopenhauer reconhecer, como essência do mundo fenomenal, um princípio irracional, não o leva a valorizar as potências

instintivas (dionisiacas, elementares, impulsivas), na tentativa de resolver o problema ético-existencial.

Sobre esse aspecto, o tradutor da recente edição de *O Mundo como Vontade e como Representação* (doravante citado como "Mundo"), em língua portuguesa, Jair Barbosa, afirma na apresentação da obra:

"Indicar, porém, um princípio irracional do mundo e mostrar o papel secundário da razão na natureza humana não significa ser irracionalista; ao contrário, identificar o inimigo pode conduzir a estratégias de combate que a própria fornece quando vislumbra o todo da vida e o conhecimento conduz à redenção e negação desse próprio irracional, como no caso da ascese ou do nirvana budista"<sup>14</sup>.

A redenção (*Erlösung*) apontada por Schopenhauer parte de uma apreciação racional do mundo. Sua ética, mesmo tendo como um de seus aspectos principais o conhecimento místico da unidade natural dos seres na vontade, tem como princípio discursivo e investigativo a razão instrumental. No entanto, essa base racional, constitutiva da filosofia schopenhauriana, que poderia levar o filósofo à esperança nos "ideais da razão", ou à filiação de seu sistema à tradição racionalista-iluminista do pensamento, não impede que Schopenhauer conclua sua

---

<sup>14</sup> BARBOSA, J. Introdução à tradução de *O Mundo como Vontade e como Representação*, São Paulo, Editora UNESP, 2005, p. 10 (grifo nosso).

filosofia com uma perspectiva niilista. A última parte do *Mundo*, que trata, segundo o autor, do estado mais evoluído da ética, culmina numa espécie de suspensão da existência, ou do querer existir, resultado da supressão da vontade.

O esclarecimento das perspectivas irracionalista e niilista exige a abordagem dos temas centrais do pensamento schopenhauriano e por isso assume relevância capital neste trabalho. Sobre o aspecto irracionalista, é a própria obra de Schopenhauer que possibilita o esclarecimento da questão colocada; já em relação ao aspecto niilista de sua filosofia, a crítica de Nietzsche à moral da compaixão (*Mitleid*) fornece o aparato crítico para o desenvolvimento do estudo.

Vale notar que, vinculadas ao tema do niilismo, novas perspectivas críticas são encontradas levando a um problema mais amplo: o estudo do "movimento histórico-filosófico" que ficou conhecido como "Niilismo Europeu", estudado por Nietzsche, Heidegger, Jünger e, recentemente, por Wolfgang Müller-Lauter, Franco Volpi, Otto Pöggeler, Gianni Vattimo, entre outros. Essas perspectivas críticas ampliam a possibilidade de uma compreensão da relação entre o irracionalismo schopenhauriano com os temas do pessimismo e do niilismo.

O estudo do aspecto irracionalista da filosofia de Schopenhauer demonstra que ele engendra como conseqüência o anseio pelo nada. Desse modo, o estabelecimento de um princípio irracional como fundamento do real tem relação direta com o pessimismo e com o niilismo do filósofo. A constatação da natureza trágica da vontade<sup>15</sup>, o conseqüente "desespero da razão", a posição servil da razão com relação à vontade, levam à negação da vontade de viver, que constitui o ponto culminante da ética da compaixão. O anseio pelo nada tem como fundamento o juízo pessimista sobre o mundo, que nasce da concepção trágica pela qual o mundo se identifica com um princípio maligno, irracional e incessante. Esta concepção fundamental é, segundo Max Horkheimer, o marco filosófico revolucionário de Schopenhauer:

"A partir do grande discípulo de Platão que foi Aristóteles, o pensamento europeu se ateve ao postulado de que um ente, quanto mais real, mais verdadeiro, mais firme e mais eterno fosse, mais bondade e perfeição possuiria. Não existe, que eu saiba, nenhum dogma filosófico que tivesse uma validade tão geral como esse. Os homens deviam se orientar pelo mais real, pelo que é em si. Partindo do eterno deduzia a filosofia o sentido e as prescrições para a vida passageira e já expressamente, já sub-repticiamente,

---

<sup>15</sup> Vale destacar que a tragédia é um tema fundamental tanto para Schopenhauer como para Nietzsche, mas de maneira distinta. Nesse sentido ressaltamos a importância de indicar por que a vontade possui uma natureza trágica para Schopenhauer, o que, no corpo da tese, tentamos explicitar. Fica a indicação de que, para Schopenhauer, a natureza irracional e sem telos, da essência do mundo, determina, em princípio, a natureza trágica da existência. O eterno querer nunca alcança seus fins e nunca cessa. Tal concepção leva Schopenhauer ao estágio de uma negação ética do mundo. Para Nietzsche, como veremos, o sentido trágico da existência não deve necessariamente apontar para uma negação das forças de afirmação da vida.

se estabelecia com isto a pacificação de todo afã, a recompensa do bem. Estar em harmonia com o supremamente real, com o melhor e o mais poderoso, só podia acarretar o bem. Os filósofos trataram de fundamentar a esperança - essa esperança que em outros tempos tivera sua sustentação na autoridade dos padres e na revelação - de modo mais adequado à época, vale dizer, mediante a razão humana. É com tal convicção filosófica que é ao mesmo tempo a função da filosofia, que Schopenhauer rompeu"<sup>16</sup>.

Schopenhauer, contrariamente à tradição filosófica ocidental, dá "os fundamentos da desesperança". Se, de acordo com certa tradição filosófica, a razão esteve incumbida de substituir a autoridade dos sacerdotes na sustentação da esperança, e esta função pode ser notada desde Platão até aos "filósofos da *Aufklärung*", com Schopenhauer, a razão, além de perder seu *status* frente à vontade, se torna um instrumento de demonstração da falta de um sentido ou de um *telos* para o mundo. No artigo "A *Questão da Verdade*", Maria Lúcia M. O. Cacciola aponta para o abalo que representa a filosofia de Schopenhauer no contexto da discussão sobre a questão da verdade como meta principal da filosofia:

"... é no pensamento de Schopenhauer que se instala a contradição do pensamento filosófico contemporâneo: a busca da verdade e ao mesmo tempo, o sentido de sua impotência. A negação de um fundamento para o mundo, na figura de um Deus criador, faz com que a verdade deixe de ocupar o lugar que sempre foi seu na metafísica clássica. Acrescenta Horkheimer que, para Schopenhauer, não há nem um incondicionado em que a verdade se apóie. E pergunta: como

---

<sup>16</sup> HORKHEIMER. *Schopenhauer y la Sociedad*, trad. Vitor Sanches Zavala, Madri, Editora Taurus, in *Coleção Sociologia*, 1971, p. 99.

pode subsistir a verdade eterna se o fundamento do mundo é perverso - a vontade cega? [...] Longe de Deus, criador das verdades eternas ou do Deus, responsável por uma harmonia e longe até mesmo da idéia de um incondicionado, a verdade perde o prestígio que sempre lhe fora ontologicamente conferido... É, pois, diante da ausência de sentido do querer infinito que se afirma a opção ética pelo niilismo"<sup>17</sup>.

Segundo Horkheimer, Schopenhauer, contra o espírito de seu tempo, não "deificou" nada, nem o Estado nem a técnica. A esperança na razão como a arma do espírito contra o retrocesso e a barbárie não passa, para o filósofo, de uma ilusão da própria razão. O desenvolvimento do intelecto se funda no desenvolvimento da necessidade humana. Os maiores estimulantes da ciência foram a fome, o instinto de poder e a guerra. Nada se promete em sua obra. Nem no céu, nem na terra, nem para povos desenvolvidos, nem para subdesenvolvidos. A história lhe causava medo.

O ponto principal da divergência de Schopenhauer em relação à tradição filosófica, segundo Horkheimer, está na concepção de que o ser supremo, real em máxima medida, aquele ente metafísico ao qual os filósofos do mundo mutável dirigem seu olhar, não é, ao mesmo tempo, o Bem. Os graus de realidade não são graus de perfeição. A contemplação do positivamente

---

<sup>17</sup> CACCIOLA, Maria Lúcia Melo e Oliveira. "A questão da verdade", in *Folhetim*, suplemento cultural do jornal Folha de São Paulo n°. 576; 19 de fevereiro de 1988, pp. 2-5.

infinito, do incondicional, não ensina o que se deve fazer; é impossível remeter-se à autoridade do ser quando se deseja atuar moralmente. A verdadeira essência que fundamenta todas as coisas externas, a coisa em-si, oposta ao fenômeno, é algo que cada qual pode descobrir dentro de si, olhando com suficiente profundidade, sabendo deduzir o resultado das experiências com sua própria natureza. O que se conhece aí, segundo Schopenhauer, não é algo divino, bom ou racional. O que se conhece é algo que volta a manifestar-se após cada satisfação, é o insaciável impulso que procura o bem-estar e o gozo.

Anatol Rosenfeld aponta, também, a singularidade da concepção schopenhauriana da essência do mundo:

“Dentro da filosofia universal Schopenhauer ocupa uma posição singular e completamente original. É o primeiro dentre os filósofos de destaque, em toda a história da filosofia, a proclamar sistematicamente que o âmago do mundo é irracional, fundamentalmente oposto à inteligência e à razão”<sup>18</sup>.

Para Rosenfeld, tal concepção representa também uma verdadeira revolução na história da filosofia, pois a confiança na razão é a verdadeira essência de toda empresa filosófica; e essa confiança tem como pressuposto que a nossa inteligência é

---

<sup>18</sup> ROSENFELD, A. *Texto e Contexto II*, São Paulo, Ed. Perspectiva, Edusp, Editora da Unicamp, p. 52.

a manifestação inferior de uma inteligência universal superior. É dessa vinculação, ou filiação, aliás, que depende a possibilidade de conhecer a verdade das coisas. Toda filosofia que situa o homem como ser essencialmente racional e que, de alguma forma, vincula esta racionalidade à possibilidade de se conhecer o "ser racional do mundo", opera com uma espécie de "otimismo da razão", ou ainda, com uma "crença ou fé na eficiência da razão", quando não em uma transcendência. Schopenhauer não era um homem de fé. Contra toda a tradição filosófica que vai de Platão a Tomás de Aquino, de Descartes a Leibniz, Espinosa, Kant, Hegel, (embora o criticismo kantiano já tenha abalado esta segurança dogmática), Schopenhauer aponta como princípio metafísico, como essência do mundo, a Vontade cega e irracional.

"Schopenhauer rompe radicalmente com esta tradição [racionalista]. Estabeleceu como princípio metafísico um poder, boçal e cego, completamente irracional. Foi o primeiro a criar uma filosofia baseada no irracionalismo sistemático, mas não foi o último a fazê-lo. Dele parte toda uma corrente de irracionalismo, manifestando-se, de um lado, no *élan vital* de Bergson e atingindo virulência, de outro lado, no pensamento de Nietzsche. Este, por sua vez, enriquecido pela afluyente (filosofia) religiosa de Kierkegaard, tomou o nome de existencialismo (quer na sua forma religiosa quer na ateísta)"<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *Idem.*, p. 60.

O rompimento com esse aspecto da tradição racionalista e otimista, apontado, tanto por Horkheimer como por Rosenfeld, leva-nos a pensar a filosofia de Schopenhauer como um primeiro questionamento sobre aquilo que mais tarde o pensamento ocidental vai diagnosticar como uma crise da razão.

No artigo intitulado "A invenção da crise"<sup>20</sup>, Carlos Alberto Moura chama a atenção para as considerações de Edmund Husserl na obra "Crise das Ciências Européias"<sup>21</sup>. Husserl sustenta que a crise das ciências é uma crise da "humanidade européia", da cultura e existência desta civilização. A razão passa a não ter mais a última palavra sobre as coisas, a crise da razão resulta necessariamente no niilismo europeu:

"... fim do sentido do mundo, fim do sentido da história, fim do sentido da humanidade, fim da possibilidade de se conferir um sentido racional à existência individual e coletiva"<sup>22</sup>.

A filosofia de Schopenhauer, mais do que qualquer outro sistema de pensamento da época, encarna esta falta de sentido

---

<sup>20</sup> MOURA, C.A. *A Crise da Razão*, org. de Aduino Novaes, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1996, p. 102.

<sup>21</sup> *Idem*, *Opus cit.*, p. 103.

<sup>22</sup> HUSSERL, E. *A crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles, in *Coleção Filosofia*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.

ao conferir ao mundo um princípio irracional e um papel secundário à razão. Se considerada como uma "filosofia da existência" por tratar com relevância decisiva da questão existencial e do aspecto moral do mundo, a filosofia schopenhaueriana está também em consonância com essa perspectiva indicada por Husserl. Para este a "filosofia da existência", (é inegável, como afirmamos, o caráter "existencialista" da filosofia schopenhaueriana) resulta da crise da razão como meditação sobre o sentido da vida humana e do mundo e só sobrevive no vazio aberto por esta crise. Certamente as teses sobre a chamada crise da razão (colapso, eclipse) encontram eco na filosofia de Schopenhauer, quando não são diretamente inspiradas por ela.

Santiago Noriega comenta, no prefácio à tradução espanhola de "*Über den Willen in der Natur*" (Sobre a Vontade na Natureza):

"Según se há mostrado, es Schopenhauer un pensador de decidido antiplatonismo, o primeiro em serlo, quizá em nuestra época; para ele el ser no es ya *to agathon*, lo bueno-como lo havia sido en Platón hasta Hegel y según había encontrado cabal representación religiosa en los escritos de Juan - el ser es, por el contrario, el mal, no tanto un error de pies a cabeza, por así decir; y es tanto un error, no-verdade quanto que no cabe decir del mundo que sea injusto, como habían hecho cuantos llegaban a aceptar hasta el más absoluto repudio del mundo si tal era el precio exigido para defender la justicia de la idea, pues

ya no se puede pedir cuentas a nadie, y a la maldad del mundo y al dolor de la existencia sólo cabe oponer la implacidez ascética del sábio; los términos se trastruecan, y a un nihilismo del ser responde la consideración de la nada como lo único verdadeiro”<sup>23</sup>.

O anti-platonismo e o anti-hegelianismo citado por Noriega tem como fundamento a consideração da irracionalidade e a “malignidade” da essência do mundo. O aspecto niilista da filosofia de Schopenhauer se alinha, também, com as características citadas por Carlos Alberto Moura no artigo citado; “fim do sentido da história, fim do sentido da existência e o fim da possibilidade de se conferir um sentido racional à existência coletiva”.

Quanto à existência individual, vimos que, para Schopenhauer, as ações devem tomar, em última análise, o sentido da negação da vontade. Em outras palavras, o sentido da supressão. De maneira geral, o que se descortina, a partir dessas considerações, é o panorama do pessimismo schopenhaueriano.

Na obra “*Schopenhauer: Une Philosophie de la Tragédie*”, Alexis Philonenko observa que Schopenhauer produziu páginas notáveis de ilustração do pessimismo, e sugere que sua

---

<sup>23</sup> NORIEGA, S. Prefácio a *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madri, Sociedad Espanhola Libreria, 1967, p. 17, grifo nosso.

filosofia pessimista nasce de um profundo conhecimento da natureza trágica da vida:

"... en effet un philosophe pessimiste, c'est un profond connaisseur de la tragédie"<sup>24</sup>.

A nosso ver, a visão trágica do mundo, como nos apresenta Schopenhauer, significa, sobretudo, um desespero da razão. Pode-se afirmar que Schopenhauer foi a grande influência irracionalista do ocidente a partir do final do século XIX. Seu pessimismo, é certo, funda-se num exame racional da existência e da história humana, mas está fundado também, e principalmente, na idéia de que a razão instrumental, que fundamenta as ciências naturais; a técnica e todo projeto político-social, não pode libertar o homem da dor e do sofrimento. Tampouco pode solucionar de maneira efetiva os problemas relativos a questões existenciais no sentido de uma afirmação do devir. Se o filósofo evoca a figura de Édipo diante da esfinge como metáfora do pensador diante do enigma do mundo, o mesmo personagem trágico pode representar sua concepção do homem como um "joquete" (títere) nas mãos dos deuses (leia-se da vontade).

---

<sup>24</sup> PHILONENKO, A. *Schopenhauer, une Philosophie de la Tragédie*, Paris, Vrin, 1980, p. 237.

Ao subordinar a razão à condição de serva da vontade, Schopenhauer rompe radicalmente com o espírito da *Aufklärung*. A confiança na razão fica abalada. O filósofo apresenta a visão trágica da existência como a verdadeira e mais fiel interpretação da vida. Nesse sentido, a tragédia, enquanto gênero literário, é considerada pelo filósofo o gênero poético mais elevado, como vemos no parágrafo 51 do terceiro livro do *Mundo*:

“Considera-se justamente a tragédia como o mais elevado dos gêneros poéticos, tanto quanto à dificuldade da execução como quanto à grandeza da impressão que produz. É preciso notar com cuidado, se se quer compreender o conjunto das considerações apresentadas nesta obra, que esta forma superior do gênio poético tem por objeto mostrar-nos o lado terrível da vida, as dores indescritíveis, as angústias da humanidade, o triunfo dos maus, o poder do acaso que parece ridicularizar-nos, a derrota infalível do justo e do inocente: encontramos nela um símbolo significativo da natureza do mundo e da existência”<sup>25</sup>.

O denominado “lado terrível da vida”, o poder do acaso, o triunfo dos maus, a derrota do justo e a dor humana em geral,

---

<sup>25</sup> “Als der Gipfel der Dichtung sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung als auf die Schwierigkeit der Leistung ist das Trauerspiel anzusehn und ist dafür anerkannt. Es ist für das Ganze unserer gesamten Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu beachten, das der Zweck dieser höchsten poetische Leistung die Darstellung der schecklichen Seite des Lebens ist, das der namenlose Schmerz, der Jamer der Menschheit, der triumph der Bosheit, die höhrende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden: den hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins” (WWV § 51, p. 353).

compõem o quadro desse "pior dos mundos possíveis" como caracterizado por Schopenhauer nessa passagem.

A impotência da razão frente à vontade dos deuses e da finitude humana, características sempre presentes e destacadas na literatura trágica são, para Schopenhauer, elementos que fazem da tragédia a perfeita tradução artística do drama da existência humana. Para o filósofo, se há uma função nobre para a razão, e pode-se demonstrar que há, esta função está relacionada à negação da existência e não com a promoção da vida ou com o progresso da humanidade.

Uma metafísica que determina a total falta de fins para a existência não pode pensar num progresso da humanidade, seja ele baseado na razão ou em qualquer outra instância fundadora. Esta radical falta de esperança nos ideais da razão e no progresso humano funda-se na concepção nada otimista que Schopenhauer tem da essência do comportamento humano. Esclareça-se que há um sentido moral para o mundo, mas este aponta para a negação da vontade, como veremos. Para Schopenhauer, toda a natureza não passa de objetivação (espelho) da vontade, em diversos níveis e em permanente luta. Nesse sentido, o homem, a mais perfeita objetivação dessa vontade litigante, que conta com o poderoso recurso da razão, só pode ser o mais terrível dos adversários, tanto da natureza

como dos próprios homens. A crença num progresso baseado na razão (sendo a razão um mero instrumento da vontade), não poderia fazer parte deste sistema. As expressões: "*Hominem lupus homini*" e "*bellum omnium contra omnes*" figuram nos textos que tratam da ética, da antropologia e da sociedade humana em geral. Esse aspecto demonstra a influência hobbesiana e acentua o viés pessimista relacionado aos ideais da tradição iluminista.

O egoísmo natural dos homens compromete, em princípio, todo projeto social que vise à eliminação da injustiça. Para Schopenhauer, como vemos no *Preisschrift Über die Grundlage der Moral (Sobre o Fundamento da Moral)*, o princípio mesmo da injustiça, o egoísmo, é natural ao indivíduo que se vê submetido ao princípio de individuação. Neste sentido, toda utopia que aponte para a possibilidade da harmonia entre os homens é falha e, por princípio, está fadada ao insucesso. O princípio da luta entre as vontades individuais se revela inerente não só ao mundo dos seres racionais, mas em toda a natureza.

No parágrafo 61 do *Mundo*, encontramos clara indicação desta contradição entre o egoísmo e o mundo:

"Cada indivíduo, apesar da sua pequenez, ainda que perdido, aniquilado no meio do mundo sem limites, não

deixa de se tomar pelo centro de tudo, fazendo mais caso da sua existência e do seu bem estar que de todo o resto, estando mesmo, se apenas consulta a natureza, pronto a sacrificar a isso tudo o que não é ele, a aniquilar o mundo em proveito desse eu dessa gota d'água no oceano, para prolongar por um momento a sua própria existência"<sup>26</sup>.

O egoísmo, raiz de toda injustiça, figura como o maior empecilho à realização de projetos que visem o estabelecimento de uma sociedade justa e feliz. Esse egoísmo, para Schopenhauer, não é algo superficial secundário e contornável no caráter dos homens e sim a forma como a própria essência do mundo se manifesta nesta espécie. Assim, a injustiça é essencial ao mundo. A natureza das coisas não pressupõe uma ordenação sob o princípio de um Bem-supremo ou de uma finalidade de justiça e paz.

A questão do finalismo se coloca também como um importante aspecto para a caracterização do niilismo schopenhaueriano. As

---

<sup>26</sup> "Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, daß jedes in der gränzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlseyn vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das *principium individuationis* zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig" (WWV, § 61, p. 455).

considerações sobre teleologia descortinam o absurdo de uma existência sem finalidade inteligível. Para Schopenhauer a vida como tragédia nasce da própria natureza da vontade, que repõe permanentemente os seus objetos e nunca encontra satisfação ou repouso. O resultado desta busca incessante imposta pela vontade é a dor e o sofrimento, perpetuados pelo interminável ciclo de nascimento e morte.

A metafísica da vontade fundamenta as concepções relativas ao egoísmo natural. Assim, ela dá os elementos para uma apreciação pessimista da existência, no sentido de uma visão de mundo pautada pela sombria essência volitiva dos fenômenos. Apontamos esses aspectos na direção de uma perspectiva niilista e indicamos que essa concepção está relacionada à natureza irracional (irracionalista) do acontecer. Assim, retomamos a tentativa de posicionar a filosofia de Schopenhauer no âmbito do nascimento da crise da razão.

Patrick Gardiner no prefácio à obra "Schopenhauer", destaca também o problema do irracionalismo e do niilismo:

"Una visión diferente de lo que considera a Schopenhauer como o defensor de una *Weltanschauung* fundamentalmente irracionalista y niilista, hostil a los tradicionales valores europeos, y que también há ganado aceptación, es la seguinte: según ela Schopenhauer derivó sus ideas principales de los textos de religiones y cultos orientales, así, sua metafísica brotó ante todo de

fuentes que tienen poca o nenhuma relación com los problemas lógicos y epistemológicos, que ordinariamente han ocupado a atención de los pensadores occidentais y, en consecuencia, puede considerársele como poco más que una espécie de brote exótico o extraño en la evolución de la especulación européia, sin relación en lo esencial com los principios que han constituido los temas centrales de la filosofía occidental”<sup>27</sup>.

Gardiner afirma que seria um equívoco tratar Schopenhauer como uma figura puramente periférica na filosofia ocidental. Segundo ele, não é possível sustentar a tese de que sua filosofia não tem como motivação e raiz os problemas e o método filosófico ocidental. O autor se estende, ainda, sobre o problema da acusação indiscriminada de irracionalismo. Como já foi apontado aqui, o irracionalismo se desdobra em dois aspectos, o da constituição do mundo (princípio irracional) e o da negação deste princípio. Determinamos, assim, desde já, um aspecto de nossa interpretação da filosofia de Schopenhauer, que denominaremos aqui como “afirmação da essência irracional constitutiva” que diz respeito à natureza irracional, cega e ateleológica da vontade; e a negação dessa essência, no nível da ética, e da perspectiva existencial de apreciação do valor do mundo. Esse segundo aspecto denominamos “negação ética da

---

<sup>27</sup> GARDINER, P. *Schopenhauer*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 33.

natureza irracional do mundo". Fica, assim, determinada nossa interpretação do irracionalismo schopenhaueriano, que está diretamente ligado aos problemas do pessimismo e do niilismo. Sobre esse aspecto a crítica de Nietzsche aponta, também, uma importante estratégia interpretativa, como veremos adiante.

O pessimismo como tema filosófico, do ponto de vista histórico, que indica as posições e opiniões dos filósofos sobre a natureza da existência e da possibilidade da felicidade, é um tema bastante vasto. O pessimismo schopenhaueriano possui particularidades que o diferenciam de uma simples postura crítica em relação à vida e ao mundo. Essa diferença levou-o a ser caracterizado como "pessimismo metafísico" na recente tradução do "Mundo" para o português, efetuada pelo Prof. Dr. Jair Barbosa. Na introdução à obra ele afirma:

"... uma das obras filosóficas mais marcantes do pensamento ocidental, imprescindível para o vislumbre do horizonte em que se movem as chamadas filosofias do impulso com sua reflexão sobre o irracional e o inconsciente, bem como a crítica da razão, esta que não mais define o homem como uma substância essencialmente pensante. Nesse sentido, desmascara-se o narcisismo racional do homem, pois ele não só se vê despido da primazia da uma razão legisladora que o conduz a um bom telos mas também descobre o fundo sem fundamento da própria natureza. Um fundo volitivo, insaciável, desejante, sem objetivo final definido, o que torna a existência absurda em sua ânsia de viver e obter satisfação de desejos. Uma existência que é comparável a um negócio que não cobre os custos de investimento, pois ao fim sobrevém, como recompensa aos esforços, a morte. A bancarrota é certa. Para enegrecer mais ainda esse cenário, a Vontade, coisa-em-si dos fenômenos do mundo, é uma autodiscórdia, crava os dentes em sua própria carne, o que se espelha no mundo diante de

nós como a luta de todos contra todos. A razão é impotente para mudar esse estado de coisas; Schopenhauer a aponta como secundária em relação ao querer cósmico, é um mero momento dele, e nisso o filósofo revoluciona a tradição, para a qual o querer era um momento do racional, como Descartes exemplarmente indica em suas *Meditações Metafísicas*. O homem, assim, perde a proteção da faculdade racional, e os demônios do mundo são revelados, vê-se nitidamente o inferno do sofrimento e da desrazão, comprovados pelas guerras e violências em seus aspectos mais tenebrosos. O pano de fundo da filosofia schopenhaueriana, como se vê, é o pessimismo metafísico<sup>28</sup>.

A apresentação de Jair Barbosa deixa clara a concordância com as interpretações aqui citadas, a afirmação de que o pano de fundo da filosofia de Schopenhauer é o pessimismo metafísico, que, entretanto não impede uma espécie de otimismo prático proporcionado pela sabedoria na condução da vida e pela possibilidade da fruição estética.

Um aspecto que nos interessa, nesse estudo, é a relação do pessimismo com a perspectiva niilista que surge ao final do sistema e figura como conclusão do *Mundo*. Neste sentido estabelecemos a relação entre "Metafísica da Vontade-Pessimismo-Niilismo". A análise desses tópicos pode nos conduzir, a nosso ver, a uma interpretação mais segura do niilismo schopenhaueriano e a uma caracterização mais exata do tipo de niilismo ao qual podemos vincular o pensamento do filósofo de Frankfurt.

---

<sup>28</sup> BARBOSA, J. Apresentação à tradução de *O Mundo como Vontade e como Representação*, São Paulo, Editora da Unesp, primeira edição, 2005, p. 8.

Delinea-se assim nossa perspectiva investigativa. As questões que ela suscita nos remetem ao pensamento de Nietzsche e à interpretação e crítica situadas no registro da filosofia nietzscheana. Situados na problemática ética da filosofia de Schopenhauer, analisaremos aqui os fundamentos e as conseqüências do irracionalismo e do niilismo dentro do sistema schopenhaueriano, bem como a relação crítica Nietzsche-Schopenhauer, isto é, a crítica de Nietzsche ao pessimismo schopenhaueriano e a moral da compaixão (*Mitleid*), que aponta para a questão fundamental do niilismo. A perspectiva crítica de Nietzsche, como afirmamos, abre uma importante frente de estudos, que se relaciona diretamente com a filosofia schopenhaueriana, a saber, o problema do niilismo como um aspecto da crise da razão européia (decadência da cultura). A relação crítica Nietzsche-Schopenhauer, que se mostra bastante prolífica, ficará, aqui, delimitada pela caracterização do "niilismo da fraqueza" como interpretação da perspectiva niilista de Schopenhauer.

Reiteramos assim as diretrizes interpretativas desse trabalho baseando o corpo temático da tese na hipótese de que a filosofia de Schopenhauer pode ser caracterizada como um pensamento niilista. Procurando explicitar como a crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer encontra sua

inserção e ganha densidade teórica no contexto de suas análises do niilismo da fraqueza, traço destacado por Nietzsche como característica da decadência cultural européia. Nosso estudo propõe também um exame do problema do nada (*nichts*) na filosofia de Schopenhauer, com o propósito de situá-la em relação à temática do niilismo, bem como para tentar evidenciar o sentido em que a ética do filósofo de Frankfurt configura uma "soteriologia" (doutrina de salvação). As bases para tal interpretação repousam nas seguintes características dessa filosofia: o apontamento de uma ausência de finalidade (finalismo, "ateleologia") para a vontade e, conseqüentemente, a ausência de um telos inteligível para o mundo; a postura pessimista baseada na metafísica da vontade e na soteriologia defendida pelo filósofo na sua doutrina da negação da vontade, que aponta para o estatuto do nada, alvo da vontade na ética da compaixão. Essa caracterização, a nosso ver, está relacionada com a recepção, interpretação e crítica nietzscheana da filosofia de Schopenhauer, sobretudo na caracterização do "niilismo da fraqueza".

Uma das teses centrais de nosso estudo, como mostramos, é a caracterização da filosofia de Schopenhauer, em linhas gerais, como um pensamento niilista. Aqui analisamos como a metafísica da vontade, bem como outros aspectos da filosofia

schopenhaueriana, corroboram esta afirmação. É preciso buscar nas páginas do *Mundo* as bases da concepção metafísica que atua como fundamento da negação do devir.

A filosofia de Schopenhauer se caracteriza por ser um sistema apresentado, em sua essência, na perspectiva de um pensamento único, a saber, à idéia de que a vontade constituiu-se como em-si do mundo fenomênico e se caracteriza por um impulso cego, infinito, livre e ateleológico. Tal pensamento e sistematização aparecem inteiros já no *Mundo*, obra escrita de 1814 a 1818. A fim de analisar a metafísica da vontade, que nos conduzirá à compreensão dos aspectos niilistas desta filosofia, efetuaremos um exame da obra em questão partindo de sua divisão nos quatro livros: dois relacionados ao mundo como representação e dois relacionados ao mundo como vontade. A primeira parte trata do mundo como representação: primeiro ponto de vista - a representação submetida ao princípio de razão suficiente, objeto da experiência e da ciência. No segundo livro a perspectiva muda para o mundo como vontade. Trata-se nesta parte da objetivação da vontade, do mundo natural. O terceiro livro retoma a perspectiva do mundo como representação. Tem lugar a representação considerada independente do princípio de razão, ou seja, a idéia platônica como objeto da arte. A estética schopenhaueriana, preâmbulo

para as considerações finais do quarto livro que, do ponto de vista da vontade, novamente, tem lugar a quarta parte, a perspectiva ética. Como vemos no subtítulo:

“Chegando a conhecer-se a si mesma, a vontade de viver afirma-se e nega-se”<sup>29</sup>.

Segundo Schopenhauer, a parte mais importante, que trata da prática da vida e das conseqüências da visão ética e da ordenação moral, seguidas da conclusão do livro, com a palavra final sobre o enigma da existência.

A relação de conhecimento é a primeira consideração sobre o mundo. O conceito de representação (*Vorstellung*) determina, de saída, a perspectiva idealista:

“O mundo é minha representação. - Esta proposição é uma verdade para todo ser vivo e pensante, embora só no homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido. A partir do momento em que é capaz de o levar a este estado, pode dizer-se que nasceu nele o espírito filosófico” (MVR, § 1)<sup>30</sup>.

### **A Representação (*Vorstellung*):**

---

<sup>29</sup> “Bei erreichter Selbsterkenntnis, bejahung und verneinung des Willens zum Leben” (WWV Viertes Buch, p. 373, epígrafe ao quarto livro do *Mundo*).

<sup>30</sup> “Die Welt ist meine Vorstellung - die ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte, abstrakte Bewusstsein bringen kann: und tut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten” (WWV, § 1, p. 31).

A representação é o conteúdo do conhecimento e este se dá somente na relação sujeito-objeto, duas metades complementares. Não há sujeito sem objeto, nem objeto sem sujeito. Estas representações aparecem segundo o princípio de razão suficiente, herança leibniziana que em Schopenhauer extrapola os limites da lógica. Em sua tese de doutorado *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden grunde* (*Da Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*), o filósofo assenta as bases da teoria do conhecimento que vai fundamentar as considerações do *Mundo*. A estrutura e ordem da obra apontam para os seguintes pontos:

O "princípio de razão suficiente" permite representações temporais e representações espaciais (tempo e espaço). A lei que rege as ligações das representações concretas é a causalidade. A ação, ligação entre atos e motivos, é a motivação. No conhecimento, ele liga entre si as representações abstratas.

As intuições formais de espaço e tempo compõem as intuições *a priori*, filiação kantiana do pensamento de Schopenhauer com a qual o filósofo de Frankfurt estabelece suas divergências num momento posterior. O tempo é sucessão. A idealidade do tempo é defendida pelo filósofo. Passado e futuro não existem. O tempo é uma forma de apreensão do sujeito. O

espaço exprime as formas de relações entre os corpos. Espaço e tempo são princípios de individuação, formas da intuição *a priori*, que possibilitam o conhecimento das representações e que, por sua vez, individualizam o conhecer em cada núcleo-sujeito. Mais tarde veremos que o princípio de individuação terá um papel importante na determinação da percepção da multiplicidade.

Sobre a causalidade, uma primeira ruptura com Kant, ela não é somente ordem de sucessão dos fenômenos no tempo, mas, para Schopenhauer, inseparável da matéria. Marie-Jose Pernin, na obra *Schopenhauer: Decifrando o Enigma do Mundo*, indica a influência de Schulze nesse aspecto<sup>31</sup>. Schopenhauer tenta demonstrar que a causalidade é independente da experiência e que, em última instância, em sua totalidade, a experiência depende dela. Toda percepção do sujeito supõe a causalidade, argumenta. O aparato conceitual do primeiro livro, que não será examinado à exaustão aqui, servirá de fundamento para a segunda parte do *Mundo*, no sentido de fundamentar as teses da "Filosofia da Natureza" e da demonstração da estrutura de objetivação do real em suas diversas formas e níveis. Formas de objetivação da vontade, como veremos a seguir.

---

<sup>31</sup> "Nesses remanejamentos o historiador da filosofia se dedicará a detectar a influência do professor de filosofia de Schopenhauer, Schulze". Marie-José Pernin, *Schopenhauer Decifrando o Enigma do Mundo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, p. 46.

Espaço, tempo e causalidade estão na base da possibilidade de conhecimento do mundo. Esse conhecimento, quando direcionado ao mundo natural, manifesta a necessidade do estabelecimento de leis e regras interpretativas. Necessidade, causalidade, excitação, motivação, compõem os modos de manifestação do real, o *modus* de funcionamento do mundo.

As representações podem ser intuitivas e abstratas. As intuitivas, como já foi indicado, são: Espaço, Tempo e Causalidade. A razão é a faculdade das representações abstratas. Razão e entendimento são distintos. O entendimento é responsável pelo conhecimento imediato da relação de causa e efeito. Os conceitos são representações que simplificam as representações intuitivas.

A linguagem atua como elemento de fixação dos conceitos. Nesse sentido auxilia a razão na sua tarefa de ação abstrata. As representações abstratas e a experiência do mundo oferecem a possibilidade da ciência.

A razão prática apresenta problemas muito mais complexos, o sujeito do conhecimento se vê diante de representações intuitivas imediatas e motivos oriundos de representações abstratas. A avaliação sobre a ação, tomada de decisão a partir dos motivos abstratos, determina a complexidade e o problema das ações. A razão, nesse sentido, pode servir para orientar ou

desorientar o homem na tomada de decisão. Não há uma confiança total na capacidade da razão de decidir sobre problemas éticos como há na capacidade de resolver racionalmente questões lógicas e científicas.

No mundo como vontade, perspectiva do segundo livro, parte-se da constatação de que o mundo é minha representação, mas na medida em que o indivíduo é um corpo que está presente na natureza, ele também é um espelho do mundo, carregando em si a essência de todas as coisas. A descoberta do mundo que se esconde além das representações descortina o enigma da existência das coisas. O "em-si" das representações é a Vontade (*Wille*) a qual temos acesso através do conhecimento imediato das ações do corpo. Assim as ações do corpo são os atos da vontade, o que veremos ainda mais adiante. Um indivíduo é representação (inclusive do próprio corpo) e vontade. O conhecimento dos dois aspectos se dá de maneira diferente, mas, pode-se dizer que o homem conhece sua natureza volitiva de forma imediata, isto é, sem que representações atuem como meio. Resta sairmos da individualidade. A afirmação do corpo ainda não dá conta da afirmação do conhecimento da natureza. No corpo temos os feixes de conhecimento do mundo exterior e interior, mas o mundo exterior também tem seu lado escondido, obscuro, impenetrável para o sujeito do conhecimento. Nesse momento

entra em cena a analogia. O conhecimento do meu corpo se dá através das representações exteriores da experiência e das interiores pelo conhecimento de minha vontade própria e dos atos que ela provoca. Na observação do mundo percebo que os outros corpos, humanos ou animais, assim como toda a natureza, possui um aspecto representacional e um aspecto que está por detrás do que se apresenta como fenômeno. A analogia com o corpo próprio vai levar à suposição de que os outros corpos também possuem uma natureza volitiva que atua como essência e origem das representações que perfazem o mundo.

**A vontade é a essência íntima do mundo.**

O segundo livro trata da objetivação da vontade. A palavra é Vontade (*Wille*), a chave para descortinar o interior de seu ser e do mundo, como vemos no § 18 do *Mundo*:

"Mas não acontece assim; longe disso, o indivíduo é ao mesmo tempo o sujeito do conhecimento e encontra aí a chave do enigma: essa palavra é Vontade. Isso, apenas isso, lhe dá a chave da sua própria existência fenomenal, lhe descobre a significação desta, lhe mostra a força interior que produz o seu ser, as suas ações, seu movimento" (MVR, pp. 109-10)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> "... Diesem Allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Rätsels gegeben: und dieses Wort heist Wille . Dieses, und dieses allein gibt ihm den Schlüssel zu seiner eignen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens , seines Tuns, seiner Bewegungen" (WWV § 18, p. 157).

O conceito de Vontade, essencial para a compreensão desta filosofia, se apresenta como foco central da filosofia schopenhaueriana. O distanciamento em relação a Kant, que determinava a incognoscibilidade da coisa-em-si, não representa um rompimento com o espírito da filosofia crítica no sentido de não ultrapassar os limites do conhecimento. A metafísica de Schopenhauer se pretende uma metafísica imanente e não uma filosofia da transcendência. Para o filósofo, a filosofia deve decifrar o mundo no seu próprio interior, com vemos numa carta ao discípulo Frauenstädt datada de agosto de 1852, citada por Cacciola em "*Schopenhauer e a questão do dogmatismo*":

"Minha filosofia não fala jamais da cucolândia das nuvens, mas deste mundo, quer dizer, ela é imanente, não transcendente, ela capta o mundo presente como uma tábua de hieróglifos (cuja solução eu descobri na Vontade) e mostra sua conexão geral em toda parte. Ela ensina o que o fenômeno é e o que é a coisa em si? Esta é coisa em si apenas relativamente, quer dizer, em relação ao fenômeno - e este é fenômeno apenas em relação à coisa em si (nesta relação ela é o querer viver)"<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> *Gesammelte Briefe*. Editadas por Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier, 1987, p. 290. Trad. de Maria Lucia Caciolla, in *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, São Paulo, Edusp, 1994, p. 174.

Sobre esse aspecto, na mesma obra, Cacciola esclarece que o caráter imanente da metafísica schopenhaueriana se relaciona diretamente à questão do corpo como foco do conhecimento:

"A tônica da filosofia de Schopenhauer é, pois, a imanência, o dado concreto e intuitivo. Sua metafísica quer ser uma metafísica imanente que tem sua origem na experiência externa e interna, entrelaçando no "ponto certo" (*Rechter Punkt*) que é o corpo. A afirmação do corpo como ponto de partida e foco do conhecimento filosófico marca a especificidade do pensamento de Schopenhauer, pois nele o eixo da metafísica desloca-se do "espiritual" e do "intelectual" para o concreto. Esse deslocamento teve, sem dúvida, suas repercussões no trabalho genealógico de Nietzsche em buscar as origens das realidades anímicas, ou seja, o procedimento concreto que a abstração progressiva ocultava"<sup>34</sup>.

A metafísica da vontade se pretende uma metafísica imanente. A experiência do corpo dá acesso ao conhecimento da vontade. A grande "descoberta" de Schopenhauer, sua contribuição para o capítulo das filosofias "irracionalistas", ou ainda das concepções de mundo que postulam um princípio irracional como fundamento.

A vontade é a essência íntima do mundo, ela é a coisa em si, a representação é o fenômeno. Não se pode confundir a vontade com seu fenômeno. Se a vontade não pode ser confundida com o fenômeno, a vontade não obedece ao princípio de razão

---

<sup>34</sup> CACCIOLA, M.L.O. *Opus cit.*, p. 179.

suficiente (*Grundlos*). A vontade é livre, escapa ao espaço e ao tempo e, portanto, está além do princípio de individuação; a vontade, então, é una e livre. Aqui uma aproximação de concepções orientais do pensamento, do hinduísmo, de autores místicos, Plotino, Ângelus Silésius, bem como de Platão (a primeira hipótese do Parmênides: o uno não está em nós, está em outra coisa: como tal ele é incognoscível) que postulam um Uno primordial.

A unidade da vontade, porém, dá origem à multiplicidade fenomenal, à particularidade. Essa passagem se dá em níveis de objetivação da vontade. Os graus de objetivação vão desde a individuação mais simples até o indivíduo humano. Os graus de objetivação da vontade são definidos como formas, paradigmas dos indivíduos fenomenais. A idéia platônica é o modelo dos graus de objetivação da vontade. Modelos estáveis dos fenômenos que são múltiplos. A idéia escapa ao tempo e ao espaço, o indivíduo não. Este só se dá no mundo fenomenal.

O segundo livro d'*O Mundo* situa a vontade como essência do mundo, mas não como causa do mesmo. O fato de a vontade ser o em si dos fenômenos não implica que ela seja um princípio e uma causa, ou uma alma, ou ainda uma divindade que cria o ser a partir de si mesma. A solução para o enigma do mundo passa pela metafísica da vontade mas não encontra uma explicação. Nesse

nível da filosofia da natureza, para o mundo, que passe pelo apontamento de uma causa que resolva o mistério do surgimento das coisas. O conhecimento da origem, como também dos fins é algo que extrapola os limites da razão. A vontade não é causa e não tem causa. A causalidade, como vimos, pertence ao conhecimento exterior. A vontade permite sim compreender os acontecimentos exteriores, mas não se pode apontar uma causa para ela, uma vez que ela escapa ao princípio de razão. A ciência opera com a causalidade para a interpretação do mundo físico, aspecto que não nos dá acesso à decifração do mundo. Somente o aspecto moral (ordenação moral do mundo) pode nos levar à compreensão do sentido da existência.

A vontade é irracional, portanto a essência das coisas do mundo fenomenal, apesar de poder ser racionalizada, não possui uma natureza ordenadora. Quem ordena a natureza é a razão, a ciência, que usa dos expedientes do princípio de razão. Essa concepção dá o traço irracionalista da filosofia schopenhaueriana. Como afirmamos na introdução, trata-se do estabelecimento de uma essência e não do reconhecimento e afirmação dessa essência como uma entidade causadora e justificadora do mundo. A questão da justificação se mostra importante nesse ponto. O fato de Schopenhauer reconhecer a essência do mundo como irracional, leva o filósofo à negação e

não à afirmação dessa essência como justificação do mundo. Marie José Pernin, assinala que não se pode denominar a filosofia de Schopenhauer como uma filosofia do absurdo, pois:

“Assim, Schopenhauer organiza a filosofia em torno de um não princípio, em que o mundo não encontra a sua inteligibilidade: a vontade é irracional. Mas a importância da idéia de expressão, que faz prevalecer o sentido, impede de assimilá-la a uma filosofia do absurdo. Schopenhauer nos propõe um estilo filosófico de uma novidade radical: a interpretação”<sup>35</sup>.

A autora, na mesma obra, apresenta e reforça a interpretação que adotamos acima. Ela argumenta que existe na filosofia de Schopenhauer uma oposição básica à filosofia racional. A vontade em geral não quer nada, se entendemos com isso que o desejo se regularia por um objeto previamente conhecido, de uma maneira objetiva. A partir daí, o programa de estudos é duplo: primeiro, mostrar a irracionalidade da vontade em si mesma; depois, mostrar como ela põe a intelectualidade (entendimento mais a razão) ao seu serviço. Acrescentamos que o método mobilizado para a interpretação e determinação dessas teses é racional. Segundo Pernin, a filosofia da vontade aponta os absurdos, sem ser por isso uma filosofia do absurdo: a intimidade trágica. Uma filosofia trágica, ou uma filosofia da

---

<sup>35</sup> PERNIN, M.J. *Schopenhauer, Decifrando o Enigma do Mundo*. Tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p. 86.

natureza trágica da existência, a nosso ver, seria uma denominação condizente com o aspecto irracionalista da filosofia schopenhaueriana.

Clement Rosset, na obra *Schopenhauer, Philosophe de l'Absurde*<sup>36</sup>, afirma que a posição de Schopenhauer representa o avesso de uma teodicéia, que se contentaria em afirmar que não há nada nas razões até agora alegadas que possam justificar a vida. Rosset estrutura tematicamente a segunda parte da obra citada da seguinte maneira: *la finalité sans fin, la necessite sans cause, l'illusion de la liberte, l'illusion du devenir et la répétition éternelle*. Tematização que, de antemão, nos dá indicativos de uma interpretação da existência como absurdo.

Passamos a um aspecto, a nosso ver, essencial para a determinar o aspecto niilista da metafísica da vontade. A determinação das características da vontade. Se, como vimos, ficou determinado que, para Schopenhauer, o mundo dos fenômenos é um espelho da vontade, isto é, que o mundo possui uma essência, um em si, que se objetiva na natureza, e que esse mundo manifesta as características da vontade, resta-nos analisar as características dessa natureza irracional do mundo para determinar se elas apontam no sentido de uma interpretação niilista. Remetemo-nos, então, ao núcleo da filosofia da

---

<sup>36</sup> ROSSET, C. *Schopenhauer, Philosophe de l'Absurde*, Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 64 e ss..

Schopenhauer, à sua metafísica da vontade, a fim de determinar até que ponto sua caracterização como niilista resiste à análise estrutural e exegética.

Apesar de a vontade ser o em si do mundo e se esconder atrás dos fenômenos, podemos decifrar algumas de suas características presentes na expressão fenomenal da mesma no mundo empírico. Vestígios e caracteres, aliados à experiência própria do corpo (do corpo próprio), com o auxílio da analogia, nos remeterá à questão da finalidade (teleologia, *telos*) da vontade, tema que abordamos em um capítulo específico, mas que aqui daremos algumas indicações. Nos remetemos ao parágrafo 29 do *Mundo*, onde encontramos a seguinte afirmação de Schopenhauer:

“Em resumo, a vontade sabe sempre, quando a consciência ilumina, o que quer em tal momento e em tal lugar; o que ela quer em geral, ela nunca o sabe. Todo ato particular tem uma finalidade; a própria vontade não tem; como nos outros fenômenos naturais isolados, a sua aparição em tal lugar, em tal momento, é determinada por uma causa que lhe dá fundamento; mas a força mais geral que se manifesta nesse fenômeno não tem ela própria causa, visto que ela é apenas um grau das manifestações da coisa em si, da vontade que escapa ao princípio da razão. A única consciência geral de si mesma que a vontade tem é a representação total, o conjunto do mundo que ela percebe: ele é a sua objetividade, a sua manifestação e o seu espelho; e o que ele exprime sob este aspecto será o objeto das nossas considerações ulteriores”<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> “In der Tat gehört Abwesenheit alles Zieles, alles Grenzen zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Dies wurde bereits oben bei Erwähnung der Zentrifugalkraft berührt: auch affenbart es sich am

Schopenhauer afirma que não se pode afirmar o que a vontade quer em geral. Os atos particulares têm uma finalidade mas a vontade como um todo é ateleológica.

A finalidade do mundo não é obra de nenhuma inteligência (não é racional) e não possui nenhuma finalidade inteligível que possa justificar ou conferir dignidade, sentido, ordem e valor ao devir. O aspecto da filosofia da natureza, que diz respeito à constituição do mundo implica um juízo de valor. A submissão do intelecto à vontade também figura como ponto determinante da valoração da vida. O apego dos seres vivos à vida e à conservação, à afirmação da vontade, não deriva necessariamente de uma valorização. Assim a vida não é o fim da vontade. A vontade não tem causa nem fim (finalidade, *Zweck*<sup>38</sup>). Como já apontamos, a ausência de finalidade para o devir figura

---

einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektivität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beständiges Streben bei offenkundiger Unmöglichkeit eines letzten Zieles vor Augen liegt... -Diesem allem zufolge weis der Wille, wo ihn Erkenntnis beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck> das gesamte Wollen keinen : eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesen Ort, zu dieser Zeit durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestierende Kraft überhaupt eine Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlose Willens ist. - Die einzige Selbsterkenntnis des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesamte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektivität, seine Offenbarung, sein Spiegel. Was sie in dieser Eigenschaft aussagt, wird der Gegenstand unserer fernern Betrachtung sein" (WWV, § 29, p. 240).

<sup>38</sup> Ziel: alvo, meta, objetivo; Zweck-: fim, finalidade, propósito.

como um dos "sintomas" da perspectiva niilista de desvalorização do mundo.

O parágrafo 56 do *Mundo* não deixa dúvida sobre esse aspecto:

"Peço ao leitor, primeiro, para lembrar as idéias com que fechamos o segundo livro, para onde tínhamos sido conduzidos ao procurar a finalidade, o alvo da vontade; em resposta a esta questão vimos aparecer uma teoria: como a vontade, em todos os graus da sua manifestação, de baixo até em cima, tem falta total de uma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser; desejo que não termina quando algum objeto é alcançado, incapaz de uma satisfação última, e que para parar tem necessidade de um obstáculo, uma vez que, por si mesmo, está lançado no infinito. Foi o que verificamos nos fenômenos mais simples da natureza, na gravidade, esforço interminável, que tende para um ponto central, sem extensão, que não poderá alcançar sem se anular a matéria consigo, e todavia para lá tende e tenderá ainda, quando o universo estiver todo inteiro concentrado em uma massa única" (MVR, p. 323)<sup>39</sup>.

Nessa passagem encontramos a afirmação da total falta de finalidade para a vontade, paralela à afirmação da infinitude do impulso volitivo. A ausência de fim é afirmada, ainda em um trecho anterior, onde Schopenhauer destaca o aspecto incessante

---

<sup>39</sup> "Zuvörderst wünsche ich, das man hier sich diejenige Betrachtung zurückfe, mit welcher wur das zweite Buch beschlossen, veranlast durch die dort aufgeworfene Frage nach dem Ziel und Zweck des Willens; statt deren Beantwortung sich vor Aaugen stelle, wier der Wille auf Allen Stufen seiner Erscheinung, von der niedrigsten bis zur höchsten, eines letzten Zieles un Zweckes ganz entberhrt, immer streb, weil Streben sein alleiniges Weswn ist, dem kein errechtes Ziel ien Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an sich aber ins unendliche geht. Wir sahen dies an der einfachsten aller Naturerersscheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu streben und nach einem ausdehnunglosen Mittelpunkt, dessen Erreichungihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch schon das ganze Weltall zussammengeballt wäre" (WWV, § 56, p. 423).

e insaciável, da vontade, acentuando a luta da natureza, ou dos fenômenos pela matéria, como lemos a seguir:

“Jamais verdadeiro alvo, jamais satisfação final, em nenhuma parte um lugar de repouso. É ainda preciso recordarmos uma outra teoria do segundo livro: em todo lugar as diversas forças da natureza e as formas vivas disputam mutuamente a matéria, todas tendem a usurpá-la; cada um possui justamente o que arrancou das outras: assim se mantém uma guerra eterna, em que se trata de vida ou de morte. Daí resultam resistências que de todos os lados opõem obstáculos a esse esforço, essa essência íntima de todas as coisas, reduzem-no a um desejo mal satisfeito, sem que, contudo, ele possa abandonar aquilo que constitui todo o seu ser, e o focam assim a torturar-se até que o fenômeno desapareça, deixando o seu lugar e a sua matéria imediatamente açambarcadas por outras”<sup>40</sup>.

O dilaceramento da vontade, a autofagia da natureza, provocam a dor dos seres vivos. Nesse movimento quanto maior a consciência do que ocorre na natureza, maior o sofrimento.

“Quem aumenta sua ciência, mais aumenta sua dor” (MVR, p. 325).

Comenta Schopenhauer, admitindo a palavra do Eclesiastes: “*Qui auget scientiam, auget et dolorem*”.

---

<sup>40</sup> “... nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organischen Formen einander die Materie streitig machen, an der sie hervortreten wollen, indem Jedes nur besitzt was es dem Andern entrissen hat, und so ein steter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptsächlich der Widerstand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerste Wesen jedes Dinges ausmachende **1365** Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von seinem Wesen nicht lassen kann, sich durchquält, bis diese Erscheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen” (WWV, § 56, p. 424).

Essas considerações do livro quarto do *Mundo* preparam o leitor para as concepções relativas à negação da vontade na perspectiva ética, como veremos a seguir.

A subordinação do intelecto à vontade é, também, a nosso ver, traço fundamental dessa caracterização. Partindo dos níveis ou graus mais baixos de objetivação da vontade, da matéria inanimada até o da motivação nos animais, passando pela excitação nos vegetais, o impulso da vontade se manifesta nas objetivações múltiplas da natureza. No indivíduo humano observa-se o mais elevado grau de objetivação da vontade, porque nele há o intelecto. O corpo exprime a vontade, e os animais apresentam três funções corporais, a saber, a reprodução, a sensibilidade, a irritabilidade. A sensibilidade é propriedade do sistema nervoso. O órgão que a determina é o cérebro, esse órgão possibilita toda a complexidade do processo cognitivo, o mundo como representação é fruto da percepção sensível mediada pelo cérebro. Espaço, tempo e causalidade, sendo formas da razão, derivam da atividade cerebral.

O surgimento do intelecto não altera a natureza irracional da vontade. Por mais que o intelecto interfira nos impulsos da vontade no indivíduo inteligente (homem), a natureza cega, infinita e sem finalidade da vontade continua a mesma, embora o intelecto possa apresentar ou representar objetivos para o

querer. Schopenhauer chega a afirmar que o cérebro é o parasita do organismo. As considerações sobre o papel do cérebro, intelecto, entendimento vão nos levar à consideração do problema do *livre-arbítrio* e *servo-arbítrio*, foco que também, a nosso ver, está relacionado ao problema da caracterização niilista, pelo menos sobre o pano de fundo de uma visão pessimista e contrária às tradicionais teodicéias, ou à tradição racionalista.

O intelecto está a serviço da vontade. Schopenhauer afirma o servo-arbítrio, pois o intelecto tem uma função derivada e secundária. Mesmo admitindo a possibilidade de o intelecto liberar-se da tutela da vontade, como no caso do gênio, em geral o intelecto está submetido às "intenções" da vontade. Vale notar que o gênio possui caráter diferente dos homens comuns. Esse caráter consiste em uma aptidão para abandonar todo interesse pessoal, para perseguir um fim objetivo, uma aptidão especial para a contemplação da idéia, uma capacidade de se despojar de sua subjetividade. Encontrar a idéia além dos fenômenos e fixar ali a interpretação do mundo é uma característica do gênio artístico.

Deve-se acentuar, a nosso ver, a importância desse rompimento com a metafísica tradicional. A subordinação do intelecto à vontade determina uma cisão na história da

metafísica que, tradicionalmente adota a psicologia racional. Essa doutrina afirmava que a alma era um ser originário e essencialmente cognoscente e, só por isso, volitivo. Conforme a alma executasse suas ações fundamentais puramente por si mesma, e não mescladas com o corpo, ou, pelo contrário, em ligação com ele, teria ela uma faculdade superior ou inferior de conhecimento e uma faculdade de desejar do mesmo tipo. Na faculdade superior, a alma imaterial atuaria completamente por si mesma e sem colaboração do corpo. Ela seria um "*intellectus purus*" ocupado apenas com representações espirituais, não sensíveis. A razão pura kantiana, por exemplo, seria, segundo Schopenhauer, proveniente de uma reminiscência não claramente consciente desta doutrina.

Na doutrina kantiana da autonomia da vontade, esta só conhece razões formais de determinação, funcionando como voz da razão pura prática. Neste sentido a vontade seria uma faculdade de desejar superior, assemelhando-se assim à alma imaterial da psicologia racional. Esta tese acerca da natureza da vontade na filosofia moral kantiana está basicamente correta. Porém, a vontade é, não a voz da razão prática pura, já que, segundo Kant, ela se identifica com esta, mas sim a faculdade de desejar por conceitos, na medida em que o seu princípio de determinação se encontra na própria razão, diferentemente do

arbítrio, que é essa faculdade de desejar por conceitos, na medida em que o princípio de determinação pode se encontrar fora da razão, e da faculdade de desejar pura e simples, cujo princípio de determinação, por definição, não se encontra no sujeito percipiente, mas no objeto representado. Esquemáticamente:

## **VIDA**

### **FACULDADE DE DESEJAR**

Faculdade de Desejar através de representações intuitivas - que se pode atribuir a seres irracionais.

Faculdade de Desejar por conceitos ou representações abstratas - própria dos seres racionais.

## **ARBÍTRIO**

### **VONTADE**

Segundo Kant, só o arbítrio pode ser dito livre ou não livre (livre quando é determinado pelo imperativo categórico, que é aquele princípio prático constitutivo da razão pura; não livre, quando é determinado pela representação de algum princípio material, isto é, pela representação, conceitual ou intuitiva, de objetos (conteúdos). A vontade nem é livre nem não livre, porque ela é a faculdade de desejar por conceitos CONSTITUÍDA formalmente pelo imperativo categórico. Em resumo,

a vontade é a vontade da lei; o arbítrio, a vontade (especificamente humana) submetida à lei. Para aquela vale o ditado: assim quero, assim ordeno. A esta, o arbítrio, só resta decidir se cumpre ou não cumpre o que ordena a lei moral, e ainda assim, caso cumpra, só é livre se não só praticar o dever (ação prescrita por máxima universalizável), mas também praticá-lo pelo sentimento de respeito à idéia desse dever que a lei moral, em oposição aos sentimentos patológicos - egoisticamente interessados, interesse da inclinação natural do homem - infunde sobre a sensibilidade moral do agente e que reflete um genuíno interesse da razão, não submetida a qualquer capricho do desejo, seja interno (da alma) seja externo (do mundo). Podemos lançar mão de uma analogia para ilustrar o que Kant entende por vontade em oposição ao arbítrio (diferença sobre a qual ele silencia na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, mas na qual ele insiste muito somente na *Metafísica dos Costumes*): O Estado - *pólis* - só é possível formalmente pela Constituição - *politéia* -, não existindo antes desta; por sua vez, os indivíduos só são cidadãos (*politikon*) como membros do Estado. Assim, o Estado equivale à vontade; a Constituição, ao imperativo categórico, e a vontade individual dos cidadãos, ao arbítrio. A pergunta óbvia - que a meu ver deve ter ocorrido a Schopenhauer - é: quem impõe a constituição

e a lei moral. Não podem ser, respectivamente, o Estado ou os cidadãos (já que a existência destes pressupõe a constituição) nem a vontade ou o arbítrio (já que a vontade só é possível pela lei moral e o arbítrio só é livre quando coagido por ela). A resposta kantiana é que esse problema é um problema metafísico (não um problema formulado no quadro da semântica ou lógica transcendental) e, portanto, demonstravelmente insolúvel (no quadro dessa semântica).

No contexto da "*Crítica do fundamento dado à moral por Kant*", capítulo da obra *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Schopenhauer está interessado em chegar ao fundamento da admissão da razão prática, para isso vai até à filosofia de Descartes. A psicologia racional, de acordo com a qual o homem compõe-se de duas substâncias heterogêneas, o corpo material e a alma imaterial seria a base, ou inspiração dogmática que motivou Kant, como vemos a seguir:

"Se quisermos chegar ao fundamento da admissão da razão prática, teremos de explorar ainda sua árvore genealógica. Acharemos então que ela procede de uma doutrina que o próprio Kant contradisse profundamente, mas que, no entanto, encontrava-se, mesmo que inconscientemente para ele, como reminiscência de um modo de pensar precedente, no fundamento de sua admissão de uma razão prática com seu imperativo e sua autonomia. É a psicologia racional, de acordo com a qual o homem compõe-se de duas substâncias heterogêneas, o corpo material e a alma imaterial. Platão foi o primeiro que estabeleceu formalmente este dogma e procurou prová-lo como verdade objetiva. Cartesius (Descartes), porém, levou-o ao cume da perfeição e colocou-o no auge, pois deu-lhe a realização mais precisa e a força científica. Mas, por isso mesmo, veio à tona a falsidade

desse dogma, que foi sucessivamente provada por Espinosa, Locke e Kant. Por Espinosa (cuja filosofia consiste principalmente em contradizer o duplo dualismo de sua doutrina), já que ele, opondo-se direta e expressamente às duas substâncias de *Cartesius*, estabelece como seu princípio fundamental..."<sup>41</sup>.

Em oposição a esse histórico metafísico da psicologia racional apresentado por Schopenhauer, sua filosofia afirma a submissão do intelecto à vontade. A metáfora usada pelo filósofo é a de um cego vigoroso que carrega nos ombros um paralítico clarividente. A onipotência do desejo cego acompanha o homem da infância à velhice, enquanto o intelecto enfraquece. Pertencem a esse contexto as considerações de Schopenhauer sobre seu mestre Kant, atribuindo as falhas de seus escritos finais à influência da senilidade, enquanto o corpo ainda quer de maneira inexorável.

---

<sup>41</sup> "Wenn wir der Annahme der praktischen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müssen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß sie von einer Lehre stammt, die Kant selbst gründlich widerlegt hat, welche aber |III622| dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja, ihm selbst unbewußt, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Plato ist der Erste, der dieses Dogma förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat. Kartesius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und stellte es auf die Spitze, in dem er ihm die genaueste Ausföhrung und wissenschaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falschheit desselben zu Tage und wurde successive von Spinoza, Locke und Kant dargethan. Von Spinoza (dessen Philosophie hauptsächlich im Widerlegen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht), indem er, den zwei Substanzen des Kartesius geradezu und ausdröcklich entgegen, zu seinem Hauptsatz machte" (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Anmerkung zu § 6) (observação ao parágrafo 6) p. 708).

As considerações sobre a "Fenomenologia da interação do intelecto e da vontade", apontam para temas como finalidade interna e externa, e a para o problema do inconsciente. O desejo inconsciente chega a ser pensado, segundo o filósofo. Muitas vezes não se sabe o que se deseja ou que se teme. Uma questão que pode ser levantada é a da relação entre o inconsciente e a finalidade. Aqui daremos maior relevância à questão da finalidade, ligada à idéia de harmonia ou ordem, o que poderia dar abertura para uma visão otimista da organização do mundo, uma vez que as doutrinas que afirmam uma ordenação das coisas apelam, quase sempre, a uma instância reguladora que dá sentido ao mundo. Esse aspecto, a nosso ver, também está ligado à caracterização niilista. Se a ordenação for apenas aparente e não constitutiva, prevalece a irracionalidade e a falta de finalidade, e, conseqüentemente, de sentido para o mundo, pelo menos no aspecto da interpretação física. Sobre a interpretação moral do mundo sabemos que outra perspectiva será adotada, e que, em certo sentido, apontará para uma ordenação, mesmo que determinando uma postura negativa e, sob certos aspectos, niilista. Mas voltemos ao problema da finalidade.

Como afirmamos, no capítulo que trata da finalidade, Schopenhauer adota a concepção kantiana que afirma a finalidade na natureza apenas como regulativa e não como constitutiva.

Existe sim a finalidade no mundo, os órgãos de um corpo, por exemplo, atuam no sentido de uma finalidade de manutenção, nutrição, e perpetuação das espécies e da vida. Porém, o filósofo não admite, a partir daí, uma finalidade boa para o devir, a projeção de uma finalidade orgânica da natureza para uma finalidade para o mundo, para a vontade, como fundo metafísico das coisas; esta é negada. A finalidade metafísica, podemos assim denominar, é afastada. A categoria de "causa final" é antes de tudo um modo de apreensão do entendimento do homem. Nesse sentido ela não atinge a coisa em si. A finalidade é, pois, um modo de representação fenomenal. A aparente "harmonia" do mundo na verdade não ultrapassa o limiar da sobrevivência dos seres. As funções dos órgãos nos organismos e a relação de dependência entre os elementos e os seres vivos antes de apontar no sentido da prova físico-teológica, demonstram a característica autofágica da natureza, que determina muito mais o aspecto do sofrimento do que uma perspectiva otimista de ordenação pré-concebida, harmônica, otimista. A vontade se auto dilacera, nutre-se de si mesma e engendra o sofrimento geral dos seres vivos, que quanto mais perfeitos mais sofrimento suportam. No homem, por exemplo, objetivação mais perfeita da vontade, o sofrimento não é apenas físico. Como se afirma no primeiro parágrafo do *Mundo*, o homem

é o único ser que reflete sobre o mundo, e essa reflexão produz o sofrimento no nível da abstração. Porém, a angústia, o tédio, o medo, e toda espécie de sofrimento físico e psíquico, não afastam o apego do homem à vida. Esse apego não pode ser atribuído ao intelecto. Aqui a tese da submissão da razão à vontade faz sentido e encontra um argumento a seu favor. Schopenhauer ataca o racionalismo, que faz do intelecto o princípio primeiro subordinando a ele à vontade. A vontade, para Schopenhauer, é a potência maior e reina sobre o intelecto. O apego à vida é irracional. A natureza da vontade é irracional. A essência do mundo é irracional. Assim demonstramos que o irracionalismo de Schopenhauer está baseado na sua metafísica da vontade, que vai fundamentar as posições pessimistas acerca da existência. O quadro sombrio que o filósofo traça para o mundo desperta a indignação ética e a postura negativa em relação ao devir. O pessimismo de Schopenhauer não se assenta simplesmente numa opinião e consideração sobre o sofrimento humano, e sim sobre uma estrutura metafísica que tenta demonstrar que a raiz do problema existencial, sua essência irracional, pode ser compreendida pela razão. Fica, pois, a nosso ver, esclarecida a natureza e o aspecto irracionalista da filosofia de Schopenhauer.

Muito já se escreveu sobre o pessimismo de Schopenhauer. Denominamos pessimismo metafísico o que demonstramos com base na metafísica da vontade. Saber se o pessimismo metafísico dá lugar a um otimismo prático nas considerações finais da ética, que apontam para a redenção (*Erlösung*), não é nossa intenção. Apontamos aqui o que será examinado e discutido em capítulo específico, a saber, a idéia de que o pessimismo está relacionado com a caracterização niilista apontada por Nietzsche.

Os aspectos niilistas da filosofia de Schopenhauer se assentam, portanto, na metafísica da vontade. A "descoberta da vontade" como fundamento metafísico do mundo fundamenta as idéias que direcionarão o filósofo a uma visão negativa do mundo e à conseqüente desvalorização do devir que, a nosso ver, dá fundamento à caracterização de tal filosofia como niilista, nos termos aqui determinados.

### **1.3) Niilismo como tema filosófico: Nietzsche, Heidegger, Franco Volpi.**

Acompanha-se aqui, em linhas gerais, o modo como o tema do niilismo foi tratado por Nietzsche, Heidegger e Franco Volpi. O primeiro como pensador que incorpora o problema como tema fundamental de sua filosofia tardia; o segundo, a partir de uma leitura da obra de Nietzsche, analisando as conseqüências do ponto de vista histórico-filosófico e, por fim, um historiador do movimento de negação na perspectiva literária e filosófica.

A crítica nietzscheana à filosofia de Schopenhauer aponta para o caráter niilista da ética da compaixão. As teses de Nietzsche sobre o significado dos ideais ascéticos e a própria caracterização dos tipos de niilismo, efetuada por Nietzsche, podem ser interpretados como uma espécie de acerto de contas de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer. É consenso que a amplitude do horizonte teórico da filosofia de Nietzsche só pode ser suficientemente compreendida a partir de sua relação com o pensamento schopenhaueriano. Tomando o caminho contrário, pensamos na crítica de Nietzsche à Schopenhauer como uma maneira de compreender o alcance das posições éticas do filósofo de Frankfurt. Uma das questões que motivam esta perspectiva de leitura é a da possibilidade de se legitimar a

caracterização da filosofia schopenhaueriana como um pensamento propriamente niilista. Vale notar, de início, que as idéias aqui presentes representam mais um esforço de compreensão da relação Nietzsche-Schopenhauer e, sobretudo, de compreensão dos problemas suscitados pela ética schopenhaueriana, do que propriamente uma solução para estas questões.

Um dos problemas que se colocam de início é o de saber se a doutrina schopenhaueriana deve ser interpretada como uma soteriologia, isto é, como uma doutrina de redenção, ou se deve ser compreendida como uma doutrina propriamente niilista, que aponta para uma aniquilação do ser como solução para o problema existencial. Ou ainda, se é possível, uma terceira leitura que torna compatível as duas interpretações, a saber, que redenção schopenhaueriana pode ser caracterizada como um tipo de niilismo.

Tendo como "pano de fundo" estas questões, proponho uma análise de alguns aspectos da abordagem nietzscheana do tema do niilismo na tentativa de, a partir de tal análise, identificar aspectos da caracterização nietzscheana do tema com elementos da filosofia de Schopenhauer. Para isso, optei por algumas passagens da obra *A Vontade de Potência*, onde Nietzsche traça uma espécie de perfil psicológico de tipos niilistas, seguidas de algumas considerações mais gerais de Heidegger sobre o

niilismo europeu como fenômeno histórico-filosófico contidas no II volume da obra dedicada à Nietzsche.

No fragmento póstumo intitulado "Queda dos valores cosmológicos", Nietzsche afirma:

"O niilismo como estado psicológico terá de ocorrer, primeiramente, quando tivermos procurado em todo acontecer por um "sentido" que não está nele: de modo que afinal aquele que procura perde o ânimo. Niilismo é então o tomar-consciência do longo desperdício de força, o tormento do "em vão", a insegurança, a falta de ocasião para se recrear de algum modo, de ainda repousar sobre algo - a vergonha de si mesmo, como quem se tivesse enganado por demasiado tempo... Aquele sentido poderia ter sido: o "cumprimento" de um cânone ético supremo em todo acontecer, a ordenação ética do mundo; ou o aumento do amor e harmonia no trato dos seres; ou a aproximação de um estado de felicidade universal; ou mesmo livrar-se um estado universal de nada - um alvo é sempre um sentido ainda. O que há de comum em todos esses modos de representação é que algo deve, através do processo mesmo, ser alcançado: - e agora se concebe que com o vir-a-ser nada é alvejado, nada é alcançado... Portanto, a desilusão sobre uma pretensa finalidade do vir-a-ser como causa do niilismo: seja em vista de um fim bem determinado, seja, universalizando, a compreensão da insuficiência de todas as hipóteses finalistas até agora, no tocante ao "desenvolvimento" inteiro (o homem não mais colaborador, quanto mais centro do vir-a-ser)"<sup>42</sup>.

Nesta passagem Nietzsche toca na questão da desilusão sobre a pretensa finalidade do mundo, o tormento do em vão, a falta de ocasião para se recrear num mundo onde o cumprimento de uma ordem universal de felicidade não acontece e a insuficiência de todas as hipóteses finalistas como causa de uma espécie de estado psicológico do niilista. Estes exemplos remetem, de alguma forma, ao problema da insuficiência da razão

---

<sup>42</sup> Nietzsche, F. *Obras incompletas*, § 12, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, in Col. Os Pensadores, Editora Nova Cultural, 1999, p. 431.

como instância reguladora ou tradutora de uma ordem universal pré-estabelecida. Sabemos que, para Schopenhauer, a vontade não tem um *telos* inteligível e que a existência do homem não pode, de maneira nenhuma, ser considerada o centro do vir-a-ser como cumprimento de uma finalidade histórica. Nietzsche continua sua análise:

"O niilismo como estado psicológico ocorre, em segundo lugar, quando se tiver colocado uma totalidade, uma sistematização, ou mesmo uma organização, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer: de modo que na representação global de uma suprema forma de dominação e governo a alma sedenta de admiração e veneração se regala (- se é a alma de um lógico, já basta a absoluta coerência e real-dialética, para reconciliar com tudo...). Uma espécie de unidade, alguma forma de "monismo": e em decorrência dessa crença o homem em profundo sentimento de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, um *modus* da divindade...". O bem do universal exige o abandono do indivíduo"... Mas, vede, não há um tal universal! No fundo, o homem perdeu a crença em seu valor, quando através dele não atua um todo infinitamente valioso: isto é, ele concebeu um tal todo, para poder acreditar em seu valor"<sup>43</sup>.

A idéia da perda de valor do homem e do mundo baseada no desgaste da noção de um "*modus* da divindade", e ainda, a consciência de que através do homem não atua nenhum todo infinitamente valioso são características do discurso filosófico schopenhaueriano. Se, por um lado, não se encontram estas idéias na forma como Nietzsche as coloca, por outro, é inegável que elas aparecem como pano de fundo da posição ético-metafísica de Schopenhauer.

---

<sup>43</sup> Nietzsche, F. *Opus cit.*, p. 433.

Analisemos a terceira e última forma do niilismo como estado psicológico:

"O niilismo como estado psicológico tem ainda uma terceira e última forma. Dadas essas duas compreensões, de que com o vir-a-ser nada deve ser alvejado e de que sob todo o vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor: resta como escapatória condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como verdadeiro mundo. Tão logo, porém, o homem descobre como somente por necessidades psicológicas esse mundo foi montado e como não tem absolutamente nenhum direito a ele, surge a última forma do niilismo, que encerra em si a descrença em um mundo metafísico, que se proíbe a crença em um mundo verdadeiro. Desse ponto de vista admite-se a realidade do vir-a-ser como única realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades - mas não se suporta esse mundo, que já não se pode negar... O que aconteceu, no fundo? O sentimento de ausência de valor foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito "fim", nem com o conceito "unidade", nem com o conceito "verdade" se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é "verdadeiro", é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um verdadeiro mundo... Em suma: as categorias "fim", "unidade", "ser", com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós - e agora o mundo parece sem valor..."<sup>44</sup>.

Aqui encontramos uma caracterização adequada à concepção schopenhaueriana. A descrença num mundo transcendente e a ausência de finalidade para a vida são, sem dúvida, elementos importantes da perspectiva de Schopenhauer. Quanto à idéia de unidade pode-se afirmar que, para Schopenhauer, existe uma unidade na vontade, ou seja, que o que está por trás de toda multiplicidade do mundo como representação é uma vontade una.

---

<sup>44</sup> Nietzsche, F. *Opus cit.*, p. 431.

Porém, esta essência não representa um fundo metafísico que justifique o mundo ou que lhe confira algum valor. Não pretendo, com esta análise, sustentar que as considerações de Nietzsche sobre a psicologia do niilismo dão conta de explicar todos os aspectos da perspectiva ética schopenhaueriana e sim encontrar elementos que auxiliem na compreensão da seguinte questão, a saber, que tipo de niilismo, dentro desta tipologia nietzscheana, mais se aproxima da posição ética de Schopenhauer.

Na obra de Nietzsche, o tema do niilismo aparece no contexto da crítica ao cristianismo e ao socratismo e, como dissemos, como uma espécie de reação à influência de Schopenhauer. No caso do cristianismo e do socratismo, a vida é regida por valores superiores. O homem delinea sua existência em uma ficção, um além-mundo onde inexistente o tempo. Pela fé neste mundo, a vida é negada, suprimida e acorrentada. O homem falsifica a si mesmo, tornando-se um ser regido por valores superiores. Para ele é certo que existe um sentido e uma verdade. Contudo, é direcionando sua força a esta verdade que o homem deprecia a vida. Afinal, viver para a verdade é viver para o nada. A vida assume-se, portanto, como negadora de si própria. Preserva-se por afastar do homem o mal-estar de viver no vazio, mas nega-se por direcionar-se ao nada. Em

Schopenhauer, no entanto, não encontramos a ficção do mundo supra-sensível como motivo da negação do mundo fenomenal. A negação se dá no processo de auto-conhecimento da vontade.

O segundo sentido que Nietzsche dá ao niilismo é menos claro. O ideal ascético esgota-se e o niilismo transmuta-se. Aqui, a vontade de poder assume sua força de ação e destruição. Renegam-se os valores superiores e com eles a ilusão da eternidade. Ocorre a morte de Deus. Porém, como afirma Heidegger, o trono está vago e o homem buscará ocupá-lo. Este niilismo como destruição é, para Nietzsche, um novo disfarce das forças reativas, destruindo, desta vez, sua antiga forma de dominação e forjando uma nova. É o niilismo ativo que, não obstante sua força de ação, termina por desembocar no nada, na negação total de valores e da vida. Ainda assim, Nietzsche privilegia esta forma de niilismo, já que nele a vontade de poder assume-se enquanto força destrutiva da moral. Com efeito, a negação da moral indica uma elevação do homem. Para Nietzsche, a indignância não se tornou eventualmente maior. Pelo contrário, as idéias de *Deus, moral, resignação*, seriam meios de cura em graus profundos da miséria. Observa Nietzsche que o niilismo ativo aparece em condições que se configuram relativamente muito mais favoráveis. Já a moral ser sentida como superada pressupõe um razoável grau de civilização

espiritual. Porém, a força, após este direcionamento, enfraquece e decai. Enfraquece porque, ao eliminar valores, ainda não está direcionada à sua procriação. No homem, o resultado deste processo é a decadência, o desgosto pela vida. O homem fraco, entediado, se vê prostrado diante do absurdo e à espera da morte. Este não mais crê, mas também não cria, torna-se suicida, utilitarista, socialista. Nesse estado ele se vê livre de Deus, mas ainda saudoso de sua verdade. Para o niilista ateu, o mundo assume a forma de absurdo, não há mais um sentido para o devir, conseqüentemente, não há mais preservação da vida. É um momento em que o novo já se anuncia, mas que o velho ainda esboça novas formas de reter seus valores. Como não pensar, aqui, no legado schopenhaueriano? A negação de uma teodicéia e de uma transcendência ordenadora, e a retenção da idéia de ordenação moral do mundo. O ateísmo moralista contém o novo e retém valores antigos.

A filosofia de Schopenhauer, se não pode ser caracterizada como essencialmente niilista (niilismo radical, aniquilador), tem, por assim dizer, uma relação direta com o que ficou conhecido como niilismo histórico. A negação de alguns valores filosóficos, religiosos e políticos tidos como absolutos até então, está presente na filosofia do pensador de Frankfurt. Esta constatação nos leva a olhar a história do niilismo e a

interpretação de alguns autores deste "movimento" como importante para uma compreensão da filosofia de Schopenhauer.

### **Heidegger e o Niilismo.**

Segundo a análise de Heidegger, em "O niilismo europeu", o termo niilismo significa, para Nietzsche, o movimento histórico interpretado essencialmente pela frase "Deus está morto". O Deus cristão como designação do supra-sensível em geral e suas diferentes interpretações perde o seu poder sobre a destinação humana. O niilismo é o processo pelo qual o supra-sensível é deposto de sua soberania e se esvazia de sua condição anterior. Segundo Heidegger, a deposição do supra-sensível, apontado por Nietzsche como lento, mas inevitável, assemelha-se ao brilho de uma estrela que já se apagou, mas cuja luz continua a chegar até a terra depois de milhares de anos. Assim, para Nietzsche, o niilismo não é apenas um modo de ver, uma perspectiva sustentada por um espírito qualquer, nem um fortuito incidente histórico.

No ensaio intitulado *A frase de Nietzsche: Deus está morto*, Heidegger afirma que, para Nietzsche, o niilismo pensado em sua essência é o movimento fundamental da história do ocidente. Não apenas produto da idade moderna, nem de um só

povo, e não somente a negação do Deus cristão como um mero combate ao cristianismo, onde se predica um ateísmo ordinário. A frase: Deus está morto, não deve ser interpretada no âmbito da opinião teológico-apologética. Aquele que chegou a ser incrédulo não chegou ainda a ser niilista. Importa a Nietzsche a meditação sobre a verdade do supra-sensível e suas relações com a essência do homem.

Uma das principais indicações de Heidegger nestes escritos diz respeito ao fato de o niilismo se dar no âmbito da metafísica:

"O domínio para a essência e o acontecimento do niilismo é a metafísica mesma, supondo sempre que com este nome não entendemos uma doutrina ou uma disciplina particular da filosofia, mas a armação fundamental da totalidade do existente; se este se distingue em um mundo sensível e outro supra-sensível e aquele é sustentado e determinado por este"<sup>45</sup>.

A metafísica é o âmbito histórico em que se converte em destino o fato de que o mundo supra-sensível, as idéias, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade, a cultura, a civilização, perdem sua força construtiva e se anulam. Esta caracterização do niilismo no âmbito da metafísica nos leva a pensar a filosofia de Schopenhauer como um exemplo de doutrina niilista. A resposta de Nietzsche à questão: o que

---

<sup>45</sup> HEIDEGGER, M. *Opus cit.*, p. 183.

significa o niilismo?, dá indicações da caracterização que pretendemos apontar. Nietzsche responde: que os valores supremos se desvalorizam. Falta o objetivo, falta a resposta ao "por quê?". Como dissemos, Nietzsche concebe o niilismo como processo histórico, interpreta este processo de desvalorização dos valores supremos, no registro de um movimento interno ao pensamento ocidental.

"Deus, o mundo supra-sensível como verdadeiramente existente e que tudo determina, os ideais e idéias, os fins e motivos que determinam e sustentam todo o existente e a vida humana em particular, tudo isto se apresenta no sentido de valores supremos... se entende por isso o verdadeiro, o bom, o belo, ou seja, a ordem e unidade do existente em conjunto... os valores supremos se desvalorizam pelo fato de haver se imposto a idéia de que o mundo ideal não é realizável dentro do real nem será nunca"<sup>46</sup>.

A concepção metafísica de Schopenhauer se alinha com a tese da desvalorização dos valores supremos apontados por Nietzsche. A vontade assume, por assim dizer, o lugar que era reservado à divindade (a vontade não é um absoluto, mas aparece como o fundo metafísico dos fenômenos). Os valores como o bem, e o verdadeiro são negados ou relativizados. De certa forma, o que substitui aquele ente que, na tradição metafísica anterior

---

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M. *Opus cit.*, p. 185.

determina, sustenta e justifica o mundo é a vontade que, como vimos, não tem nenhum dos atributos positivos anteriores.

A afirmação de Heidegger de que o niilismo está ainda no domínio da metafísica faz sentido quando pensamos na filosofia de Schopenhauer. O fato de ele negar um princípio ordenador exterior para o mundo sensível não é suficiente para caracterizar o sistema schopenhaueriano como não metafísico. A "metafísica de vontade" aponta um princípio não exterior ao mundo, mas, em certo sentido, oculto por detrás dos fenômenos.

#### **Volpi e o estudo do niilismo como movimento filosófico europeu.**

A fortuna crítica relacionada ao niilismo como movimento histórico-filosófico encontra na obra de Franco Volpi um de seus momentos mais importantes. Na obra *Il nichilismo*, Volpi traça um panorama do que ele denomina o "*Itinerarium Mentis in Nihilum*", percorrendo momentos cruciais da história do pensamento ocidental apontando os pensadores, sistemas e movimentos literários e culturais que tiveram relação com a idéia do nada enquanto problema filosófico. Segundo Volpi, o niilismo representa mais que uma simples corrente do pensamento contemporâneo ou apenas uma triste aventura de vanguardas intelectuais. O fantasma desse hóspede indesejado está

relacionado ao processo de secularização e de racionalização do mundo e, portanto, ao movimento de desencanto e fragmentação de nossa imagem do mundo. Estão relacionadas a esse processo, segundo Volpi, o processo de corrosão das crenças, do relativismo e do ceticismo. Esses processos estão relacionados, evidentemente, à história da racionalidade e são fundamentados pela ação da razão na tentativa de esclarecer o mundo. Nesse sentido Volpi se pergunta:

“Nesse ponto, a pergunta que se impõe é se o niilismo representa, de fato, como preconizava Heidegger, a linha de chegada inevitável do racionalismo ocidental, uma espécie de cristalização essencial do poder destrutivo da racionalidade nascida com os gregos, ou se não é antes, como pensava Husserl, a traição da primeira idéia de razão, uma barbarização e um empobrecimento do *logos*, que Sócrates, Platão e Aristóteles souberam fazer valer contra o niilismo de Górgias. Esse dilema vem atormentando o pensamento contemporâneo, como se depreende da polêmica sobre a “crítica total da razão”, travada por duas figuras exponenciais, Apel e Derrida. Para dirimi-lo, será indispensável um distanciamento histórico que nós ainda não alcançamos”<sup>47</sup>.

O niilismo começa quando cessa a vontade de nos autoenganar. O processo de desencantamento do mundo se radicaliza de maneira tal que o próprio instrumento de crítica e

---

<sup>47</sup> VOLPI, F. *O niilismo*, trad. de Aldo Vannucchi, São Paulo, Edições Loyola, 1999, pp. 140-1.

fundamento de uma visão cética do mundo, a razão, passa a ser insuficiente para fundamentar um sentido (valor) para o mundo. O que se perde é a perspectiva privilegiada de interpretação (religião, mito, arte, metafísica, política, moral, ciência). Entramos, então, na "crise de auto-descrição de nosso tempo". Nesse sentido, a história do conceito e do problema do niilismo deixa ao homem contemporâneo uma espécie de prudência do pensamento, onde figuram o declínio das transcendências e o mundo da técnica e das massas como horizonte de acontecimentos. Vale notar que, na perspectiva de Volpi, a respeito do niilismo sustenta-se a mesma convicção válida para todos os verdadeiros problemas filosóficos: eles não têm solução, e sim história.

Volpi considera Nietzsche o "profeta máximo do niilismo", alguém que cedo intuiu a "doença" do século e sua respectiva terapia. Na controversa e problemática obra *Der Wille zur Macht*, Nietzsche teria, segundo Volpi, amadurecido uma concepção do niilismo como fenômeno histórico-filosófico.

Em suas considerações sobre a abordagem nietzscheana do tema do niilismo, Volpi aponta para a importância da leitura de Schopenhauer para a formação do que Nietzsche entendia por niilismo passivo.

"A importância de Schopenhauer na formação de Nietzsche é conhecida e tem sido alvo de inúmeros estudos. Sem a perspectiva metafísica franqueada pela concepção

schopenhaueriana da vontade não teríamos Nietzsche nem Wagner e tudo que ambos representam para a cultura alemã. Dentro dos limites de nosso tema, seria necessário mostrar em que medida a reflexão schopenhaueriana sobre o Nada, mesmo prescindindo do conceito de "niilismo", inspirou o enfoque desse fenômeno por Nietzsche. O certo é que ele considera o pessimismo schopenhaueriano e a dissolução no Nada que este alimenta como um tipo de "niilismo passivo", um enfraquecimento da potência do espírito" (Volpi. *Opus cit.*, p. 44).

Volpi destaca também a importância dos ensaios de Bourget e da leitura de Dostoiévski como influências que levaram Nietzsche a se debruçar sobre o tema. O conceito de *décadence* usado por Nietzsche em toda sua obra e que está intimamente ligado ao problema do niilismo é derivado pelo conceito de *décadence literária* elaborado por Bourget. Porém, segundo Volpi, Nietzsche projeta o problema muito além de Bourget. Para Nietzsche, o niilismo não é uma causa, mas somente a lógica da decadência. Há também um destaque para a idéia de que Nietzsche, além de ter pensado o problema, isto é, de ter diagnosticado a "doença", pensou também numa terapia.

O conceito de *décadence*, a leitura de Dostoiévski e de Bourget teriam amadurecido a idéia da desvalorização dos valores supremos contida na frase: "Deus está morto".

Interpretada como fim dos valores tradicionais seria, então, esta frase o pano de fundo da reflexão sobre o niilismo. A dinâmica da história do ocidente interpretada como decadência numa ligação do platonismo com o problema do niilismo.

A idéia da falta de sentido para o mundo, da falta de finalidade para a ação humana entram em choque com as idéias de um Deus legislador, de Verdade e de Bem. O que Nietzsche profetiza como "a história dos próximos séculos" em *A Vontade de Poder* seria exatamente este desgaste dos valores supremos e o crescimento do círculo dos valores superados e esquecidos. A idéia de moral absoluta assegurada por uma esfera transcendente não teria mais lugar na modernidade.

A marca da desvalorização dos valores na história humana seria a decadência, a origem, o platonismo que, de alguma forma, cria um outro mundo que dá sentido e valor a este mundo e de onde se originam os valores. Esta duplicação do mundo estaria na base do que Nietzsche entende como processo histórico de desvalorização dos valores supremos. A longa jornada do homem em busca da efetivação desta relação com o supra-sensível traria inevitavelmente um descrédito em relação ao que se revela inatingível. A idéia de cansaço contida em alguns trechos de *A Vontade de Potência* deve se relacionar com este estado "psicológico" do homem. Se pensarmos nesta

concepção, de origem platônica, como uma falsificação do mundo, esta idealidade nunca atingida, este adiamento da efetivação do Bem, deste "reino", podemos pensar também na reação do pensamento à esta falsificação. O platonismo cria uma dicotomia do ser e a reação a esta dicotomia seria a tentativa niilista de destruição do mundo ideal.

No pequeno capítulo de *Götzendämmerung*, intitulado "Como 'o mundo verdadeiro' acabou por se tornar fábula", Nietzsche traça a seqüência histórico-filosófica do "erro" platônico, à conseqüência niilista que ele trás. Volpi faz uma análise pormenorizada de cada momento descrito por Nietzsche. Esta análise se mostra importante para nosso estudo por apontar para a gênese do problema do niilismo.

O primeiro, descrito por Nietzsche, refere-se à postulação do mundo supra-sensível, e a filosofia de Platão aparece como fundadora desta idéia.

"O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. - Ele vive no interior deste mundo, ele mesmo é este mundo. (Forma mais antiga da idéia, relativamente inteligente, simples, convivente. Transcrição da frase: "eu, Platão, sou a verdade") (*Crepúsculo dos Ídolos*, p. 31).

No segundo momento acontece a desvalorização do mundo sensível. A vida neste mundo passa a ser desvalorizada por sua transitoriedade, o mundo almejado passa a ser um além. A fé neste mundo caracteriza a passagem do platonismo para o cristianismo. A idéia de Nietzsche de que o cristianismo seria uma espécie de "platonismo para o povo" faz eco a esta passagem do *Crepúsculo*.

"O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso ("ao pecador que cumpre a sua penitência").

(Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível - ela se torna mulher, torna-se cristã ...) (*Crepúsculo*, p. 31).

O terceiro momento trás uma referência direta ao pensamento de Kant. O mundo inatingível passa a ser também indemonstrável. O que era artigo de fé passa a ser um imperativo, clara referência à ética kantiana, o "velho sol" platônico é encoberto pela névoa do ceticismo e torna-se "konigsberguiana". Como não lembrar a crítica de Schopenhauer à moral kantiana? Para Schopenhauer a moral de Kant teria, num primeiro momento, o mérito de tentar eliminar o eudemonismo da ética, característica das doutrinas antigas (Platão,

Aristóteles, estoicismo, epicurismo). A conclusão de Schopenhauer, porém, é que Kant, apenas aparentemente, abre mão deste princípio. O eudemonismo, banido como heteronomia, é sutilmente re-introduzido sob a forma de Soberano Bem. Com esta acusação Schopenhauer acredita ter desmascarado a pureza da filosofia moral kantiana. Para ele, caso recusemos o poderoso reforço do respeito devido à ordem divina, o imperativo da razão prática kantiana não encontra outra exigência senão a do egoísmo disfarçado. Uma pura forma abstrata esvaziada de seu conteúdo teológico não pode motivar uma conduta moral.

Voltemos a Nietzsche. A "acusação" de Nietzsche parece ter a mesma gravidade, o que nos leva a pensar também na influência de Schopenhauer nesta parte da formulação. A ética de Kant representa ainda um momento de tentativa de preservação de uma esfera transcendente que daria sentido a este mundo, mesmo depois de todo o aspecto crítico da filosofia kantiana. O que se coloca neste momento, a meu ver, é uma constatação que cabe, não só a Kant, mas também a Schopenhauer, de que o ceticismo que advém das exigências de um projeto crítico, que tem como fundamento a razão e alguns princípios do empirismo, não descarta a idéia de uma ordenação moral do mundo, isto é, que as filosofias de Kant e de Schopenhauer representam ainda um momento em que a moral ainda não foi retirada do panteão dos

valores supremos. A idéia do ateu moralista parece ser crucial para a caracterização de uma das figuras do desenvolvimento do niilismo.

Na interpretação do quarto momento deste processo Volpi nos dá elementos para pensarmos numa localização do pensamento schopenhaueriano.

"No quarto capítulo da história do platonismo-niilismo, Nietzsche assinala a fase do cepticismo e da incredulidade metafísica, posterior ao kantismo e ao idealismo, fase que poderíamos chamar de positivismo incipiente. Em decorrência da destruição kantiana das certezas metafísicas, desaparece a crença no mundo ideal e em sua cognoscibilidade. Mas isso não significa que o platonismo-niilismo tenha sido já superado. Uma vez que o mundo supra-sensível é declarado absolutamente incognoscível, não podemos saber nada a seu respeito e, a rigor, não podemos defendê-lo nem negá-lo. Ele perde a importância moral-religiosa que ainda tinha como postulado da razão prática" (Volpi. *Opus cit.*, p. 58).

Este, a meu ver, é o momento em que, neste panorama histórico-filosófico do niilismo traçado por Nietzsche, pode-se pensar na filosofia de Schopenhauer, não como representante de um positivismo incipiente, mas como uma continuidade do projeto crítico kantiano, ao qual, diga-se de passagem, o próprio Schopenhauer reivindicava filiação.

No quinto momento desta história de desvalorização do "mundo verdadeiro", posterior à abolição do mundo supra-sensível, como hipótese supérflua, surge o problema da valorização do mundo sensível sem a referência de um mundo ideal. É o problema do sentido do mundo sensível depois da abolição do mundo ideal. Este problema nos leva, novamente, a pensar na ética de Schopenhauer. Sabemos que a determinação de um sentido ético para o mundo não vem, nesta ética, de uma esfera transcendente nem de uma fundamentação baseada, em última instância, na razão, pelo menos como elemento fundamental de determinação do sentido da ação. A idéia de desvalorização do mundo aparece como pano de fundo desta ética. O sensível como manifestação de uma essência maligna representa não só uma falta de sentido para o mundo, mas uma visão ainda mais sombria. A idéia de que o mundo não apenas é sem sentido, mas que tem um sentido negativo, isto é, representa um mal.

O sexto momento apresentado por Nietzsche diz respeito ao seu próprio pensamento, ao momento em que entra em cena a figura de Zarathustra. A hora de sombra mínima, momento em que o platonismo-nihilismo deve ser superado. Isto implica numa mudança de como o mundo sensível é visto pelo platonismo, isto é, retira-lhe o caráter de aparência. Neste ponto pensamos no problema da interpretação da obra de Nietzsche como uma

inversão do platonismo e da interpretação que afirma que Nietzsche, na verdade, abandona o terreno da metafísica tradicional determinada pelo platonismo.

“É preciso abandonar inteiramente o horizonte do platonismo, ou seja, a dicotomia ontológica que ele implica e as respectivas categorias” (Volpi. *Opus cit.*, p. 59).

As categorias “fim”, “unidade” e “verdade” formam a base desta perspectiva metafísica. Para Nietzsche, com o niilismo se percebe que com o vir-a-ser nada é alcançado, o que o leva a concluir que a desilusão sobre esta pretensa finalidade é uma das causas do niilismo.

A caracterização do niilismo como estado psicológico aponta para diversas formas de niilismo (niilismo incompleto, niilismo completo, niilismo passivo, niilismo ativo, niilismo estático). Nossa intenção, aqui, é a de indicar que na caracterização do niilismo passivo, efetuada por Nietzsche, ele vai escrever sobre a assimilação do budismo oriental pelo pensamento ocidental, o que nos levará necessariamente à filosofia de Schopenhauer.

## Capítulo II

### 2 - Metafísica da vontade e niilismo.

#### 2.1) O problema do nada na filosofia de Schopenhauer.

Analisa-se nesse capítulo como o problema do nada, enquanto tema filosófico, está relacionado à caracterização niilista do filósofo de Frankfurt. Veremos que, se o nada é um conceito essencial para a compreensão dos limites e conclusões desse pensamento, também devemos notar que a delimitação interpretativa do termo, no contexto do último capítulo do *Mundo*, é crucial para não interpretarmos tal filosofia como uma adesão ao conceito de nada absoluto. Nesse sentido, justifica-se a longa citação dessa decisiva passagem do *Mundo* que, a nosso ver, corrobora a interpretação da filosofia schopenhaueriana como uma soteriologia, baseada na idéia de um nada relativo como oposição à afirmação da vontade.

Como vimos o problema do nada figura como tema essencial para uma compreensão segura da filosofia schopenhaueriana e, conseqüentemente, para a determinação do tipo de perspectiva niilista que pode ser atribuída a Schopenhauer. A análise desse tema nos leva necessariamente às considerações finais do *Mundo*, onde o filósofo explica, a partir dos conceitos de *nihil*

*privativum* e *nihil negativum* (nada privativo e nada negativo), a natureza do conceito de nada a partir da negação da vontade. Como vemos na citação, a partir da conclusão de que o mundo se reduz, essencialmente, à dor, a negação do mundo aponta para o nada (*Nichts*). A seguir citamos a passagem essencial para o esclarecimento do problema. No parágrafo 71 do *Mundo*, o filósofo esclarece a diferença entre o *nihil privativum* e o *nihil negativum*. Um dos objetivos de Schopenhauer aqui é deixar claro que não há em seu pensamento uma transgressão do princípio de não-contradição.

Schopenhauer observa que o conceito de nada é essencialmente relativo e relaciona-se sempre com um objeto determinado.

Eis em resumo essa crítica: uma vez conduzidos, pela argumentação schopenhaueriana, a ver a santidade perfeita na negação e no sacrifício de todo querer, uma vez libertados, graças à convicção de um mundo cuja essência total corresponde à dor, diz Schopenhauer, a última palavra de sabedoria consiste, para nós, doravante, apenas em nos afundarmos no nada. A este respeito, ele observa, primeiro, que o conceito do nada é essencialmente relativo; relaciona-se sempre com um objeto determinado, de que ele pronuncia a negação. Segundo, uma análise de que Kant é o principal autor, distingue-se *nihil*

*privativum* e o *nihil negativum*. Só o primeiro é relativo: é uma quantidade precedida do sinal (-), por oposição a uma outra precedida do sinal (+). Mas é possível, colocando-nos no ponto de vista contrário, mudar o sinal (-) em (+). A este *nihil privativum* opõe-se o *nihil negativum*, o qual é um nada absoluto; dá-se como exemplo do *nihil negativum* a contradição lógica que se destrói a si mesma. Contudo, se observarmos mais de perto, não existe nenhum nada absoluto; o *nihil negativum* propriamente dito não existe, não é uma noção pensável. Todo o nada deste gênero desde que o consideremos sob um ponto de vista mais elevado, desde que se submeta sob um conceito mais extenso, não pode deixar de se reduzir ao *nihil privativum*. Todo o nada é qualificado de nada apenas em relação a uma outra coisa.

O filósofo recusa a existência de um nada absoluto que, em última análise, não pode ser pensado. Tal tentativa de pensar o nada levaria-nos ao problema da contradição de afirmar que existe algo que não existe, ferindo o princípio de não-contradição.

Seguindo a indicação de Schopenhauer, que aponta Kant como o principal autor a analisar o tema, nos remetemos à divisão primeira da analítica transcendental, capítulo terceiro da 'doutrina transcendental da capacidade de julgar' (ou analítica

dos princípios), do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phenomena* e *noumena*. Na última parte, Kant trata de um tema, para ele, não tanto relevante, a saber, o de decidir se um objeto é alguma coisa ou nada:

“Já que as categorias são os únicos conceitos que se referem a objetos em geral, procede a distinção, se um objeto é alguma coisa ou nada, segundo a ordem e indicação das categorias”<sup>48</sup>.

Kant afirma que o objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente é igual a ‘nada’, um conceito sem objeto, como os *noumena*, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenha que se fazer passar por impossíveis (*ens rationem*), ou como certas novas forças fundamentais, que são pensadas, em verdade sem contradição, mas também sem exemplo da experiência, não podendo por isso ser contadas entre as possibilidades.

Schopenhauer esclarece que aquilo que geralmente é admitido como positivo, aquilo que se chama o ser, aquilo cuja negação é expressa pelo conceito de nada na sua acepção mais geral, é precisamente o mundo da representação. Ora, a negação, supressão ou conversão (*Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens*) da vontade implica na supressão deste lado do mundo

---

<sup>48</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, in Col. Os pensadores, Nova Cultural, 1999, p. 227.

que são as representações. Schopenhauer esclarece, então, que a negação da vontade implica numa "nadiificação" somente do ponto de vista da afirmação da vontade<sup>49</sup>.

"Negação, supressão, viragem da vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho" (MVR, p. 517)<sup>50</sup>.

O ponto de vista da filosofia, observa Schopenhauer, deve se contentar com a noção negativa. O momento da ação mais

---

<sup>49</sup> "Es ist dieser, dass, nachdem unsere Betrachtung zuletzt dahin gelangt ist, dass wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und ebendadurch die Erlösung von einer Welt, deren ganzes Dasein sich uns als Leiden darstellte, vor Augen haben, uns nun ebendieses als ein Übergang in das leere *Nichts* erscheint [...] Hierüber muss ich zuvörderst bemerken, dass der Begriff des *Nichts* wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert. Man hat (namentlich Kant) diese Eigenschaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegensatz eines + mit - Bezeichnete ist, zugeschrieben, welches - bei umgekehrtem Gesichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegensatz dieses nihil privativum das nihil negativum aufgestellt, welches in jeder Beziehung nicht wäre, wozu man als Beispiel den logischen, sich selbst aufhebenden Widerspruch gebraucht. Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum auch nur denkbar, sondern jedes dieser Art ist, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet oder einem weitem Begriff subsumiert, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts ist ein solches nur im Verhältnis zu etwas andern voraus. Selbst ein logischer Widerspruch ist nur ein relatives Nichts. Er ist kein Gedanke der Vernunft; aber er ist darum kein absolutes Nichts. Denn er ist eine Wortzusammensetzung, er ist ein Beispiel des Nichtdenkbaren, dessen man in der Logik notwendig bedarf, um die Gesetze des Denkens nachzuweisen: daher, wenn man zu diesem Zweck auf ein solches Beispiel ausgeht, man den Unsinn als das Positive, welches man eben sucht, festhalten, den Sinn als das Negative überspringen wird. So wird also jedes nihil negativum oder absolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein blosses nihil privativum oder relatives Nichts erscheinen, welches auch immer mit dem, was es negiert, die Zeichen vertauschen kann, so dass dann jenes als Negation, es selbst aber als Position gedacht würde. Hiemit stimmt auch das Resultat der Schwierigen dialektischen Untersuchung über das Nichts..." (WWV, § 71, p. 554).

<sup>50</sup> "Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels" (WWV, § 71, p. 557).

consciente do homem, a negação da vontade, implica numa supressão de todos os fenômenos.

A questão sobre o aspecto niilista desta filosofia continua. Schopenhauer passa a um discurso de valorização da negação da vida tendo como horizonte o ascetismo.

"De ora em diante, resta diante de nós apenas o nada. Mas não esqueçamos que aquilo que se revolta contra um tal aniquilamento, isto é, a nossa natureza, é apenas o querer viver, esse querer viver que nós próprios somos e que constitui o nosso universo. - Mas desviemos o olhar de nossa própria indigência e do horizonte fechado que nos encerra; consideremos aqueles que se elevaram acima do mundo e em quem a vontade, chegada a mais alta consciência de si mesma, se reconheceu em tudo o que existe, para se negar, em seguida, a si mesma livremente: agora já só esperam uma coisa, ver a última marca dessa vontade aniquilar-se com o próprio corpo que ela anima; então, em vez da impulsão e da evolução sem fim, em vez da passagem eterna do desejo ao receio, da alegria à dor, em vez da esperança nunca farta, nunca extinta, que transforma a vida do homem, enquanto vontade que o anima, num verdadeiro sonho, nós percebemos esta paz mais preciosa que todos os bens da razão, esse oceano de quietude, esse repouso profundo da alma, essa serenidade inquebrantável... É portanto bom meditar sobre a vida e os atos dos santos... Este é o melhor meio de dissipar a sombria impressão que o nada nos produz, esse nada que nós tememos, como as crianças tem medo das trevas..."<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> "Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber Das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. - Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwandten, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstrom des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Rafael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist

Schopenhauer vai concluir que o nada é aquilo que resta após a supressão total da vontade, apenas para aqueles a quem a vontade ainda anima. Porém, para aqueles que se converteram e aboliram (*gewendet und verneint*) a vontade, o mundo é o mundo "real" (*reale Welt*) que é o nada. É a perspectiva do mundo como representação que vê na negação da vontade uma nadificação do mundo. Pode-se concluir que não há aqui uma doutrina da aniquilação do ser, mas sim uma negação das conseqüências da objetivação (*objektivation*) da vontade. A negação, neste sentido, não quer o nada, antes prega um nada de querer, isto é, uma quietude, um repouso.

O que se pode concluir, uma vez examinada esta passagem crucial do *Mundo*, é que o que podemos denominar "niilismo schopenhaueriano" diz respeito mais a uma desclassificação do devir e, conseqüentemente, da vida, de negação de progresso e

---

verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle | **I487** und Heillose unseres eigenen, durch den Kontrast, in vollem Lichte erscheint. Dennoch ist diese Betrachtung die einzige, welche uns dauernd trösten kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben, und andererseits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen sehen und nur das leere Nichts vor uns behalten. Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stämpel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt, und das wir, wie die Kinder das Finstere, fürchten, zu verscheuchen" (WWV, § 71, p. 557).

de um pessimismo, fundamentados numa metafísica que indica como causa da malignidade do mundo a essência incessante da vontade.

Os desdobramentos de tal princípio metafísico implicarão sempre numa visão desesperada do mundo, o que vai determinar o olhar sombrio sobre a vida e seus projetos. Este aspecto, que na verdade compõe o núcleo desta filosofia representa uma forma de niilismo. Neste sentido, a caracterização de Nietzsche, que vê na gênese do conceito de *decadence* indicações para a interpretação "psicológica" do tipo niilista schopenhaueriano, pode ser valiosa para nossa investigação.

A filosofia de Schopenhauer, se não pode ser caracterizada como essencialmente niilista, como um niilismo radical, no sentido da supressão total da existência ou do devir, tem inegavelmente, uma forte influência com o movimento filosófico que ficou conhecido como niilismo histórico. A negação de alguns valores filosóficos, religiosos e políticos tidos como absolutos até então, está presente no pensamento do filósofo de Frankfurt. Esta constatação nos leva a olhar a história do niilismo e a interpretação de alguns autores deste "movimento" como importante para uma compreensão da filosofia de Schopenhauer.

## 2.2) Teleologia e niilismo.

Trataremos, neste capítulo, de situar o problema da teleologia como fundamento para a interpretação da filosofia de Schopenhauer como niilista.

Como vimos, a questão da teleologia nos levou a pensar o tema como um elemento determinante da posição niilista de Schopenhauer. Sabemos que a teleologia aparece na obra do filósofo como intencionalidade aparente na objetivação da vontade, e que esta não é constitutiva na natureza. Das três categorias da metafísica tradicional, leia-se do platonismo, que são, segundo Nietzsche, abandonadas no processo de formação de perspectivas niilistas, a categoria de finalidade é, a meu ver, a que mais diretamente se relaciona com a visão schopenhaueriana. Considerando a tese de Nietzsche sustentável, aquela que diz que a consciência da falta de finalidade para o mundo representa uma das causas do niilismo; que se percebe que com o vir-a-ser que nada é visado, nada é alcançado. E, como afirma Volpi: "Portanto, a desilusão sobre uma pretensa finalidade do vir a ser é uma causa do niilismo"<sup>52</sup>, devemos investigar como e por quais motivos se dá a negação de uma finalidade para o mundo na obra de Schopenhauer.

---

<sup>52</sup> Volpi. *Opus cit.*, p. 57.

No parágrafo 28 da primeira edição do *Mundo*, Schopenhauer trata da aparente contradição entre a idéia de uma finalidade contida numa espécie de intencionalidade na objetivação da vontade, e da concepção metafísica ateleológica que está na base de seu sistema.

No artigo "A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer"<sup>53</sup>, Maria Lúcia Cacciola esclarece como a "Metafísica da Vontade", que não admite nenhum *telos* pode, ao mesmo tempo, aceitar para fins epistemológicos, uma "reabilitação das causas finais". Aqui, procuramos mostrar como é possível a reabilitação da idéia de finalidade no domínio da ética, uma vez que o filósofo, não obstante o fundamento da moral ser a própria "Metafísica da Vontade", admite um sentido para as ações humanas.

A negação de uma finalidade autêntica, de um alvo final e absoluto para a história, coloca Schopenhauer em franca oposição a aspectos importantes do pensamento de Kant e, principalmente, à filosofia da história de Hegel. Na base da negação de qualquer alvo para a história está a concepção do mundo como uma multiplicidade regida pelo impulso cego da vontade:

---

<sup>53</sup> Cacciola, M.L. "A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer", São Paulo, in *Discurso* (20), 1993, pp. 78-9.

"Quanto à teleologia, Schopenhauer não vê na História nenhum *telos*. Ela condena explicitamente a filosofia hegeliana pela sua concepção da História como um todo metódico. Para ele é apenas o indivíduo e não a espécie humana, que possui uma unidade real. A construção da História sob um plano universal, levando a um alvo, é para ele uma ilusão otimista, que provém de um realismo chão que toma o fenômeno pela essência das coisas"<sup>54</sup>.

A reabilitação das causas finais, ou a admissão de um finalismo na natureza, aponta Cacciola, está ligada apenas à explicação do mundo fenomenal. Assim, como Kant,

"Schopenhauer vê a finalidade na natureza apenas como "regulativa" e não "constitutiva", não dando conta da explicação da existência dos seres naturais"<sup>55</sup>.

Se Schopenhauer admite um tipo de finalismo constitutivo na natureza, este finalismo vai ter como origem e explicação a Vontade. A intenção do filósofo é afastar a idéia de uma intervenção externa:

"... admite-se o finalismo até o ponto exato em que, por causa dele, não se tenha de admitir uma inteligência externa planificadora"<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Cacciola. *Opus cit.*, p. 80.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 85.

A admissão de uma inteligência ordenadora, ou de uma finalidade histórica para a humanidade, contraria radicalmente a concepção que Schopenhauer tem do mundo. O mundo, para o filósofo, não oculta uma ordenação originária de uma inteligência e nem encontra na razão um ponto de partida ou um fundamento para uma possível ordenação, que possa estabelecer um sentido de "justificação" para a existência da natureza e dos seres vivos, racionais ou não. A teologia, as teodicéias e as filosofias tributárias de uma justificação da totalidade se opõem radicalmente à concepção de Schopenhauer. Tais sistemas recorrem a um fundamento de ordem e justificação que necessariamente aponta para uma perspectiva teleológica otimista, isto é, afirmam uma finalidade positiva para o mundo (seja a consumação de um plano pré-determinado, ou ainda um reino futuro onde os males do presente serão compensados por um novo estágio da humanidade). A teleologia pressupõe uma inteligência que dispõe meios para viabilizar os fins, seja na forma da razão, do espírito ou de uma transcendência. Essa inspiração teleológica está nos antípodas da concepção schopenhaueriana da existência humana e do mundo. Isso, no entanto, não conduz o filósofo a negar uma ordenação moral para

---

<sup>56</sup> *Idem*, p. 89.

o mundo. Considerando o mundo do ponto de vista moral, Schopenhauer não admite a idéia de uma falta de sentido.

É no âmbito da moral que pode ocorrer a "salvação", que não significa uma reconciliação entre o homem e alguma ordem superior. A salvação (*Erlösung*, redenção, *Heil*, salvação) é a libertação da escravidão imposta pela vontade. Do ponto de vista metafísico não há, portanto, um *telos* para o mundo. Mas, quando o filósofo aponta a compaixão como fundamento da ética, está abrindo espaço para uma concepção menos pessimista. Pode-se pensar, nesse sentido, num pessimismo metafísico paralelo a um otimismo prático.

Somente no estágio final da ética, onde o ascetismo prepara a total negação da vontade temos o aspecto, a meu ver, realmente niilista da filosofia de Schopenhauer. O problema ético-teleológico fica resolvido quando se esclarece que, do ponto de vista da metafísica, não existe um *telos* autêntico para a vontade. A pergunta sobre o *telos* da vontade resulta da confusão entre coisa-em-si e fenômeno. Como vimos, a teleologia no sistema de Schopenhauer diz respeito ao aspecto regulativo da razão na apreciação dos diversos graus de objetivação da vontade. No mundo fenomênico há o reconhecimento do parentesco entre as espécies e do aspecto evolutivo dos organismos e dos seres vivos. A teleologia não constitui uma finalidade em si,

mas como uma intencionalidade aparente na objetivação da vontade. O finalismo que aparece na natureza diz respeito à nossa faculdade de conhecer. Toda finalidade do mundo orgânico e a regularidade do mundo inorgânico são introduzidas pelo nosso intelecto, afirma Schopenhauer. A divisão do mundo em dois "lados", o noumênico e o fenomenal, leva-nos a ver como paradoxal a relação entre o aspecto físico, ou aparente do mundo e o aspecto metafísico; o primeiro, aparentemente ordenado por uma finalidade e, o segundo, carente de uma finalidade inteligível.

Do ponto de vista da ética e da ordenação moral do mundo, pode-se afirmar que Schopenhauer estabelece um sentido para o agir, ou, em outras palavras, uma finalidade para as ações do homem. Este agir, no entanto, tem um sentido negativo, que, em última instância, é o sentido da supressão da vontade. O aspecto niilista da filosofia de Schopenhauer se acentua nas considerações finais do quarto livro do *Mundo*. No estágio mais elevado da ética deve acontecer a supressão da vontade.

"Quanto a nós, que nos mantemos escrupulosamente no ponto de vista da filosofia, devemos contentar-nos com a visão negativa... Reconhecemos em todos os seus fenômenos apenas a objetividade da Vontade. Seguimos essa objetividade desde o impulso inconsciente das forças obscuras da natureza até à ação mais consciente do homem. Chegados a este ponto não nos furtaremos às conseqüências da nossa doutrina: ao mesmo tempo em que se nega e que se sacrifica a Vontade, todos os fenômenos tem igualmente que ser suprimida tanto a impulsão como a evolução sem objetivo e seu termo que constituem o mundo

em todos os graus de objetividade: suprimidas essas formas diversas que seguiam progressivamente. Ao mesmo tempo em que o querer, suprimida igualmente a totalidade do seu fenômeno, o tempo e o espaço; suprimida a forma suprema e fundamental da representação, a de sujeito e objeto. Já não existe nem vontade, nem representação, nem universo. De ora em diante, resta diante de nós apenas o nada" (MVR, p. 430)<sup>57</sup>.

Como foi demonstrado, a negação metafísica de uma finalidade inteligível para a vontade, por si só já perfaz e preenche o aspecto que diz respeito ao nada como fundamento de uma possível finalidade para o devir. Se o impulso fundamental das coisas, que atua como causa do mundo fenomenal, não possui uma finalidade inteligível e apresenta uma natureza maligna, que deve ser negada no aspecto ético, os fundamentos de qualquer valoração do real e da existência estão radicalmente corroídos. O que figura como um dos valores supremos de diferentes e diversas apreciações do mundo e da existência, a saber, a idéia de uma valorização do real, ou de uma

---

<sup>57</sup> "Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philosophie stehen bleiben, müssen uns hier mit der negativen |I486| Erkenntniß begnügen, zufrieden den letzten Gränzstein der positiven erreicht zu haben. Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektivität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnißlosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen; so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Objektivität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine WeltVor uns bleibt allerdings nur das Nichts" (WWV, § 71, p. 557).

justificação da existência em qualquer sentido que se apresente (filosófico, teológico, ético, racional), perde totalmente a possibilidade de fundamentação se a essência foi desvalorizada. O que se desvalorizou, note-se, figura em outros sistemas, filosóficos e teológicos, como Deus, razão, transcendência inteligível, transcendência ininteligível, absoluto, totalidade, *sumum bonum*, causa "incausada" (*ens causa sui*), origem divina, etc.. Os valores supremos se relacionam com estas instâncias numa dependência essencial, como derivados da perfeição da origem, como no caso da teologia cristã.

### 2.3) Niilismo ou doutrina de salvação (Soteriologia).

Discute-se, nesse capítulo, duas interpretações do pensamento schopenhaueriano. Uma aponta para o caráter soteriológico da ética da compaixão indicando a negação da vontade como uma libertação para o sofrimento humano. Representa, portanto, uma espécie de otimismo ou consolação ética para o problema do pessimismo. A outra interpretação, que pode ser colocada em termos de uma negação da vontade como aniquilação representando, nesse caso, um niilismo radical. A solução para o conflito interpretativo que as teses apresentam está, a nosso ver, na determinação e esclarecimento do que representa o conceito de nada (*Nichts*) no contexto do quarto e último capítulo do *Mundo*.

Segundo Schopenhauer as questões relativas à moral, ao aspecto ético do mundo, são incomparavelmente superiores e mais importantes do que as questões relativas ao aspecto físico do mundo. O aspecto físico nos remete às representações, à apreciação e estudo da natureza, suas leis e funcionamento, importantes para a vida e para a sobrevivência humana. Já o aspecto moral nos remete, segundo o filósofo, ao mundo como vontade, ao em si dos fenômenos. Ética e Física dividem nossa atenção na apreciação do mundo. Para Schopenhauer, a ética dará

o sentido, ou o significado, da existência. O enigma está não no lado aparente e sim no lado oculto do existir. Oculto, mas não totalmente vedado ao conhecimento. Vencer a esfinge significa decifrar o enigma do mundo, explicar o sentido ético do existir humano. O aspecto ético figura, então, como o aspecto mais importante da filosofia schopenhaueriana. Essa perspectiva é destacada já no primeiro parágrafo do quarto livro do MVR:

"A última parte deste estudo será também, compreende-se, a mais importante; com efeito, aquilo de que se tratará agora é a prática da vida, questão que por ela mesma se oferece a cada um de nós, perante a qual ninguém permanece estranho nem indiferente; bem pelo contrário, é a ela que ligamos todas as outras, e isso é um movimento tão natural, que não poderíamos estudar nenhum problema, dos que nos tocam, sem nos dirigirmos primeiro para a parte prática, e sem ver nela, pelo menos no que diz respeito, o verdadeiro resumo de tudo. Apenas podemos concentrar a atenção neste ponto, o resto deixar-nos-á frios" (MVR, p. 285)<sup>58</sup>.

Se o aspecto ético é o mais importante para nossa investigação sobre o enigma do mundo, a questão da fundamentação da moral toma aqui importância capital. Sobre esse aspecto sabemos que, tradicionalmente, duas esferas

---

<sup>58</sup> "Der letzte Theil unserer Betrachtung kündigt sich als der ernsteste an, da er die Handlungen der Menschen betrifft, den Gegenstand, der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig seyn kann, ja, auf welchen alles Andere zu beziehen, der Natur des Menschen so gemäß ist, daß er, bei jeder zusammenhängenden Untersuchung, den auf das Thun sich beziehenden Theil derselben immer als das Resultat ihres gesammten Inhalts, wenigstens sofern ihn derselbe interessirt, betrachten und daher diesem Theil, wenn auch sonst keinem andern, ernsthafte Aufmerksamkeit widmen wird" (WWV, § 53, p. 375).

respondem pela fundamentação em questão, a saber, a religião e a razão. Schopenhauer, apesar de reconhecer a importância da influência de preceitos éticos religiosos e reconhecer que algumas religiões resgatam e traduzem em senso alegórico o verdadeiro significado ético do mundo, não vai fundamentar a moral na religião, muito menos na razão. A disposição moral não provém nem da razão nem da religião, segundo o filósofo.

A razão pode associar-se tanto a um ato de bondade, que visa o bem estar alheio, como a um ato egoísta ou que vise a dor de outrem. Quanto à religião, e à idéia de uma esfera transcendente e ordenadora do mundo personificada num Deus moral, a própria opção imanentista da filosofia de Schopenhauer já nega. Ademais, para o filósofo a diversidade de concepções morais das diversas religiões e as condutas muitas vezes impiedosas motivadas por concepções religiosas não podem justificar uma fundamentação da moral em tradições culturais religiosas. A motivação dos atos humanos, realizados supostamente por motivos morais-religiosos pode ser, na verdade, a idéia de recompensa ou o medo de castigo, o que esvazia a ação de uma legítima motivação moral.

Schopenhauer se ocupa desses problemas em vários escritos. Em *"Os dois problemas fundamentais da ética"*, reunião de dois escritos *"Sobre a liberdade da vontade"* e *"Sobre o fundamento*

*da moral*", além do quarto livro do Mundo, encontramos desde a crítica às tentativas de fundamentação anteriores como a sua própria fundamentação baseada na metafísica da vontade. A parte crítica nos interessa menos nesse estudo. O aspecto teórico que vai fundamentar a ética do filósofo nos levará ao problema do niilismo e da soteriologia. A questão que nos ocupa diz respeito à interpretação da ética schopenhaueriana. A negação da vontade, núcleo conceitual da ética da compaixão, aponta para a aniquilação do ser ou somente para um estágio de desprendimento do sensível que atuaria como uma salvação para o problema do sofrimento? Essa questão deve ser respondida a partir de uma análise conjunta da metafísica da vontade e da ética da compaixão, o que tentaremos a seguir.

Segundo Schopenhauer, a liberdade pertence à vontade em si, a necessidade aos fenômenos. Tomado como espelho da vontade, o mundo fenomenal a ela proporciona a imagem de si mesma, na forma do espaço e do tempo. A imagem que se forma é a de uma multiplicidade incessantemente impelida por um impulso cego. Todo o mundo natural aparece como movimento contínuo que, apesar de sugerir uma finalidade objetiva, redundando num ciclo interminável do querer, que não possui efetivamente nenhum objeto como fim último. O movimento é circular, os atores deste movimento como que se curvam sobre si próprios na busca

incansável da satisfação dos instintos. Esta imagem do mundo, acredita Schopenhauer, atua sobre a vontade fazendo-a se pronunciar acerca da questão de saber se ela se afirmará a si mesma, ou se negará.

Primeira questão, do ponto de vista do mundo dos fenômenos e do ponto de vista da ética: a vontade deve se afirmar como essência do mundo?

A afirmação da vontade é a própria vontade, que subsistindo com a inteligência, não enfraquecendo com a consciência do valor do mundo, se afirma em todos fenômenos. A natureza, o mundo como existência, é já a afirmação da vontade. A negação da vontade, por sua vez, pressupõe um juízo, um julgamento do mundo e da existência. Passamos ao outro aspecto da questão, o julgamento ético do valor do mundo. Esse julgamento resulta, na obra de Schopenhauer, num veredicto que condena a existência. Resta saber o sentido da condenação. O eterno e cego movimento da vontade, no sentido da satisfação, deve ser interrompido. O nada será o último objeto da vontade. O momento da negação da vontade representa uma contradição entre a ação e o fenômeno, pois o agente, enquanto corpo, é uma afirmação da vontade; porém, quando a nega, passa a ser ao mesmo tempo afirmação e negação, contradição necessária para a libertação. O processo de auto-conhecimento da vontade

pressupõe o auto conhecimento do homem. Como afirmamos no capítulo "Ética e Teleologia na Filosofia de Schopenhauer":

A consciência de que o corpo é uma objetivação da vontade (a boca, os dentes e o aparelho digestivo são, por exemplo, a objetivação da fome) abre caminho para a solução apresentada pelo filósofo para o problema do sofrimento. A participação do homem no ato livre de negação da vontade fica assim acentuada uma vez que é no corpo que ocorre o processo de aniquilação da vontade.

O foco da contradição e, podemos afirmar, da resolução do problema ético fundamental, a afirmação ou negação da vontade, é o corpo. O foco de resolução para a decifração do sentido ético do mundo e o lugar privilegiado da contradição é o mesmo da libertação do querer. O que se conclui da observação do mundo (ética descritiva) é a afirmação da vida por parte de todo ser vivente. Schopenhauer admite a raridade dos atos de negação da vontade, mas afirma a possibilidade de tais ações mencionando como exemplo os ascetas e os santos. O extraordinário momento da negação da vontade não se dá, porém, numa iluminação instantânea, antes, é o resultado de um exercício de desprendimento do mundo, dos motivos do querer e da vontade, isto é, resultado de uma ascese. O caráter

determina a maior ou menor propensão ao desprendimento do querer.

O juízo pessimista sobre o mundo e a consciência "mística" da unidade, que permeia o mundo da multiplicidade, e a consciência da "malignidade" dessa essência dará origem ao juízo niilista. O que denominamos juízo niilista aqui é a conjunção de duas perspectivas em relação ao devir. O conhecimento da essência do querer próprio, isto é, a experiência da vontade individual através do conhecimento do próprio corpo que, por analogia se estende a toda a natureza, e, a partir daí, a consciência da unidade da vontade, a consciência da unidade essencial de todas as coisas. Uma vez que a ilusão da multiplicidade (o *Véu de Maia* dos hinduístas) se desfaz e o *principium individuationis* é superado, dando lugar à consciência da unidade, o homem se vê diante do desafio de dar um sentido moral à sua ação e ao mundo:

"... o próprio fundamento da moral é a superação do *principium individuationis*, ou seja, o reconhecimento da essência como uma e mesma para todos os seres. Assim se de um lado o indivíduo é uma mera manifestação da espécie, de outro ele é o único autor do ato moral e fonte da "ordem moral do mundo"<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Caciolla. *Opus cit.*, p. 142.

A consciência se vê diante de duas possibilidades: a afirmação ou a negação da vontade. Analisemos as duas perspectivas segundo Schopenhauer.

A afirmação da vontade de viver. Os motivos se apresentam de maneiras múltiplas para a vontade, sempre com a promessa de satisfação do querer. Porém, uma vez satisfeito o desejo, um outro se apresenta e assim ininterruptamente. Aqui, em outras palavras, a natureza incessante da vontade, a essência volitiva, infinita, que determina uma cadeia sem fim de objetos do querer.

O instinto sexual figura como o melhor exemplo e o foco mais concentrado desse impulso incessante do querer. Segundo Schopenhauer, no ato sexual se manifesta de maneira mais intensa a vontade, e é nesse mesmo ato que se perpetua a dor. Dessa concepção surge a relação dos conceitos de existência, culpa e dívida. No ato sexual combinam-se satisfação da vontade (momentânea, prazer) e culpa, pois ela dá origem a uma nova vida e, portanto, a um novo ciclo de dor e sofrimento. A dívida é contraída pelo procriador, por aquele que pratica o ato máximo de afirmação da vontade. Nesse sentido, afirma Manuel Sanches Marcos, em *Arthur Schopenhauer, Religión y Metafísica de la Voluntad*:

"La clave del enigma del mundo está en el ato de generación; el universo es todo él un continente de infinitas formas espacio-temporales, pero todo ello no es más que un fenómeno de la voluntad de vivir cuya concentración focal es el acto genésico: este és lo que más claramente expressa la esencia del mundo. Esta es la razón por la que fue llamado "árbol de la ciência" en el paraíso"<sup>60</sup>.

Como observa Sanches Marcos, essas considerações nos levam ao tema da existência como fruto de uma queda ou de um pecado cuja conseqüência é o sofrimento. Nosso maior delito é haver nascido. Somos fruto de um erro que estamos pagando, por isso temos necessidade de redenção (*Erlösung*).

Podemos afirmar que a negação da vontade, do ponto de vista práctico, representa um longo caminho. Schopenhauer tece, a partir do livro terceiro do *Mundo*, suas teses sobre a possibilidade de desprendimento do mundo dos fenômenos e da salvação. Podemos destacar alguns momentos desse caminho de libertação, a saber, a consciência da unidade da vontade, a ação compassiva que nasce dessa consciência e que, em última instância, vai fundamentar a ética e o caminho do ascetismo e da renúncia voluntária. Temos consciência da complexidade de cada um desses tópicos. No entanto, para os objetivos apontados

---

<sup>60</sup> Sanches Marcos, M. *Arthur Schopenhauer, Religión y Metafísica de la Voluntad*, Barcelona, Editorial Herder, 1989, p. 182.

nesse capítulo passaremos diretamente ao último estágio da libertação, a passagem da compaixão ao ascetismo.

Superada a ilusão provocada pelo princípio de individuação a vontade se converte, em vez de afirmar a si mesma. O fenômeno pelo qual se revela essa transformação é a passagem da virtude compassiva ao ascetismo. É da análise do ascetismo que poderemos concluir a natureza da negação schopenhaueriana.

O que significam os ideais ascéticos para Schopenhauer? O filósofo responde no parágrafo 68 do *Mundo*.

"... Quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam motivos para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se quietivo de toda e qualquer volição. Doravante a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade... Vê a si em todos lugares ao mesmo tempo, e se retira. - Sua vontade se vira: 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" (MVR, p. 482).

A ascese é o caminho para a libertação. No exercício de mortificação e de desprendimento do querer se efetiva a negação da vontade. Esta representa o momento decisivo da ética. Se não fosse possível a negação, toda a natureza estaria eternamente destinada ao sofrimento. Isso abre espaço para consideração do nada como objeto da vontade.

O que significa um nada de vontade? Significa querer o nada ou nada querer? O que pode parecer um vazio jogo de palavras é na verdade uma questão importante para a interpretação desta filosofia. Quando Schopenhauer se refere à supressão da vontade, devemos entender que o filósofo defende uma aniquilação deste mundo, através do aniquilamento de sua essência? O que Schopenhauer responde é que, do ponto de vista do mundo das representações, uma aniquilação deste mundo representa um nada, isto é, uma passagem do ser para o nada. Neste caso, o nada não é absoluto, mas apenas relativo ao ponto de vista da representação.

Nesse sentido, observa Cacciola:

"... este é o único ponto de vista possível para a filosofia, que, como saber racional, se ocupa de conceitos abstratos e, portanto, de representações"<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Caciolla. *Opus cit.*, p. 159.

Novamente o esclarecimento sobre as concepções de nada como *nihil privativum* e *nihil negativum* se mostram, necessários:

"A este respeito, devo observar, primeiro, que o conceito do nada é essencialmente relativo; relaciona-se sempre com um objeto determinado, de que ele pronuncia a negação. Segundo uma análise de que Kant é o principal autor, distingue-se *nihil privativum*, e o *nihil negativum*; só o primeiro é relativo: é uma quantidade precedida do sinal (-), por oposição a uma outra precedida do sinal (+). Mas é possível, colocando-nos no ponto de vista contrário, mudar o sinal (-) em (+). A este *nihil privativum* opõe-se o *nihil negativum*, o qual é um nada absoluto; dá-se como exemplo do *nihil negativum* a contradição lógica que se destrói a si mesma. Contudo, se observarmos mais de perto, não existe nenhum nada absoluto; o *nihil negativum* propriamente dito não existe, não é uma noção pensável. Todo o nada deste gênero desde que o consideremos sob um ponto de vista mais elevado, desde que se submeta sob um conceito mais extenso, não pode deixar de se reduzir ao *nihil privativum*. Todo o nada é qualificado de nada apenas em relação a uma outra coisa"<sup>62</sup>.

O caminho de salvação, baseado na negação ascética, descortina um outro mundo. O mundo da representação se torna, para aquele que o negou, um nada. Essa posição niilista é ao mesmo tempo um caminho de salvação. Nesse sentido, podemos

---

<sup>62</sup> "Hierüber muß ich zuvörderst bemerken, daß der Begriff des Nichts wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert. Man hat (namentlich Kant) diese Eigenschaft nur dem *nihil privativum*, welches das im Gegensatz eines + mit - Bezeichnete ist, zugeschrieben, welches -, bei umgekehrtem Gesichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegensatz dieses *nihil privativum* das *nihil negativum* aufgestellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beispiel den logischen, sich selbst aufhebenden Widerspruch gebraucht. Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts, kein ganz eigentliches *nihil negativum*, auch nur denkbar; sondern jedes dieser Art ist, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff subsumiert, immer wieder nur ein *nihil privativum*. Jedes Nichts ist ein solches nur im Verhältniß zu etwas Anderem gedacht, und setzt dieses Verhältniß, also auch jenes Andere, voraus" (WWV, § 71, p. 554).

considerar a ética de Schopenhauer como uma soteriologia  
niilista.

### Capítulo III

#### 3 - A caracterização nietzscheana do niilismo schopenhaueriano.

##### 3.1) Aspectos da caracterização nietzscheana da ética de Schopenhauer.

A filosofia de Schopenhauer é caracterizada por Nietzsche como uma filosofia niilista. Mais do que isso, a tipologia do niilista decadente descrita por ele faz alusão ao tipo psicológico de Schopenhauer. Há, porém, algumas ressalvas, no que diz respeito a tal caracterização que devem ser levadas em conta antes que concordemos com a tipologia nietzscheana. Por outro lado, a filosofia de Schopenhauer, se não pode ser caracterizada como essencialmente niilista, tem, por assim dizer, uma relação direta com o que ficou conhecido como niilismo histórico. A negação de alguns valores filosóficos, religiosos e políticos tidos como absolutos até então, está presente na filosofia do pensador de Frankfurt. Esta constatação nos leva a olhar a história do niilismo e a interpretação de alguns autores deste "movimento" como importante para uma compreensão da filosofia de Schopenhauer.

Segundo Heidegger, em *O Niilismo Europeu*, o primeiro uso do termo niilismo provém, provavelmente, de Jacobi. Em sua carta a Fichte a palavra "nada" aparece freqüentemente.

Turgueniev usa o termo para denominar a concepção que nega toda tradição e autoridade. Jean Paul usa o termo para caracterizar a poesia romântica como niilismo poético. Para Nietzsche, o termo niilismo significa o movimento histórico interpretado essencialmente pela frase "Deus está morto". O Deus cristão como designação do supra-sensível em geral e suas diferentes interpretações perde o seu poder sobre a destinação humana. O niilismo é o processo pelo qual o supra-sensível é deposto de sua soberania e se esvazia de sua condição anterior. Segundo Heidegger, a deposição do supra-sensível, apontado por Nietzsche como lento, mas inevitável, assemelha-se ao brilho de uma estrela que já se apagou, mas que sua luz continua a chegar até a terra depois de milhares de anos. Assim, para Nietzsche, o niilismo não é apenas um modo de ver, uma perspectiva sustentada por um espírito qualquer, nem um fortuito incidente histórico.

No artigo "A frase de Nietzsche: Deus está morto", Heidegger afirma que, para Nietzsche, o niilismo pensado em sua essência é o movimento fundamental da história do ocidente. Não apenas produto da idade moderna, nem de um só povo, e não somente a negação do Deus cristão, um mero combate do cristianismo onde se predica um ateísmo ordinário. A frase "Deus está morto" não deve ser interpretada no âmbito da

opinião teológico-apologética. Aquele que chegou a ser incrédulo não chegou ainda a ser niilista. Importa a Nietzsche a meditação sobre a verdade do supra-sensível e suas relações com a essência do homem.

Uma das principais indicações de Heidegger nestes escritos diz respeito ao fato de o niilismo se dar no âmbito da metafísica.

“O domínio para a essência e o acontecimento do niilismo é a metafísica mesma, supondo sempre que com este nome não entendemos uma doutrina ou uma disciplina particular da filosofia, mas a armação fundamental da totalidade do existente; se este se distingue em um mundo sensível e outro supra-sensível e aquele é sustentado e determinado por este”<sup>63</sup>.

A metafísica é o âmbito histórico em que se converte em destino o fato de que o mundo supra-sensível, as idéias, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade, a cultura, a civilização, perdem sua força construtiva e se anulam. Esta caracterização do niilismo no âmbito da metafísica nos leva a pensar a filosofia de Schopenhauer como um exemplo de doutrina niilista. A resposta de Nietzsche à questão “o que significa o niilismo?” dá indicações da caracterização que

---

<sup>63</sup> Heidegger, M. *Opus cit.*, p. 183.

pretendemos apontar. Nietzsche responde que os valores supremos se desvalorizam. Falta o objetivo, falta a resposta ao "por quê?". Como dissemos, Nietzsche concebe o niilismo como processo histórico, interpreta este processo de desvalorização dos valores supremos:

"Deus, o mundo supra-sensível como verdadeiramente existente e que tudo determina, os ideais e idéias, os fins e motivos que determinam e sustentam todo o existente e a vida humana em particular, tudo isto se apresenta no sentido de valores supremos... se entende por isso o verdadeiro, o bom, o belo, ou seja, a ordem e unidade do existente em conjunto... os valores supremos se desvalorizam pelo fato de haver se imposto a idéia de que o mundo ideal não é realizável dentro do real nem será nunca"<sup>64</sup>.

A concepção metafísica de Schopenhauer, que coloca o mundo como manifestação de um princípio maligno, aponta para uma desvalorização dos ditos "valores supremos" apontados por Nietzsche. A vontade é colocada, por assim dizer, no lugar de Deus. Os valores como o bem, o belo e o verdadeiro são negados ou relativizados. A vontade, no sistema schopenhaueriano, toma o lugar daquele ente que, na tradição metafísica anterior determina, sustenta e justifica o mundo. A negação de uma esfera supra-sensível determinante do mundo sensível aparece em Schopenhauer como uma lição da crítica kantiana da razão.

---

<sup>64</sup> Heidegger, M. *Opus cit.*, p. 185.

A afirmação de Heidegger de que o niilismo está ainda no domínio da metafísica faz sentido quando pensamos na filosofia de Schopenhauer. O fato de ele negar um princípio ordenador exterior para o mundo sensível não é suficiente para caracterizar o sistema schopenhaueriano como não metafísico. A "metafísica da vontade" aponta um princípio não exterior ao mundo, mas, em certo sentido, oculto por detrás dos fenômenos.

Nietzsche coloca o pessimismo como forma precursora do niilismo. Heidegger sintetiza desta forma a visão schopenhaueriana da existência:

"Segundo Schopenhauer, o pessimismo é a crença de que no pior dos mundos a vida não vale a pena ser vivida e afirmada. Segundo esta doutrina, a vida, isto é, ao mesmo tempo o existente como tal deve se negar-se em conjunto"<sup>65</sup>.

O pessimismo da debilidade é aquele que em toda parte vê somente o sombrio, para tudo encontra somente motivo de fracasso. A descrença de Schopenhauer num progresso da humanidade, seu pessimismo em relação aos ideais da razão e, sobretudo, sua concepção do homem como escravo da vontade e do egoísmo levam-no a uma visão realmente sombria do mundo, que se enquadra na caracterização feita por Nietzsche do pessimismo da debilidade.

---

<sup>65</sup> Heidegger M. *Opus cit.*, p. 187.

Um problema importante para a caracterização do niilismo se dá com a seguinte questão: se o niilismo remove de seu lugar privilegiado os valores supremos, o lugar vazio que se apresenta então deve ser preenchido com novos valores? Segundo Nietzsche quando isto acontece, quando se erigem valores, que são meras transformações dos valores esvaziados de sentido, nasce o niilismo incompleto. Como no caso das doutrinas de redenção universal pelo socialismo, a música wagneriana, ou seja, em todas "doutrinas" onde o cristianismo dogmático se transformou em conteúdo ético secularizado.

A aproximação do cristianismo efetuada por Schopenhauer na sua ética da compaixão com certeza não diz respeito ao cristianismo dogmático. Pode-se, contudo, enquadrar a ética de Schopenhauer na designação niilismo incompleto? Nesse caso quais seriam, então, os novos valores erigidos por Schopenhauer para ocupar o lugar dos antigos valores supremos? A compaixão pode ser concebida como valor na ética schopenhaueriana, mas esta se dá no mundo da experiência. O *summum ens qua summum bonum* dá lugar à vontade, mas a vontade não é um valor. Heidegger afirma que no século XIX se falou correntemente de valores e se adquiriu o hábito de pensar em valores. O valor e o valioso se convertem em substitutivo positivo do metafísico. Na filosofia de Schopenhauer podemos pensar a compaixão como um

substitutivo positivo para os valores éticos de outras doutrinas, já que é a compaixão que vai fundamentar a moral.

Com o niilismo, o princípio supremo já não pode ser o supra-sensível; o niilismo que aspire a uma real subversão dos valores supremos, afirma Nietzsche, buscará o vivente. Entendemos que, se o princípio dos valores supremos é o mundo supra-sensível, uma negação radical destes valores implica numa valorização do sensível, do mundo real. Vale dizer, Nietzsche entende por valor o ponto de vista das condições de conservação e aumento das estruturas complexas de duração relativa da vida dentro do devir. Se voltarmos à filosofia de Schopenhauer veremos que a negação e desvalorização do princípio supra-sensível (na forma de um deus bom) não implica numa valorização do real, mas sim numa valorização da experiência como perspectiva, como ponto de vista para uma valoração do mundo, que ao final é negativa. Afirma-se o real como único existente para depois negá-lo, isto é, para negar as conseqüências sombrias da essência do mundo.

O aspecto niilista da filosofia da Schopenhauer não aponta somente para o fato de que os valores supremos se desvalorizaram, "de que o Nada constitui a verdade de tais valores". A ética da compaixão, em seu último estágio, aponta

para a supressão da vontade, o que, se não implica numa vontade de nada, pelo menos nega radicalmente a vida.

Nietzsche descreve três formas do niilismo como estado psicológico. O primeiro estado diz respeito à desilusão com relação a uma pretensa finalidade do vir-a-ser, "seja em vista de um fim determinado, seja, universalizando, a compreensão da insuficiência de todas as hipóteses finalistas até agora, no tocante ao "desenvolvimento" inteiro (o homem não mais como colaborador, quanto mais centro do vir a ser)"<sup>66</sup>. Sobre o segundo estado, Nietzsche escreve:

"Uma espécie de unidade, alguma forma de "monismo": e em decorrência dessa crença o homem em profundo sentimento de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, um *modus* da divindade"<sup>67</sup>.

Sobre a terceira forma do niilismo como estado psicológico escreve Nietzsche:

"Dadas estas duas compreensões, de que com o vir a ser nada deve ser alvejado e de que sob todo vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor, resta como escapatória condenar este inteiro mundo do vir a ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele como

---

<sup>66</sup> Giacoia Jr., O. *Labirintos da Alma, Nietzsche e a supressão da moral*, São Paulo, Editora da Unicamp, 1997, p.36.

<sup>67</sup> Giacoia Jr., O. *Opus cit.*, p.36.

verdadeiro mundo... Em suma: as categorias "fim", "unidade", "ser", com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós - e agora o mundo parece sem valor..."<sup>68</sup>.

A meu ver, os três aspectos (formas) apontados por Nietzsche têm uma relação direta com a filosofia de Schopenhauer. Sobre o primeiro aspecto, que diz respeito à finalidade, pode-se afirmar que para Schopenhauer não há uma finalidade objetiva ou inteligível para o homem e para o mundo. A vontade cega determina apenas o sentido da satisfação das vontades individuais estabelecendo, ao invés de uma ordem, uma luta natural não ordenada.

Sobre o segundo aspecto pode-se afirmar que Schopenhauer defende um "monismo" da vontade, uma vez que, para ele, existe uma unidade de todas as coisas (diversidade) na vontade. No entanto, a unidade defendida por Schopenhauer não é um *modus* da divindade, pelo contrário, ela é responsável pelo mal do mundo e da existência, contribuindo para uma desvalorização da vida e não para uma valorização.

O terceiro aspecto, que diz respeito à desvalorização do mundo, consequência dos anteriores, tem um inegável eco na concepção pessimista do mundo pregada por Schopenhauer com a ressalva de que o filósofo de Frankfurt não inventa um outro

---

<sup>68</sup> *Idem*, p.36.

mundo no processo de desvalorização do mundo real. Schopenhauer condena este mundo como ilusão; o Véu de Maia é responsável pelo engano da individualidade. Existe uma unidade por detrás dos fenômenos, esta, porém, não é nenhum elemento de supremo valor. Se há um valor onde o indivíduo possa "submergir" este valor é o nirvana, ou seja, a supressão da vontade. Esta, longe de ser uma instância exterior ao mundo, se dá, segundo o filósofo, neste mundo através da prática ascética.

A tentativa de identificar aspectos da filosofia de Schopenhauer com algumas características apontadas por Nietzsche e Heidegger em suas análises do niilismo se mostra, a meu ver, produtiva para a compreensão da natureza do pensamento schopenhaueriano. Muitas vezes, porém, as análises de Nietzsche e Heidegger nos levam à ambigüidades que podem comprometer o trabalho como um todo.

De acordo com essa análise, podemos concluir que a caracterização da vontade como um impulso incessante e indestrutível considerada ao lado da supremacia da vontade em relação à razão, levam, necessariamente, à negação de princípios da metafísica tradicional. Nesse sentido é que interpretamos a filosofia de Schopenhauer como importante referência no movimento histórico-filosófico denominado niilismo europeu.

### 3.2) Schopenhauer e Nietzsche, influência, distanciamento e crítica.

O movimento que aqui denominamos "influência, distanciamento e crítica", característica da relação de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer, é aqui analisada através de citações da obra do primeiro que se encontram distantes no tempo. Não é nossa intenção analisar todo o desenvolvimento desse distanciamento e sim, em alguns momentos pontuais, indicar como se deu o afastamento de Nietzsche da influência de Schopenhauer.

"Engano de minha juventude: não me livre inteiramente da metafísica - mas a mais profunda aspiração por uma outra imagem de homem. Em vez da pecaminosidade vivenciei o fenômeno mais pleno - perpassei a miséria de toda a satisfação moderna, "trazer à luz o falso das coisas". Eu, enquanto sério continuador do pessimismo schopenhaueriano" (XI,27(78)).

Em outubro de 1865, Nietzsche, então com vinte e um anos, descobre num antiquário de Leipzig os dois volumes de *O Mundo*. Os momentos posteriores são descritos desta forma por Nietzsche em seus escritos de estudante e dos tempos de militar, que datam de 1864-68:

"Não sei que demônio sussurrou-me: leva este livro contigo... Em casa atirei-me no sofá com o tesouro que havia adquirido e permiti que aquele espírito sombrio trabalhasse sobre mim. Ali cada linha gritava renúncia, negação, resignação. Ali eu contemplei terrificado um espelho que capturava uma visão do mundo, da vida e da minha própria mente. Ali o olho desinteressado da arte, como um sol, me contemplou. Eu vi doença e cura, exílio e santuário, céu e inferno"<sup>69</sup>.

Em janeiro de 1867, Nietzsche escreve a Gesdorff:

"Agora é o tempo de descobrir por você mesmo a verdade nos ensinamentos de Schopenhauer". O filósofo recomenda ao amigo enlutado o livro IV do *Mundo como Vontade e Representação* como leitura de consolação"<sup>70</sup>.

Em maio de 1869, Nietzsche escreve a Richard Wagner:

"Os melhores e mais elevados momentos de minha vida estão relacionados com seu nome, e sei que apenas a outro homem, seu grande amigo espiritual, Arthur Schopenhauer, eu admiro igualmente de maneira religiosa"<sup>71</sup>.

Estes escritos, entre outros, registram o entusiasmo do que podemos designar como período de discipulado que deixam clara a intensidade da admiração e a adesão à visão trágica do mundo e da existência característica da filosofia schopenhaueriana.

Nietzsche esclarece, sobre o escrito "*Nietzsche contra Wagner*", que os textos que compõem a obra são retirados de passagens de livros anteriores ligeiramente modificados. A passagem a seguir corresponde ao # 370 de *A Gaia Ciência*.

---

<sup>69</sup> NIETZSCHE. *Schriften der Studenten und der Militärzeit 1864-1868*. KSA.

<sup>70</sup> Carta a Richard Wagner, maio de 1869.

<sup>71</sup> Carta a Richard Wagner, maio de 1869.

"Talvez seja lembrado, ao menos entre meus amigos, que de início me lancei nesse mundo moderno com alguns erros e superestimações, em todo caso com esperanças. Eu compreendi, quem sabe a partir de que vivências pessoais? O pessimismo filosófico do século XIX como sintoma de uma mais elevada força de pensamento, de uma mais vitoriosa abundância de vida, do que a que tivera expressão na filosofia de Hume, de Kant e de Hegel - eu vi no conhecimento trágico o mais belo luxo de nossa cultura, sua mais preciosa, mais nobre, mais perigosa espécie de esbanjamento, mais ainda seu luxo permitido, graças a sua opulência. Do mesmo modo, interpretei a música de Wagner como a expressão de uma potência dionisíaca da alma, nela acreditei ouvir o terremoto com uma força primordial da vida há muito represada, finalmente se desafoga, indiferente a possibilidade de que tudo o que hoje se denomina cultura comece a tremer. Vê-se o que entendi mal, vê-se também com que presenteei Wagner e Schopenhauer - comigo mesmo... Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro da vida em crescimento ou em declínio: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores, mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de superabundância de vida que querem uma arte dionisíaca e desse modo uma compreensão e uma perspectiva trágica da vida - e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que requerem da arte da filosofia silêncio, quietude, mar liso, ou embriaguez, entorpecimento, convulsão. Vingança sobre a vida mesma, a mais voluptuosa espécie de embriaguez para aqueles assim empobrecidos... À dupla necessidade destes corresponde Wagner bem como Schopenhauer - eles negam a vida, eles a caluniam, e assim são meus antípodas"<sup>72</sup>.

A contraposição destes textos visa uma análise de alguns momentos desta relação crítica tendo como pano de fundo não só a questão do distanciamento e da negação como também da incorporação. Assim como ocorreu com Nietzsche, como ilustram as citações de 1865 e de 1888. Aqui alternam-se, tanto uma leitura de algumas obras de Nietzsche, a fim de identificar passos de distanciamento e rejeição, como também o aspecto

---

<sup>72</sup> Nietzsche, F. *Nós antípodas*, in *Nietzsche contra Wagner*, Trad. de Paulo Cezar Souza, São Paulo, Editora Cia. da letras, p. 59.

temático que se mostra, também, bastante produtivo. Se tomarmos, por exemplo, a questão do valor da vida apontada por Nietzsche na terceira das *Considerações Extemporâneas*, podemos fixar um eixo temático de articulação das duas filosofias. Ali já se encontra, a meu ver, tematizado, mesmo que de maneira muito breve, um dos temas centrais da articulação crítica das duas obras, a saber, o problema do niilismo. Neste escrito Nietzsche aponta os três perigos que influenciaram a formação do gênio de Schopenhauer, a saber, solidão ou isolamento, desespero da verdade e a contradição entre a satisfação com sua obra e a insatisfação com sua condição, ou, a insatisfação com o mundo. Esse último aponta para a tensão humanidade-gênio, humanidade-santidade. A atribuição dos mesmos perigos ao desenvolvimento do espírito filosófico de Nietzsche é inevitável, sobretudo se interpretarmos o que Nietzsche designa sob a rubrica "desespero da verdade" como um problema estritamente relacionado à questão do niilismo:

"Desespero da verdade. Este perigo acompanha todo pensador que toma seu caminho a partir da filosofia kantiana, pressuposto que seja um homem vigoroso e inteiro no pensar no sofrer e desejar, e não apenas uma sacolejante máquina de pensar e calcular... Mas tão logo a filosofia de Kant comece a exercer um efeito popular, nós o perceberemos na forma de um corrosivo e demolidor ceticismo e relativismo; e somente nos espíritos mais ativos e mais nobres, que não agüentaram permanecer na dúvida, apareceria, no lugar dela, aquele abalo e desespero de toda verdade, que foi vivido por Heinrich von Kleist, como efeito da filosofia kantiana. Há pouco, escreve ele, certa vez, a seu modo cativante, travei conhecimento com a filosofia kantiana, e agora tenho

de comunicar-te um pensamento tirado dela, pois não posso temer que ele te abalará tão profunda, tão dolorosamente como quanto a mim. Não podemos decidir se aquilo que denominamos verdade é verdadeiramente verdade ou se apenas nos parece assim. Se é este último, então a verdade que juntamos aqui não é mais nada depois da morte e todo esforço para adquirir um bem que nos siga até mesmo no túmulo é vão. Se a ponta desse pensamento não atinge seu coração, não sorrias de um outro que se sente profundamente ferido por ele, em seu íntimo mais sagrado. Meu único, meu supremo alvo (*Ziel*) foi a pique, e não tenho mais nenhum"<sup>73</sup>.

Supremo alvo e ausência de finalidade. Há nas palavras de Kleist uma espécie de suspensão temerosa das conseqüências niilistas da falta de finalidade, um dos problemas filosóficos determinantes na obra de Schopenhauer e de Nietzsche. Um pouco mais adiante no mesmo texto, Nietzsche caracteriza Schopenhauer como o guia que conduz, da caverna do desânimo cético ou da abstinência crítica à altura da consideração trágica. A intenção apologética daquele escrito, impregnado de entusiasmo e admiração, não ofusca de todo algumas futuras tensões. A questão sobre o valor da vida colocada por Nietzsche parece opor, desde seus os primeiros escritos, seu gênio ou disposição filosófica à personalidade de Schopenhauer:

"Se ele voltava agora seu olho destemido à questão: o que vale em geral a vida? Não tinha mais um tempo confuso e empalidecido e uma vida hipocritamente sem clareza para condenar... é o gênio mesmo que é chamado agora para dizer se pode talvez legitimar, como fruto mais alto da vida, a vida em geral; o soberbo homem criador deve responder à pergunta: "afirmas então, do fundo de teu coração, essa existência? Ela te basta? Queres ser seu porta voz, redentor? Pois basta um único sim! Verdadeiro de tua boca e

---

<sup>73</sup> Nietzsche, N. *Obras incompletas*, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho; "Schopenhauer como Educador", in Col. Os pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 290.

a vida tão gravemente acusada, estará absolvida". O que responderá ele? A resposta de Empédocles<sup>74</sup>.

A resposta de Empédocles para a questão, segundo o próprio Nietzsche em *O Nascimento da Filosofia na Época da Trágica dos Gregos*, é a seguinte:

"Os mortais lhe parecem, portanto, serem deuses decaídos e punidos. A terra é uma caverna sombria, a pradaria da infelicidade, morada do assassinio, do rancor e das outras Keres, das doenças, da podridão. Está fundada sobre o antagonismo de uma turba de demônios. Déris e *Harmonia*, *Calisto* e *Aischré*, *Thoosa* e *Dénaie*, *Nemerte* e *Asapheia*, *Physo* e *Phtimesse* (natureza e destruição). Os homens são fracos, a soma da infelicidade os ameaça e os aturde. Debatem-se ao longo de um pequeno fragmento de uma vida invisível, depois um destino prematuro os carrega e os dispensa como uma fumaça. Só consideram como verdadeiro o obstáculo contra o qual se batem; mas cada um se vangloria de ter encontrado o todo, oh vaidade! Pois o todo não está destinado a ser visto nem entendido pelos homens, nem captado pela inteligência. Empédocles põe toda a sua virulência na descrição dessa ignorância"<sup>75</sup>.

Nietzsche aponta, nos escritos de Empédocles, para a idéia de culpa e expiação. Um crime imemorial cometido pelo homem seria responsável pelo sofrimento humano e a transgressão imemorial, causa das contradições que os homens vivem, a idéia de pecado original, como veremos posteriormente, é aproximada desta concepção nos escritos de Schopenhauer. Nietzsche explica a concepção de Empédocles:

---

<sup>74</sup> Nietzsche, F. *Opus cit.*, p. 290.

<sup>75</sup> Nietzsche, F. *Obras Incompletas*, in *O Nascimento da Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, in Col. Os Pensadores, Nova Cultural, 2000, p. 199.

"Procurou, pois, inculcar em todos a unidade de tudo o que vive, explicando que comer carne é uma espécie de autofagia, o assassinio do que nos é próximo. Queria fazer os homens passarem por uma purificação inaudita. Sua eloquência se resume no pensamento de que 'tudo o que vive é um', os deuses, os homens e os animais. A 'unidade dos viventes' é o pensamento parmenidiano da unidade do ser, sob uma forma infinitamente mais fecunda; uma simpatia profunda com toda a natureza e uma compaixão transbordante aliam-se a ele. A finalidade de sua existência parece-lhe ser sanar os males causados pelo ódio, proclamar num mundo de ódio o pensamento da unidade e levar um remédio a todos os lugares onde aparece a dor, consequência do ódio. Ele sofre por viver neste mundo de tormento e contradição; só pode explicar-se a sua presença nele pelo efeito de uma culpa; deve ter cometido, em alguma época desconhecida, um crime, um assassinato, um perjúrio. Sua existência em tal mundo só pode ser o resultado de uma culpa"<sup>76</sup>.

Nos fragmentos sobre a *História da Filosofia*, Schopenhauer aproxima a doutrina de Empédocles do que considera o espírito fundamental do budismo e do cristianismo. Se pensarmos no aspecto crítico da obra de Nietzsche em relação ao tipo de valoração budista da existência, e em toda a complexidade da análise psicológica e genealógica das concepções valorativas baseadas na relação culpa-dívida, certamente encontraremos aqui mais um ponto prolífico de análise.

Em 1872 vem à luz a primeira publicação de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*. Essa obra, que nas palavras de Nietzsche, cheira de modo repugnante a hegelianismo e que em algumas fórmulas emana o intenso perfume cadavérico de Schopenhauer, apresenta, a meu ver, influência e distanciamento.

---

<sup>76</sup> Nietzsche, F. *Opus cit.*, p. 198.

O perfume cadavérico de Schopenhauer nas fórmulas adotadas por Nietzsche é detectável na estrutura conceitual reconhecidamente schopenhaueriana da obra. Esta resulta numa adaptação da metafísica da vontade e da estética de Schopenhauer à interpretação nietzscheana de aspectos da arte grega. Nietzsche adapta a estrutura da metafísica schopenhaueriana à sua teoria estética invertendo, a meu ver, já neste escrito de juventude, a perspectiva ética de Schopenhauer. A negação do pessimismo em Nietzsche aparece como primeiro ponto de ruptura em relação à filosofia daquele que foi seu primeiro educador. O princípio de individuação, bem como as considerações de Schopenhauer sobre a unidade da vontade frente à multiplicidade das representações atuam como eixo conceitual da obra; mas deve-se destacar que a mesma concepção tem funções diferentes nas duas obras.

Na filosofia de Schopenhauer o conhecimento do em-si do mundo leva à resignação e à negação da vontade, não a uma afirmação da vida ou a uma redenção estética como sugere a obra de Nietzsche. Para Schopenhauer, esse conhecimento da essência do mundo, não conduz a uma perspectiva afirmativa da vida, seja do ponto de vista estético ou moral; pelo contrário, este conhecimento gera uma espécie de consciência do absurdo que aponta para a solução final do ascetismo. A contemplação

estética que atua como “quietivo” (*quietif*) da vontade não pode ser tomada como redenção ou salvação. Soa inverossímil uma inversão da sentença de Sileno na obra de Schopenhauer, antes a sentença soa como uma síntese da perspectiva schopenhaueriana.

Como lemos em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche adapta a seus propósitos a lenda grega:

“Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que para ti seria mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”<sup>77</sup>.

Assim como na chamada sabedoria popular grega, caracterizada por Nietzsche como uma sabedoria do sofrer, que seria uma inversão da perspectiva heróica homérica (Homero como artista ingênuo) que é valorizada por Nietzsche, Schopenhauer não crê numa justificação estética da vida ou do mundo.

### **Crítica: A moral é a Circe dos filósofos.**

A *Genealogia da Moral* de Nietzsche traça um horizonte crítico onde reconhecemos, quando não está diretamente nomeada, a filosofia de Schopenhauer como foco de conflito. A moral da

---

<sup>77</sup> Nietzsche, F. *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, trad. de J. Guinsburg, São Paulo, Editora Cia. das Letras, 1992, p. 36.

compaixão, o ascetismo e a filosofia da negação estão a todo momento no horizonte da crítica nietszcheana. A moral como foco, essa herança que Schopenhauer não pode sacrificar à tradição pesa, para Nietzsche, como vínculo do filósofo aos sistemas que o próprio Schopenhauer criticou. Acompanhemos em linhas gerais essa crítica.

Segundo Nietzsche, o que se denominou ciência da moral até hoje apresentou uma espécie de descompasso com o seu próprio objeto. A história natural da moral sempre foi composta de palavras solenes e pomposas, algo nas palavras de Nietzsche nos faz lembrar a máxima schopenhaueriana que afirma que pregar amoral é fácil, fundamentá-la difícil. Nietzsche, no entanto, está mais interessado em desmascarar os moralistas do que fundamentar a moral. O filósofo renuncia a essa tarefa que tomou a filosofia de Platão a Schopenhauer.

A moral sempre valeu como dado. Para Nietzsche, porém, não existe a moral, mas as morais, isto é, perspectivas morais se sucedem na história. Os filósofos não conseguiram ver os verdadeiros problemas da moral. Eles eram ignorantes em relação aos *facta*. A ciência da moral nunca colocou a moral como problema; ela sempre valeu como dado, assim não se coloca o objeto, se impõe a necessária fundamentação num solo, fundo (*Grund*).

A suspeita de Nietzsche é que a fundamentação seria uma outra forma de crença. Uma forma doura de crença cândida na moral. Agora uma crença erudita, uma ciência da moral. O achado crítico ao qual se aponta é que essa fundamentação, de várias vertentes, não é senão mais um fato no interior dessa própria modalidade.

A Ciência se revela crença. Ciência da moral se mostra fato da moral. A filosofia de Schopenhauer seria o ponto de esgotamento dessa tarefa. Segundo Nietzsche, Schopenhauer, justamente aquele que mais valorizou a honestidade intelectual, ele que era o mais radical inimigo da teologia e da metafísica transcendente como fundamento da moral, não conseguiu enxergar nela mesma o problema.

A moral da compaixão seria apenas uma idiossincrasia do filósofo? O budismo europeu foi embalado pela flauta de Schopenhauer. A flauta anunciava uma redenção da natureza (a música como arte de menor materialidade), um romantismo e auto-negação da vontade.

Não ser encantado pela Circe significa não seguir a tradição que a ciência da moral seguiu até então. Essa vontade de descobrir a verdade e o fundamento pacificador da afirmação da moral. O ateísmo de Schopenhauer introduz a suspeita sobre a fundamentação transcendente, negando assim a tradição

filosófica. Porém, afirma Nietzsche, ele não leva sua suspeita adiante.

A suspeita de Nietzsche se baseia na idéia de que a moral se estabelece através da afirmação de uma vontade, de uma perspectiva interpretativa do fenômeno ético. Se não há mais "A Moral", mas um tipo de moral que é, por conseguinte, comparável a outras morais. Assim perde-se o *status* de moral absoluta.

No registro da fundamentação religiosa da moral, por exemplo, que sem dúvida influenciou a constituição da moralidade laica ou mesmo das instituições sociais, percebe-se uma negação da idéia de comparação com a alteridade. Afasta-se totalmente da alteridade. Único Deus, um só rebanho, uma moral, um povo, etc.. Mas o ateísmo moderno não é mais que uma variante do cristianismo. Os imoralistas também buscaram seu fogo na fogueira de Platão. A moral da compaixão deve a esse traço impulsivo do instinto do saber-crer que a moral redime. O homem pensado como tipo absoluto, dessa unanimidade Schopenhauer não suspeitava partilhar.

Para Nietzsche, da mesma forma que é preciso relativizar a moral para compreendê-la, ou se livrar de seu feitiço, é preciso relativizar esse tipo universal do homem. Há um outro tipo homem, não gregário? Se há é desejável como referência moral? Experimentos e novas perspectivas se abrem nos

desdobramentos dessa história. A moral seria um sintoma. Como sintoma, estaria ligado a uma vontade. Novamente a suspeita de Nietzsche é que essa vontade de poder que interpreta e dá o sentido moral trás em si, no caso da moralidade européia, o traço do ressentimento, da má-consciência e do ideal ascético, representantes do triunfo das forças reativas. Tais forças triunfam assentadas numa ficção, o mundo invertido.

A genealogia nietzscheana se opõe ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das teleologias. Ela se opõe à pesquisa da origem, essa espécie de *prima* teologia (fundamento originário, origem miraculosa). O genealogista escuta a história ao invés de acreditar na metafísica. Afinal, a idéia de uma origem racional ou transcendente para uma ordem moral se opõe à perspectiva genealógica que vê na origem da razão um processo irracional, um conflito de des-razões e acasos. O binômio razão-verdade pode ter tido origem nas paixões, ou na necessidade de reprimi-las. Dessa perspectiva a origem não é mais o lugar da verdade.

O lugar privilegiado passa a ser o corpo na história como foco de acontecimentos que deram origem à sanção de todo erro e de toda verdade. Sacralidade da origem, essência-identidade das coisas, origem como lugar da verdade, estas três teses são atacadas a partir das seguintes perspectivas: oposição à

pesquisa da origem; a reabilitação do acontecimento histórico ateleológico; diagnóstico do presente; o perspectivismo e a negação de qualquer absoluto. Nisso se resume uma história pós-morte de Deus. A filosofia da história já esteve a serviço de uma justificação, quando não das teodicéias.

É certo que Schopenhauer não constrói uma teodicéia, nem justifica o devir a partir da história ou de uma teleologia. A moral, porém, é seu foco de afirmação do mundo. A negação do sentido ético do mundo representa uma perversidade do intelecto. Nos *Parerga und Paralipomena*, Schopenhauer declara que a negação de uma significação moral do mundo constitui o maior e mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade. Tal declaração aponta para um dos principais desafios da filosofia de Schopenhauer: o estabelecimento de um sentido moral para a existência. Para o filósofo de Frankfurt, enquanto o aspecto físico do real remete a uma gratuidade originária, o aspecto moral oculta-se para além da aparência. O aspecto físico é passível de uma investigação empírico-racional, o que determina sua natureza objetiva e sua aceitação menos problemática. Já o aspecto moral, segundo Schopenhauer, é de outra ordem e muito mais importante do que o físico, pois não só pode determinar o sentido das ações humanas, como, acredita o filósofo, pode revelar a essência das coisas e nos

indicar o caminho para a elucidação do verdadeiro sentido do mundo. A crença na moral como dado, que Nietzsche denuncia como o encantamento sofrido pelos filósofos até então, é um ponto fundamental da filosofia de Schopenhauer.

### **Crítica à unidade da Vontade.**

Em *Para Além de Bem e Mal*, aforismo 19, a crítica de Nietzsche recai sobre a idéia de unidade da vontade:

“Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um preconceito popular e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade - e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então, sejamos ‘afilosóficos’ - 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, 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 *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo um afeto: aquele afeto do comando" (PBM, afor. 19)<sup>78</sup>.

À idéia de unidade da vontade Nietzsche opõe a complexidade e pluralidade de sentimentos presentes num ato volitivo. A crítica de Nietzsche a Schopenhauer nesta obra enquadra-se num amplo projeto de crítica ao dogmatismo metafísico. Neste projeto crítico Nietzsche enfoca o *cogito* cartesiano, o "eu penso", como apercepção transcendental em Kant, e a metafísica da vontade de Schopenhauer como ponto mais alto do desenvolvimento da metafísica. Nietzsche toca com essa crítica, num dos pontos mais problemáticos do sistema schopenhaueriano. O problema do conhecimento da vontade pelo indivíduo. A percepção dos atos da vontade através das ações do corpo constitui, digamos, um problema epistemológico importante. Nietzsche questiona a idéia do querer como algo único. A unidade é substituída por uma pluralidade de sensações. Essa crítica pretende denunciar que Schopenhauer incorreu no mesmo preconceito que iludiu as filosofias morais anteriores.

---

<sup>78</sup> Nietzsche, F. *Para Além de Bem e Mal*, aforismo 19, trad. de Paulo César Souza, São Paulo, Ed. Cia. das Letras, segunda edição, 2000, p.23.

Sobre a crítica à filosofia moral encontramos em *Crepúsculo dos Ídolos* um alerta sobre o perigo de uma moral baseada na desagregação dos instintos:

*"Crítica da Moral da Décadence.* Uma moral "altruística", uma moral junto à qual o egoísmo *definha*, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para o singular, isto vale especialmente para os povos. Falta a melhor parte, quando começa a faltar o egoísmo. Escolher instintivamente o nocivo para *si*, ser *atiçado* por motivos "desinteressados" nos fornece quase uma fórmula para a decadência. "Não buscar o que é útil para *si*" - este é apenas o artifício moral covarde para uma facticidade fisiológica totalmente diversa: "eu não sei mais *encontrar* o que é útil para mim"... Desagregação dos instintos! Não se pode mais esperar nada de um homem que se torna altruísta. - Ao invés de dizer ingenuamente "eu não valho mais para nada", a mentira moral diz na boca dos decadentes: "nada vale alguma coisa - a *vida* não vale nada"... Um tal juízo permanece por fim um grande perigo, ele age de modo contagioso - ele se eleva pululante por sobre todo o solo mórbido da sociedade; ora como uma vegetação conceitual dos trópicos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhaueria). Uma tal vegetação de uma árvore peçonhenta crescida a partir da degeneração envenena por milênios sob certas condições com sua fragrância a *vida*..." (CD, pp. 88-9).

A facticidade fisiológica, mascarada de altruísmo, seja na moral cristã ou na ética da compaixão, segundo Nietzsche, possui um princípio de negação, uma desvalorização da vida. A negação da utilidade da vida, esse desinteresse quase antinatural, pode ter tido origem no sentimento de diminuição

da potência da própria vida. Nesse sentido, o negar a si enquanto algo para o qual falta objetivo passa a ser a negação da vida em geral. Suspeita de motivação niilista do altruísmo e da compaixão.

### **Influência: Nascimento da tragédia .**

A metafísica da vontade e a estética de Schopenhauer aparecem como fundo conceitual do *Nascimento da Tragédia*. Nietzsche adapta a estrutura da metafísica schopenhaueriana à sua teoria estética invertendo, já neste escrito de juventude, a perspectiva ética de Schopenhauer. A negação do pessimismo aparece como primeiro ponto de ruptura em relação à filosofia daquele que foi seu "primeiro educador".

Para a compreensão das implicações da obra, o conceito central da metafísica da vontade parece ser o princípio de individuação, bem como as considerações de Schopenhauer sobre a unidade da vontade frente à multiplicidade das representações. No IV livro do *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer trata da passagem da perspectiva individual para a visão da unidade. Segundo ele, a constituição do mundo fenomenal impõe um abismo entre o indivíduo e aquilo que lhe é dado por meio de

seu aparelho cognitivo. Toda multiplicidade da natureza repousa no espaço e no tempo, que são as formas da intuição *a priori*, e que possibilitam o conhecimento do mundo fenomenal. Esta face do mundo, denominada também mundo das representações, é regida pelo princípio de razão suficiente que tem na causalidade e na estrutura espaço-temporal o seu fundamento. O espaço e o tempo são responsáveis pelo *principium individuationis*, o princípio de individuação, que rege o conhecimento que o indivíduo tem do mundo fenomenal. Este conhecimento do mundo fenomenal, no entanto, é, para Schopenhauer, apenas uma ilusão que esconde a verdadeira essência do mundo. A multiplicidade das representações oculta a unidade do mundo em-si. A alteridade, segundo ele, só existe no mundo dos fenômenos, no outro lado do mundo encontramos a unidade de todos os seres na vontade cega e incessante.

"Esta doutrina de que toda a multiplicidade é apenas aparente, que em todos os indivíduos deste mundo, por infinito que seja o número em que eles se apresentem, sucessiva ou coexistentemente, só se manifesta uma e a mesma essência, que é verdadeira, e neles todos presente e idêntica, esta doutrina é bem anterior a Kant. Poder-se-ia dizer mesmo que ela sempre existiu, pois ela é a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas..."<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> "Diese Lehre, daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach und neben einander, sich darstellen, doch nur Eines und das selbe, in ihnen allen

De acordo com esta doutrina, a multiplicidade e a separação pertencem apenas ao mundo do fenômeno, e a essência de todos os seres é uma e a mesma. Os Hindus chamam a apreensão que separa o eu do não-eu, ou seja, aquele conhecimento que se obtém sob o princípio de individuação, de "Véu de Maia", que significa engano ou ilusão. Segundo Schopenhauer, estes princípios estão presentes na filosofia de Platão, de Kant e no hinduísmo, que são as influências principais de sua filosofia.

A individuação é um engano, uma ignorância da verdadeira essência dos seres e, conseqüentemente, da unidade do mundo. Somente quando o indivíduo tem o conhecimento do em-si, é que ele conhece a verdadeira face do mundo. Mas como ocorre a passagem do conhecimento representativo para o conhecimento do em-si? Como se pode conhecer algo fora do espaço e do tempo? Neste ponto surge a ruptura com Kant. Como vimos, para Kant, o em-si é incognoscível; já para Schopenhauer, ele pode ser conhecido na experiência imediata que temos do corpo próprio. A experiência que temos do corpo se dá no espaço e no tempo. Neste sentido, é uma experiência do fenômeno mediada. Mas,

---

gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestire, diese Lehre ist freilich lange vor Kant, ja, man möchte sagen von jeher dagewesen. Denn zuvörderst ist sie die Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches der Welt, der heiligen Veden, deren dogmatischer Theil, oder vielmehr esoterische Lehre, uns in den Upanischaden vorliegt" (WWV, p. 802).

segundo Schopenhauer, conhecemos o corpo também como em-si, e não há mediação na experiência que temos da vontade individual.

Se o *principium individuationis* é responsável pela ilusória apreensão do mundo das representações e da multiplicidade, o conhecimento da vontade individual abre caminho para o conhecimento da unidade essencial. Este conhecimento origina uma nova consciência. Esta, no âmbito da ética, vai determinar a ação moral. A consciência da unidade essencial de todos os seres provoca a dissipação do princípio de individuação; caindo o véu de Maia, instala-se a visão mística da unidade. Somando-se a isso a constatação do sofrimento geral causado pela natureza insaciável da vontade, temos a consciência pronta para a ação moral. Para Schopenhauer, o critério para determinação de um ato moral é a ausência total de impulso egoísta. A moral da compaixão tem como base este aspecto da metafísica da vontade. Schopenhauer chega a afirmar que, neste estágio de conhecimento, o indivíduo sofre por todos os seres vivos e se vê encarregado de libertar a natureza do jugo da vontade. A libertação, segundo o filósofo, só pode ocorrer no sentido da negação da vontade de viver. Vale dizer que, para Schopenhauer, isto só ocorre em raros momentos de iluminação mística. O filósofo cita o exemplo dos santos e dos ascetas orientais.

Na filosofia de Schopenhauer, o conhecimento do em-si do mundo leva à resignação e à negação da vontade, não a uma afirmação da vida ou a uma redenção estética como parece ocorrer em Nietzsche. Para Schopenhauer, não há prazer algum no conhecimento da essência do mundo, pelo contrário, este conhecimento gera mais sofrimento e instala o sentimento de absurdo que leva ao niilismo.

O sistema schopenhaueriano considera a vontade a essência única do mundo e do homem. Ele a concebe como uma força obscura e insaciável que limita e comanda tudo o que existe. Nessa visão pessimista, a única consolação é a liberação temporária pela contemplação estética e, sobretudo, a libertação definitiva pela renúncia ao jugo da vontade cega. O pessimismo de Schopenhauer, descrevendo o mundo como absurdo e repetitivo, busca como remédio uma existência sem dor, sem tempo e sem movimento.

A ética de Schopenhauer está ligada à sua teoria da arte. Para o filósofo, a contemplação estética tem dois elementos inseparáveis: o conhecimento do objeto considerado, não como coisa particular, mas como exemplar da idéia platônica, isto é, como forma permanente de uma espécie; e a consciência do puro sujeito do conhecimento, sem a vontade. A condição para que estes dois elementos se mostrem unidos é a ruptura com o

princípio de razão. Fora dos moldes espaço-temporais do conhecimento ordinário e científico, o sujeito do conhecimento pode chegar ao conhecimento do *eidos*, da idéia platônica, primeira objetivação da vontade. A contemplação da idéia pura, afirma Schopenhauer, pode nos arrebatrar para longe da infinita torrente do querer proporcionando-nos uma provisória emancipação da vontade:

“Mas este estado é justamente aquele que assinalei como condição do conhecimento da idéia; é a contemplação pura, é o êxtase da intuição, é a confusão do sujeito e do objeto, é o esquecimento de toda individualidade, é a supressão desse conhecimento que obedece ao princípio de razão e que concebe as relações; é o momento em que uma só e idêntica transformação faz da coisa particular contemplada a idéia da sua espécie...”<sup>80</sup>.

O artista, segundo Schopenhauer, se ocupa da essência do mundo, se distanciando dos fenômenos e captando as idéias, independentemente do princípio de razão. O que permite ao homem tornar-se puro sujeito do conhecimento é o abandono do

---

<sup>80</sup> “Dieser Zustand ist aber eben der, welchen ich oben beschrieb |I232 als erforderlichlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnißweise, wobei zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenslosen Erkennens sich erhebt, und nun Beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und aller anderen Relationen stehen. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker, oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht” (WWV, § 38, p. 280).

princípio de razão e a conseqüente supressão parcial da individualidade. O ponto central da teoria é a tese de que a inteligência contemplativa se destaca da vontade, sendo as "representações ideais" não mais motivos para o querer. O conhecimento ocorre, segundo o filósofo, de um outro ângulo, não se concebe mais as coisas segundo suas relações, sob o princípio de razão, mas segundo o que elas são em-si e por si. Nessa outra perspectiva, o ato de conhecer está livre do querer, a contemplação das idéias eleva o sujeito do conhecimento ao estado de desinteresse. Essa "contemplação desinteressada" representa um primeiro estágio no caminho da negação da vontade.

Quando o espírito afasta a atenção dos motivos da vontade e concebe as coisas fora de sua ligação com o querer, sem interesse, contemplando-os como representações apenas, é que ele encontra, segundo Schopenhauer, um momentâneo esquecimento do corpo e das exigências da vontade e experimenta uma suspensão da dor de querer:

"... neste estado estamos libertos do nosso triste eu; tornamo-nos, a título de puros sujeitos que conhecem, completamente idênticos aos objetos; tanto a nossa miséria lhes é estranha como, em semelhantes momentos, se torna estranha para nós mesmos. Só o mundo

considerado como representação permanece; o mundo como vontade desapareceu”<sup>81</sup>.

A importância da condição subjetiva da contemplação estética consiste em libertar o conhecimento que a vontade subjugava, em esquecer o eu individual, em transformar a consciência num puro sujeito que conhece, liberto da vontade, do tempo e de toda relação.

O movimento de elevação, ou o caminho para a salvação (para a libertação do jugo da vontade), é iniciado pela contemplação estética. O filósofo não a coloca como primeiro e necessário passo para a negação da vontade de viver, mas como um estado no qual se vislumbra a condição beatífica da libertação. O aspecto que se deve destacar é a relação entre a contemplação das idéias, a supressão da individualidade e a negação da vontade em geral. Para Schopenhauer, as idéias são, primeiramente, atos originários e adequados da vontade em toda natureza; também as coloca como idéias contempláveis esteticamente. É, como vimos, na contemplação estética das idéias que desaparecem os sinais do apego à matéria e ao

---

<sup>81</sup> "Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben so wohl, wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, sobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derselben erheben und so die Illusion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und so fremd unsere Noth ihnen ist, so fremd ist sie, in solchen Augenblicken, uns selbst. Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden" (WWV, § 38, p. 282).

fenômeno, característica da afirmação da vontade. Cessam momentaneamente os impulsos de vida e os interesses da vontade. Quando o puro sujeito do conhecimento contempla as idéias, a vontade chega ao conhecimento de si, descortinando-se, então, duas perspectivas para ela; afirmação e negação. E é desse modo que o filósofo abre o livro IV do *Mundo*, que trata da ética:

"Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da vontade de vida"<sup>82</sup>.

Neste sentido afirma-se que a contemplação da idéia é, para Schopenhauer, um grau de negação da vontade, ainda que momentâneo.

O artista, neste contexto, é aquele que tem uma especial aptidão para se despojar de sua subjetividade e, conseqüentemente, para contemplar as idéias, é o indivíduo que discerne além da multiplicidade dos fenômenos e reproduz, na obra de arte, o espetáculo da objetivação da vontade. A matéria do artista é a essência da vida, esse incessante movimento de objetivação da vontade em diversos graus que o mundo das representações traduz em multiplicidade e que, no aspecto essencial, mostra sua natureza trágica. Por isso, as artes podem ser hierarquizadas numa escala de valor, onde aquela que

---

<sup>82</sup> Bei erreichter Selbsterkenntnis, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben (WWV, Viertes Buch, p. 373) (epígrafe ao quarto livro do *Mundo como Vontade e Representação*).

melhor representar a natureza essencial do mundo tem um lugar de destaque.

A hierarquia das artes obedece a um princípio de classificação que remete às idéias que elas revelam. No nível mais baixo da hierarquia encontramos a arquitetura e a hidráulica, nelas as idéias inferiores de peso, coesão, resistência e dureza são enfatizadas. Em seguida, temos a arte dos jardins, onde a idéia da variedade das formas e da unidade do impulso vital são as idéias principais. Com a escultura já se revela a idéia de humanidade considerada na generalidade. A pintura, um grau acima na hierarquia, pode ressaltar o caráter individual, graças à cor e ao olhar, que é, segundo Schopenhauer, uma autêntica assinatura da pessoa. A poesia figura entre as mais altas expressões artísticas. Ela nos fala da idéia de homem, mas desta vez através de conceitos. O poeta só retém o domínio do tempo, que ele ordena e perfaz, graças ao ritmo e à rima, cujo concurso estabelece em nós uma disposição cega, anterior a qualquer julgamento e que nos leva a simpatizar com o que é recitado. A rima nos dá o sentido de que o pensamento de que se trata era predestinado, isto é, de algum modo já preparado na língua, inscrito antecipadamente no livro do *Mundo*, e que o gênio decifra por um momento. Schopenhauer subscreve a afirmação de Aristóteles segundo a

qual a poesia é mais filosófica que a história. O gênero superior das artes literárias, no entanto, é a tragédia, com ela o homem tem a mais fiel representação da fatalidade da existência. Com a tragédia conhecemos o caráter dos homens, a fatalidade dos destinos, contemplamos a ruína dos justos e o conflito da vontade consigo mesma. Neste sentido, ela atua como uma preparação para a negação da vontade, pois tem como mensagem principal a idéia de que a vida é permeada de sofrimento e que o homem não passa de um joguete nas mãos dos deuses, ou seja, da vontade, sendo inútil uma ação contrária à corrente da fatalidade. O verdadeiro sentido da tragédia, para Schopenhauer, é mostrar que o que é expiado pelo herói não são os seus pecados particulares, mas sim o pecado original, a culpa pelo fato de existir. A aproximação da ética de Schopenhauer de alguns princípios do cristianismo, do budismo e do hinduísmo contrasta com seu ateísmo radical e sua oposição a toda teodicéia.

A última e mais importante das artes é a música, esta é, para Schopenhauer, a cópia da vontade como tal. O fato de ser percebida exclusivamente no tempo confere a ela uma proximidade maior da essência do mundo. Se as outras artes trabalham mais no registro das representações, a música trabalha mais no tempo.

O conceito de que a música é radicalmente diferente das demais artes, e superior a elas, é antigo. A distinção é sempre associada ao fato de que a música não descreve nada do mundo dos fenômenos. Isto deu lugar à idéia de que a música tratava de outro mundo. Schopenhauer, de certa forma, acreditava nesta idéia. Para ele, a música não expressa nada do mundo dos fenômenos, ela é expressão direta do em-si. Mesmo sendo expressão da essência do mundo, a música, para Schopenhauer, trás uma espécie de consolação, pois é capaz de expressar diretamente os sentimentos humanos e é percebida por todos imediatamente, isto é, sem a mediação de representações.

A idéia central da estética de Schopenhauer prepara as considerações da última parte do *Mundo*, que trata da ética. A arte, para o filósofo, atua como um *Quietf* (quietivo) para a vontade. O artista é comparado ao asceta. A música e a tragédia figuram como as mais altas manifestações artísticas por traduzirem a verdadeira essência do mundo. Encarando dessa forma a arte, a saber, como uma "consolação provisória durante a vida", Schopenhauer a investe de um caráter ético. O prazer estético, para o filósofo, "apaga as penas da vida" e permite uma momentânea visão do beatífico nirvana.

Os conceitos retomados por Nietzsche no *Nascimento da Tragédia* estão, na filosofia de Schopenhauer, a serviço de

outra perspectiva ética. O conhecimento do em-si leva, em Schopenhauer, à negação da vontade e não a uma afirmação da vida ou a uma redenção pela arte, como parece ocorrer em Nietzsche. A metafísica da vontade funciona como base metafísica da ética da compaixão que no seu último estágio propõe a supressão da vontade. O pessimismo schopenhaueriano lembra a sentença de Sileno. O melhor para o homem seria não existir; uma vez que ele existe, e sofre, a única redenção possível viria com a negação da vontade de viver, a via do ascetismo e da mortificação dos desejos. A idéia de um nada de vontade, de fato, soa como uma contradição no sistema schopenhaueriano. O perigo de tal perspectiva ética é apontado por Nietzsche como o prenúncio do advento do niilismo.

### **O ateísmo de Schopenhauer e a filosofia de Nietzsche.**

Para Nietzsche, como vemos no famoso aforismo 343 de *A Gaia Ciência*, o maior acontecimento recente é o fato de que "Deus está morto", "de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito". Tal fato já começa a lançar sobre a Europa suas primeiras sombras. Quem seria então o primeiro ateu radical na filosofia européia? Como vimos, o próprio Nietzsche aponta

Schopenhauer como o primeiro a romper com a influência da teologia sobre a filosofia, não obstante ter conservado o encantamento pela moral. Mas, prevê Nietzsche, o que irá desmoronar depois que essa crença foi minada é toda a moral européia. Segundo Nietzsche, a moral européia estava apoiada na crença no Deus cristão. Estão relacionados nessa ruptura apontada pelo aforismo, o teísmo cristão, a moralidade e o problema da verdade. A lógica da busca de veracidade inerente ao movimento do pensamento cristão (inclusive em sua vertente científica) coloca em crise a própria crença em Deus. Durante dois milênios uma disciplina para a verdade levou a filosofia e a ciência a exigir o ateísmo como resposta à teologia que até então dialogava com a filosofia sobre a transcendência.

O ateísmo schopenhaueriano representa, sem dúvida, um ponto crucial da ruptura com o estágio teológico-filosófico alemão. De Leibniz a Hegel um certo instinto teológico permeou a filosofia alemã. Sendo assim, Schopenhauer figura como o primeiro ateísta no horizonte de um movimento filosófico que já havia sofrido alguma corrosão no sentido com a crítica à teologia racional, mas que não teria assumido um ateísmo radical até o rompimento de Schopenhauer com aspectos do kantismo. Esse rompimento diz respeito, sobretudo, ao problema do teísmo. O movimento de crítica à teologia tem em Kant,

Schopenhauer e Nietzsche três momentos essenciais. Schopenhauer critica a relação de dependência entre a ética e a teologia na filosofia de Kant, Nietzsche critica o apelo moral da ética de Schopenhauer.

A principal acusação de Schopenhauer é a de que Kant teria subordinado a ética à teologia. O imperativo categórico da razão prática, sendo o apoio supostamente sólido que o filósofo de Königsberg estabeleceria, é justamente a base que Schopenhauer pretende retirar da moral demonstrando que a razão prática e o imperativo "são suposições injustificáveis, infundadas e impraticáveis" (SFM, p. 16).

Provar que também a ética kantiana carece de um fundamento sólido significa, para Schopenhauer, o último e principal passo no trabalho retrospectivo de "limpar o terreno" da filosofia moral para apresentar assim sua ética "fundada em nossa essência e indubitavelmente eficaz" (SFM, p. 16).

Nietzsche, por sua vez, critica o aspecto niilista da ética schopenhaueriana. Para ele, a posição de Schopenhauer em relação ao princípio moral resulta de sua hostilidade à vida. Além disso, a negação da vontade como princípio metafísico da ética produz uma aporia. Essa espécie de negação marca uma desistência do mundo fenomênico; ora, sem fenômeno não há mundo humano, único reduto possível da moralidade. Para Nietzsche,

não é possível libertar-se da vontade: a moral e a arte estão unicamente a seu serviço e trabalham só para ela. A vontade, observa, preferiu querer o nada a nada querer.

Nietzsche interpreta o niilismo como resultado da ruína da interpretação moral do mundo, que não tem mais nenhuma sanção, depois que tentou refugiar-se em um além. A posição niilista contradiz a essência da vontade. Por este motivo o niilismo seria um novo estilo de crueldade do homem consigo mesmo. A atitude ascética é autocontraditória, pois representa uma vida contra a vida. A negação da vida seria, no fundo, um desejo de uma outra vida ou o desejo de cura de uma vida em degeneração. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche observa:

“O sacerdote ascético é o desejo encarnado de um ser-de-outro-modo, estar em outra parte, e aliás o grau mais alto desse desejo, seu próprio ardor e paixão: mas justamente a potência de seu desejar é a cadeia que o prende... Esse sacerdote ascético, esse aparente inimigo da vida, esse negador, faz parte precisamente das grandíssimas forças conservadoras e criadoras de si da vida” (GM, p. 26).

Para Nietzsche, a compaixão persuade ao nada, estando, pois, em contradição com o princípio da vida. Schopenhauer reconhece esta contradição, mas admite a possibilidade da vontade negar a si mesma.

A crítica de Nietzsche aponta para a vinculação da ética de Schopenhauer à moral religiosa. Na verdade, o próprio Schopenhauer reconhece o paralelo de sua ética com o cristianismo e com o budismo. Esta aproximação, no entanto, só diz respeito ao reconhecimento da natureza maligna do mundo e da conseqüente posição ética de negação da vontade de viver.

O ateísmo radical, a negação de um *status* ordenador para a razão e a recusa de qualquer fundamento transcendente para a moral não o conduz à crítica da moral ou ao amoralismo. Para Schopenhauer, a negação de um sentido moral para o mundo representa um erro fundamental, como vemos nos *Parerga und Paralipomena*:

“Que o mundo tenha uma mera significação física, nenhuma 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 na figura alegórica do *Anticristo*” (PP, p. 188).

Nietzsche reivindica para si, na obra *O Anticristo*, o epíteto que Schopenhauer condenava.

### 3.3) O niilismo da fraqueza.

"O niilismo pode ser enunciado de diversas maneiras, conforme ele seja completo ou incompleto, ativo ou passivo, antigo ou moderno, como uma vontade de nada ou um nada de vontade"<sup>83</sup>.

O tema do niilismo se articula com os conceitos centrais da filosofia de Nietzsche. A complexidade dessa relação, sua articulação com os conceitos de vontade de potência, a doutrina do eterno retorno, o significado histórico-filosófico da frase sobre a morte de Deus e, ainda, a relação com o além do homem (*Übermensch*) não serão aqui analisadas. Interessa-nos a caracterização nietzscheana de certa motivação niilista denominada niilismo da fraqueza.

O interesse de Nietzsche pelo tema e a evolução de sua conceituação ao longo da obra apresenta várias dificuldades de análise. Podemos indicar, no entanto, seu interesse por temas como o pessimismo de Schopenhauer, seus estudos sobre o budismo a partir de 1862 e a leitura de Dostoiévski e Bourget, como referências de suas considerações sobre o tema. Se o niilismo, enquanto tema filosófico, é abordado por Nietzsche em várias

---

<sup>83</sup> Lefranc, J. *Compreender Nietzsche*, São Paulo, Ed. Vozes, 2005, p.194.

possibilidades de análise e relacionado com diversos temas culturais do final do século XIX, devemos, aqui, encontrar um foco de delimitação. A nosso ver, a relação com a história da moral e com a crise dos valores do século XIX representa o aspecto mais relevante para nosso estudo.

Vimos que na obra de juventude *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche opera uma inversão da perspectiva ética schopenhaueriana, adotando a estrutura da metafísica da vontade, a saber, fenômeno/coisa-em-si, vontade/representação, dionisíaco/apolíneo para o estabelecimento de sua argumentação, mas negando o aspecto negativo da filosofia de seu mestre. A questão que se coloca diz respeito ao pessimismo schopenhaueriano. Sobre esse tema escreve C. Luis Araldi em *Nililismo, Criação, Aniquilamento*<sup>84</sup>.

"A proposição de que há uma relação íntima entre tragédia e pessimismo constitui um ponto de partida comum das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. Entretanto, o modo com que Nietzsche desenvolverá essa relação determinará o afastamento da filosofia daquele último. Se para Schopenhauer a arte pode ser vista como uma ponte (e não a única) para a negação da vontade de viver, para Nietzsche ela (tal como ele a compreende, em sentido amplo) é a única atividade ou

---

<sup>84</sup> Araldi, C.L. *Nililismo, Criação, Aniquilamento, Nietzsche e a filosofia dos extremos*, São Paulo, Discurso Editorial, 2004, p. 190.

força humana de redenção, que culmina na completa justificação e afirmação do mundo”<sup>85</sup>.

Como observa Araldi na mesma obra, o pessimismo schopenhaueriano teve conseqüências, enquanto “grandioso acontecimento europeu”, como o declínio da crença em uma transcendência ordenadora e, sobretudo, como posição pessimista relativa à desvalorização da existência, desvalorização essa baseada na metafísica da vontade. Como afirmamos aqui, o pessimismo está diretamente relacionado com a caracterização niilista da filosofia de Schopenhauer. Ao colocar a questão da desvalorização da existência, Schopenhauer destitui esse mundo de qualquer valor, divino, racional, antropológico, como afirma Araldi. Aqui tem lugar a pergunta: como uma filosofia que aponta para a desvalorização da existência pode, por fim, afirmar uma ordenação ética? Nietzsche aponta para a característica moral do pessimismo de Schopenhauer. Para aquele, o filósofo de Frankfurt não consegue se livrar da fascinação e ilusão da moral. Ao pessimismo romântico, idealista-alemão (Schopenhauer e Wagner), Nietzsche opõe um pessimismo dionisíaco. O que está em jogo aqui são duas interpretações da tragédia enquanto afirmação estética da vida e enquanto negação da mesma.

---

<sup>85</sup> Araldi, C.L. *Opus cit.*, p. 190.

José Thomas Brun, na obra *O Pessimismo e suas Vontades*, afirma:

“O espetáculo da dor e do mal moral no mundo afasta Schopenhauer de uma alegre aceitação da existência: o horror diante da realidade da dor - é esta, sem dúvida, a explicação para a opção pessimista de Schopenhauer. A sua visão pessimista considera que a dor é um escândalo, uma perturbação que deveria ser eliminada”<sup>86</sup>.

Enquanto a visão trágica, ou dionisiaca, em Nietzsche, aponta para a possibilidade de uma celebração jovial da vida sem desconsiderar seu aspecto de sofrimento, em Schopenhauer a origem mesmo do pessimismo está ligada a uma concepção metafísica que localiza a origem do sofrer na própria constituição essencial da vida. A diferença entre as concepções e interpretação da tragédia enquanto espelho artístico da existência, não será nosso foco aqui. Parece-nos mais esclarecedor tentar estabelecer a ligação entre o pessimismo e a visão niilista do mundo, além de seguir a conceituação nietzscheana do niilismo até aquele tipo característico sob o qual esse pensador critica a personalidade filosófica schopenhaueriana.

---

<sup>86</sup> Brun, J.T. *O Pessimismo e suas Vontades - Schopenhauer e Nietzsche*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1998, p. 76.

É importante destacar, mais uma vez, que, para Nietzsche, o niilismo é múltiplo e tão essencialmente múltiplo como a própria vontade de poder e, em todos os níveis, ele ainda é uma avaliação que manifesta uma vontade.

A título de estabelecer uma organização temática do aparecimento e relevância do termo na obra de Nietzsche, acreditamos ser fecundo a caracterização inicial em dois termos: o niilismo ativo e o niilismo passivo. Sabemos que o niilismo está ligado a todo o longo processo de secularização iniciado desde a modernidade até nossos dias. A relação com o descrédito da fé cristã e o desgaste de ideais políticos e culturais, ambiente que, envolvendo a Europa nos séculos XVIII e XIX, dá origem ao anarquismo, ao ateísmo filosófico e ao movimento romântico. O exemplo dos anarquistas contribui para a compreensão do que viria a ser o niilismo. A negação anarquista de valores políticos e sociais vigentes aponta para a característica central do niilismo, a desvalorização dos valores que até então fundamentavam a concepção europeia do mundo.

No que se refere à caracterização da filosofia de Schopenhauer, como se deve notar a relação entre o pessimismo schopenhaueriano e a visão niilista que ele gera? Uma evolução do pessimismo ao niilismo como desvalorização dos valores pode

ser notada na obra do filósofo. Os valores separados, idealizados, em vez de levar à ação de domínio, voltam contra a ação e a condenam.

A atribuição do termo niilismo passivo à filosofia de Schopenhauer justifica-se pelas características negativas da ética compassiva. O budismo, para Nietzsche, seria o exemplo perfeito de niilismo passivo. Nesse sentido, ele é antigo e corresponde a um estado terminal, quando uma cultura aceitou definitivamente que a existência seja privada de sentido, além de todo ressentimento e pessimismo. Schopenhauer, como o representante de uma espécie de budismo europeu, vinculando sua concepção ética à moralidade cristã e ao ascetismo budista seria a representação mesma de um dos fatores da decadência da cultura européia no sentido de uma negação do sentido das ações humanas afirmativas da vida.

## Capítulo IV

### 4 - Nietzsche e a lógica do niilismo. Schopenhauer: niilismo soteriológico.

#### 4.1) Nietzsche e a lógica do niilismo.

Nietzsche situa o pessimismo como forma precursora do niilismo. Segundo este filósofo, o pessimismo da debilidade (fraqueza, *Shwäche*) é aquele que em toda parte vê o sombrio, para tudo encontra somente motivo de fracasso. A descrença de Schopenhauer num progresso da humanidade, seu pessimismo em relação aos ideais da razão e, sobretudo, sua concepção do homem como escravo da vontade e do egoísmo levam-no a uma visão sombria do mundo, visão que se enquadra na caracterização feita por Nietzsche do pessimismo da debilidade.

Um problema importante para a caracterização do niilismo se dá com a seguinte questão: se o niilismo remove de seu lugar privilegiado os valores supremos, o lugar vazio que se apresenta então deve ser preenchido com novos valores. Segundo Nietzsche, quando isto acontece, quando se erigem valores, que são meras transformações dos valores esvaziados de sentido, nasce o niilismo incompleto. Como no caso das doutrinas de redenção universal pelo socialismo, na música wagneriana, em

todas as "doutrinas" onde o cristianismo dogmático se transformou em conteúdo ético secularizado.

A aproximação do cristianismo efetuada por Schopenhauer na sua ética da compaixão com certeza não diz respeito ao cristianismo dogmático. Pode-se, contudo, enquadrar a ética de Schopenhauer sob a designação niilismo incompleto? Nesse caso, quais seriam, então, os novos valores erigidos por Schopenhauer para ocupar o lugar dos antigos valores supremos? A compaixão pode ser concebida como valor na ética schopenhaueriana, mas esta se dá no mundo da experiência. O *summum ens qua summum bonum* dá lugar à vontade, mas a vontade não é um valor. Heidegger afirma que no século XIX se falou correntemente de valores e se adquiriu o hábito de pensar em valores. O valor e o valioso se convertem em substitutivo positivo do metafísico. Na filosofia de Schopenhauer podemos pensar a compaixão como um substitutivo positivo para os valores éticos de outras doutrinas, já que é a compaixão que vai fundamentar a moral.

Com o niilismo, o princípio supremo já não pode ser o supra-sensível; um niilismo que aspire a uma real subversão dos valores supremos, afirma Nietzsche, buscará o vivente. Entendendo que, se o princípio dos valores supremos é o mundo supra-sensível, uma negação radical destes valores implica numa valorização do sensível, do mundo real. Vale dizer que

Nietzsche entende por valor o ponto de vista das condições de conservação e aumento das estruturas complexas de duração relativa da vida dentro do devir.

Se voltarmos à filosofia de Schopenhauer, veremos que a negação e desvalorização da idéia de um supra-sensível, na forma de uma divindade benévola, não implica numa valorização do mundo fenomenal. Há, isto sim, um destaque para o valor da experiência como perspectiva, isto é, como ponto de vista para uma apreciação do mundo, que ao final é negativa. Afirma-se o real como único existente para depois negá-lo, ou seja, para negar as conseqüências sombrias da essência do mundo.

O aspecto niilista da filosofia de Schopenhauer não aponta somente para o fato de que os valores supremos se desvalorizaram, para o fato de que o nada constitui a verdade de tais valores. A ética da compaixão, em seu último estágio, aponta para a supressão da vontade que, se não pode, em última instância, ser interpretada como uma vontade de nada, também não pode de forma alguma ser aproximada de qualquer discurso que sustente um valor para este mundo.

Nietzsche descreve três formas do niilismo como estado psicológico. O primeiro estado diz respeito à desilusão com relação a uma pretensa finalidade do vir-a-ser, "seja em vista de um fim determinado, seja, universalizando, a compreensão da

insuficiência de todas as hipóteses finalistas até agora, no tocante ao "desenvolvimento" inteiro (o homem não mais como colaborador, quanto mais centro do vir a ser)"<sup>87</sup>.

Sobre o segundo estado, Nietzsche escreve:

"Uma espécie de unidade, alguma forma de "monismo": e em decorrência dessa crença o homem em profundo sentimento de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, um *modus* da divindade"<sup>88</sup>.

Sobre a terceira forma do niilismo como estado psicológico, Nietzsche escreve:

"Dadas estas duas compreensões, de que com o vir a ser nada deve ser alvejado e de que sob todo vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor, resta como escapatória condenar este inteiro mundo do vir a ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele como verdadeiro mundo... Em suma: as categorias "fim", "unidade", "ser", com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós - e agora o mundo parece sem valor..."<sup>89</sup>.

A meu ver, os três aspectos (formas) apontados por Nietzsche têm uma relação direta com a filosofia de

---

<sup>87</sup> Nietzsche, F. *Obras incompletas*, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, *Opus cit.*, p. 338.

<sup>88</sup> Nietzsche, F. *Opus cit.*, p. 338.

<sup>89</sup> Nietzsche, F. *Opus cit.*, p. 338.

Schopenhauer. Sobre o primeiro aspecto, que diz respeito à finalidade, pode-se afirmar que, para Schopenhauer, não há uma finalidade objetiva ou inteligível para o homem e para o mundo. A vontade cega determina apenas o sentido da satisfação das vontades individuais estabelecendo, ao invés de uma ordem, uma luta natural não ordenada.

Sobre o segundo aspecto, se, por um lado, não se pode afirmar que Schopenhauer defende um "monismo" da vontade ou a idéia da vontade absoluta como fundamento, pode-se dizer que, para ele, existe uma unidade de todas as coisas na Vontade. No entanto, a unidade defendida por Schopenhauer não é um *modus* da divindade, pelo contrário, ela é responsável pelo mal do mundo e da existência, contribuindo para uma desvalorização da vida e não para uma valorização. Neste sentido, a caracterização nietzscheana, neste ponto, só faria sentido às avessas.

O terceiro aspecto, que diz respeito à desvalorização do mundo, consequência dos anteriores, tem um inegável eco na concepção pessimista do mundo pregada por Schopenhauer, com a ressalva de que o filósofo de Frankfurt não postula um outro mundo no processo de desvalorização do mundo real. Schopenhauer condena este mundo como ilusão; o "Véu de Maia" é responsável pelo engano da individualidade, existe uma unidade por detrás dos fenômenos, esta, porém, não é nenhum elemento de supremo

valor, se há um valor, onde o indivíduo possa "submergir" este valor é o nirvana, ou seja, a supressão da vontade. Este, longe de ser uma instância exterior ao mundo, se dá, segundo o filósofo, neste mundo através do ascetismo.

Podemos concluir, nesse momento da investigação, que a filosofia de Schopenhauer, se não pode ser caracterizada como essencialmente niilista, tem, por assim dizer, uma relação direta com o que ficou conhecido como niilismo histórico. A negação de alguns valores filosóficos, religiosos e políticos tidos como absolutos até então, não só está presente no sistema schopenhaueriano como compõem o núcleo metafísico da doutrina.

A tentativa nietzscheana de superação da posição niilista schopenhaueriana não será aqui analisada. Podemos afirmar, no entanto, a partir do que vimos até aqui, que a crítica de Nietzsche, apontando para aspectos tão relevantes da filosofia de Schopenhauer, indica um rompimento radical com a negação schopenhaueriana da existência.

#### 4.2) A Ética de Schopenhauer, uma soteriologia niilista.

Nesse capítulo pretendemos demonstrar como Schopenhauer fundamenta a moral num sentimento (compaixão, *Mitleid*) para posteriormente passarmos à análise de aspectos do quarto livro do *Mundo*, onde o filósofo apresenta sua solução para o problema ético fundamental.

Um plano de salvação, assim define Manuel Suances Marcos, autor de "*Arthur Schopenhauer, Religión y Metafísica de la Voluntad*"<sup>90</sup>, é o caminho que vai da descoberta do sentido moral do mundo, que passa necessariamente pela fundamentação racional da moral, até a saída ética, a redenção, ou ainda, a solução para o problema ético-existencial humano. Percebe-se que, para Schopenhauer, a fundamentação da moral está relacionada com a negação do mundo. Entre o juízo pessimista e a tentativa de dar um sentido moral para o mundo, mesmo que negativo, deve existir uma conexão lógica. Afinal, é esse filósofo que afirma que negar uma ordenação moral do mundo seria a maior perversão da mente humana. Assim, parece-nos necessário que a fundamentação da moral fundamente a interpretação niilista dessa filosofia.

A princípio podemos nos perguntar se uma tentativa de fundamentação da moral não contribui para a afirmação de um

---

<sup>90</sup> Marcos, M.S. *Opus cit.*, p. 178.

sentido positivo para o mundo. Veremos que não. As idéias de Schopenhauer sobre o fundamento da moral não apontam necessariamente para uma ação de natureza afirmativa.

Na *Dissertação sobre o Fundamento da Moral* (*Preisschrift über Grundlage der Morals*), notamos que a intenção de Schopenhauer é demonstrar que sua ética está fundada sobre algo existente e efetivo. Algo que apareça, em primeiro lugar, como um dado, ou no mundo exterior, ou na consciência. Depois de indicar esse caminho empírico deve-se fundamentar a ética em uma metafísica. É conhecida a epígrafe do *Fundamento* que afirma que pregar a moral é fácil, fundamentá-la difícil. Uma metafísica, porém, faz-se necessária para esclarecer o fenômeno originário da ética.

“Portanto, aqui também coloca-se a exigência de uma metafísica, isto é, de um último esclarecimento do fenômeno originário como tal e, se tomado na sua totalidade, do mundo”<sup>91</sup> (SFM, p.196).

A experiência, isto é, a constatação de como agem os homens, a tentativa de descobrir quais as suas motivações e a experiência do mundo deve aparecer como primeiro dado. Estabelecidos os fenômenos como dados tenta-se descobrir no

---

<sup>91</sup> “Auch hier also stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d.h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als solcher und, wenn in ihrer Gesamtheit genommen, der Welt” (UGM, p. 798).

"em-si", experiência da vontade, as causas e sentidos das ações.

O caminho para o sentido das ações são as motivações. Schopenhauer analisa os motivos egoístas das ações. O homem age de maneira egoísta, pois o imediato se impõe ao mediato priorizando o bem-estar do próprio indivíduo. Como motivo natural o egoísmo leva o indivíduo a agir preferencialmente em proveito próprio. O que determina tal motivação é a separação que há entre ele e o mundo. As ações ocorrem, num primeiro nível, privilegiando o eu pelo fato de haver separação entre o indivíduo e aquilo que lhe é dado mediatamente (diretamente), isto é, o que não lhe é dado imediatamente afeta menos o indivíduo. Os apetites do corpo próprio são experiências imediatas, já as experiências do mundo e do outro se dão no mundo dos fenômenos, entre esse mundo e o eu há um abismo. No mundo das representações os indivíduos se percebem e percebem os outros. O que nos aparece no mundo dos fenômenos são as objetivações do em-si. Sabemos que, de acordo com os princípios dessa filosofia a multiplicidade da natureza repousa no espaço e no tempo, as formas da intuição *a priori*, que possibilitam o conhecimento do mundo fenomenal. O princípio de individuação está relacionado diretamente com essa forma de conhecer espaço-temporal. O *Principium individuationis*, que rege o conhecimento

que o indivíduo tem do mundo fenomenal, conseqüentemente, é que dirige suas ações para o sentido do bem-estar próprio. Mas se esse mundo fenomenal é ilusório, apenas um espelho que esconde a verdadeira essência do mundo, o princípio de individuação provoca a cisão entre o eu e a verdadeira face do mundo, isto é, de sua essência. A ação egoísta só pode se basear numa apreensão equivocada do real. A multiplicidade do mundo das representações oculta a unidade do mundo em-si. A alteridade que vai determinar, em última instância, o sentido do meu agir e, conseqüentemente, o sentido ético do mundo, figura, nesse momento, como ilusão. Se a diferença, o outro, o oposto, o diferente de mim, só existe no mundo dos fenômenos, e esse mundo é ilusório, não posso justificar minha ação nesse fundamento.

“Esta doutrina de que toda a multiplicidade é apenas aparente, que em todos os indivíduos deste mundo, por infinito que seja o número em que eles se apresentem, sucessiva ou co-existentemente, só se manifesta uma e a mesma essência que é verdadeira e neles todos presente e idêntica, esta doutrina é bem anterior a Kant. Poder-se-ia dizer mesmo que ela sempre existiu. Antes de mais nada, pois, ela é a doutrina principal e fundamental dos

mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas..."<sup>92</sup>  
(SFM, p. 204).

A multiplicidade e a separação pertencem ao mundo do fenômeno. A unidade dessa multiplicidade se dá no nível do em-si. A vontade é a essência de todos os seres, a aparência, o mundo dos fenômenos. Schopenhauer lembra que essa aparência do mundo é chamada de "Véu de Maia" pelos hindus. Essa apreensão que separa o eu do não-eu e que significa ilusão, engano. É preciso, no entanto, entender que essa constatação vai mudar toda a perspectiva de interpretação ética do mundo. A partir destes pressupostos, Schopenhauer vai encaminhar sua argumentação para a experiência da compaixão, que nasce da consciência dessa unidade essencial dos seres.

A individuação que origina a ação egoísta é um engano, uma ignorância da verdadeira essência de si mesmo, dos outros seres e, conseqüentemente, da unidade do mundo. A experiência da compaixão (*Mitleid*) pode determinar uma guinada na minha compreensão do mundo. A compreensão da unidade dos seres na vontade, esse princípio místico, vai orientar a ação dotada de

---

<sup>92</sup> "Diese Lehre, daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach und neben einander, sich darstellen, doch nur Eines und das selbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestire, diese Lehre ist freilich lange vor Kant, ja, man möchte sagen von jeher dagewesen. Denn zuvörderst ist sie die Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches der Welt, der heiligen Veden, deren dogmatischer Theil, oder vielmehr esoterische Lehre, uns in den Upanischaden vorliegt" (UGM, p. 805 e ss.).

valor moral. Para isso, é preciso conhecer o em-si. Mas, como ocorre a passagem do conhecimento representativo para o conhecimento do em-si? Como se pode conhecer algo fora do tempo e do espaço? Veremos que para Schopenhauer o conhecimento do em-si se dá no corpo. Se para Kant o em-si é incognoscível, para Schopenhauer ele pode ser conhecido na experiência imediata que temos do corpo próprio. Conhecemos nosso corpo próprio como representação e como em-si. O conhecimento dos impulsos (atos da vontade) se dá sem mediação. O conhecimento do mundo fenomenal, inclusive de aspectos do nosso próprio corpo que conhecemos nesse nível se dá sob o princípio de individuação. Portanto, é um conhecimento mediato (mediatizado). Já o conhecimento da vontade própria é imediato, interno, não passa pelo caráter sensível.

O *principium individuationis* determina a apreensão do mundo das representações, a ilusão da multiplicidade, o conhecimento da unidade (da vontade) determina uma nova consciência das coisas, essa pode se opor, como motivo, às motivações egoístas do homem. Ora, esse conhecimento da unidade primordial do mundo como vontade, pode ser a base metafísica que fundamenta a ética.

"... seria portanto a base metafísica da ética e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a

si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro"<sup>93</sup> (SFM, p. 207).

A ética, que possui um aspecto empírico que determina como são as coisas no mundo real das ações humanas, precisa de uma base metafísica.

"A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação que doa indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação"<sup>94</sup> (SFM, p. 207).

A consciência da unidade seria suficiente para levar o indivíduo a adotar a compaixão como princípio de seu agir? Ainda nos parece um fraco motivo para se opor à força do egoísmo. Conhecer a natureza da vontade seria um próximo passo. O aspecto trágico da existência, provocado pela natureza incessante do querer, pode levar o indivíduo, naturalmente

---

<sup>93</sup> "Sie wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne" (UGM, p. 808).

<sup>94</sup> "Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d.h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist.

egoísta, a olhar o outro com compaixão e a direcionar seu agir no sentido do bem-estar alheio.

Os atos egoístas possuem motivação no sentido do bem estar próprio, com a nova compreensão da natureza das coisas esse momento de iluminação pode se opor ao impulso natural e determinar uma ação no sentido do bem estar do outro.

O sentimento que fundamenta o ato moral é a compaixão, e compaixão só se sente pelos seres que, de alguma forma, sofrem. O sofrimento humano e da natureza é tema recorrente nas considerações de Schopenhauer. O filósofo se opõe a toda interpretação do mundo que indique a possibilidade de uma felicidade suprema, ou a uma afirmação da vontade que transcenda o sofrimento humano.

A compaixão não faria sentido se a existência fosse uma experiência de felicidade e contentamento. Ao contrário do que pregam as teses otimistas para o homem, a mera representação da dor já provoca sofrimento. O homem, ser que representa o mundo sofre ainda mais, pois abstrai a realidade e projeta a dor no futuro e lembra das dores do passado, daí a característica que distingue o homem dos animais, o pranto. Segundo Schopenhauer, o pranto seria a expressão de uma compaixão por si mesmo, muitas vezes inspirado no sofrimento do outro.

Estabelece-se, então, que a compaixão fundamenta a moral. Esse sentimento faz parte da consciência e da experiência dos homens e tem, segundo Schopenhauer, uma base metafísica legítima, empírica. Essa base substitui, como fundamento, as abstrações e os princípios teológicos dos sistemas dogmáticos. Essa solução se atém aos limites da experiência possível e não prescreve, necessariamente, pelos menos ao modo ontológico da ética Kantiana, regras para o agir. No entanto, aponta para um sentido ético do mundo, uma ordenação moral que culminará na negação da vontade, como veremos a seguir.

Ora, vimos que, para Schopenhauer, a vida é essencialmente dor, ao final de nossa existência de sofrimentos recebemos como prêmio a morte. Porém seguimos com o desejo de existir. A existência humana sofre de uma queda e necessita de uma redenção. A redenção passa por um caminho de iluminação, um caminho de consciência da vontade no indivíduo.

Analisamos, anteriormente, as origens do egoísmo nos homens. Essa análise nos remete à oposição egoísmo-justiça. Quando eu resisto ao meu egoísmo e reconheço que não posso agir no sentido de causar dano ao outro (*neminem laede*) abre-se a possibilidade da justiça. Mas queremos tratar, aqui, de um passo posterior. A compaixão representa mais que reconhecer que o outro não pode sofrer a violência de minhas ações. O sentido

literal do *Mitleid* é sofrer com o outro. Se o lema da justiça é o *neminem laede* o da compaixão é *omnes, quantum potes, iuva*. Estabelecido que a compaixão é a fonte do verdadeiro ato moral e que fundamenta na experiência as considerações do filósofo sobre a ética, devemos passar ao esclarecimento de como essa fundamentação dá origem a uma soteriologia, a um plano de salvação de traços niilistas.

Nesse momento, nosso objeto de análise deve ser, novamente, a parte final do quarto livro do *Mundo* que trata da negação da vontade.

Nos parágrafos finais do *Mundo* (69, 70 e 71), Schopenhauer apresenta o caminho final de libertação do jugo da vontade. Sabemos que nesse sistema a razão está submetida à vontade. Veremos, porém, quem em circunstâncias particularmente específicas, ela pode tornar-se autônoma e estabelecer uma suspensão do querer. Neste raro estado, o conhecimento se separa da vontade, o sujeito deixa de ser um simples indivíduo, ilusão que o aspecto sensível de seu conhecimento produzia, tornando-se puro e sem vontade, o puro sujeito do conhecimento. Essa libertação ocorre, por exemplo, com a contemplação estética. Esta proporciona, momentaneamente, um desinteresse pelo sensível. Podemos afirmar que a música, por exemplo, pode provocar uma espécie de libertação do querer imediatista da

sensação. Schopenhauer elege a música como a mais elevada das atividades artísticas, o nível de imaterialidade propicia maior desprendimento do sensível.

A arte atua como um "quietivo" (*quietif*) da vontade. A contemplação artística está, nesse sentido, ligada à libertação do mundo dos fenômenos e representa uma primeira experiência de libertação.

O estado estético, no entanto, está ligado a um nível ainda imperfeito de desprendimento. A perfeita libertação, vai se dar através do ascetismo. Para Schopenhauer, o ascetismo, tanto dos místicos hindus e budistas, como dos santos do cristianismo representam um estado de consciência e um exercício de libertação do mundo que é característico daqueles que deixaram de determinar sua vida pelos ditames da vontade individual.

No parágrafo 69, Schopenhauer escreve sobre o suicídio como forma de negação radical da vontade de viver. O ascetismo como forma de mortificação nos faz pensar que a radicalização dos processos de domínio dos apetites pode levar à morte por inanição, total falta de vontade. Veremos a seguir que não é esse o tipo de negação proposto por Schopenhauer.

#### 4.3) Negação do suicídio e o problema ético existencial na filosofia de Schopenhauer.

Na tentativa de argumentar a favor de uma interpretação que apresente a filosofia de Schopenhauer como um niilismo radical, isto é, que sua doutrina ética represente uma tentativa de defender a eliminação da existência no sentido de supressão da vida, num ato de violência ou de mortificação radical, pode-se pensar que Schopenhauer defenda o suicídio como forma de supressão da vontade individual. Albert Camus, na obra *O mito de Sísifo*, parece cometer esse erro interpretativo.

“É lugar comum comparar as teorias filosóficas e a conduta dos que as professam. Mas há que reconhecer que, entre os pensadores que recusaram um sentido à vida, nenhum, exceto Kirilov, que pertence à literatura. Peregrinos, que nasce da lenda, e Jules Lequier, que vem do mundo da hipótese, levou a sua coerência lógica ao ponto de recusar essa vida. Cita-se, para rir, Schopenhauer, que fazia elogio do suicídio diante de uma mesa bem guarnecida”<sup>95</sup>.

É necessário esclarecer que o sentido da negação da vontade, para Schopenhauer, não aponta para o suicídio. A

---

<sup>95</sup> Camus, A. *O mito de Sísifo, Ensaio sobre o Absurdo*, trad. de Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s.d., p. 18, grifo nosso.

mortificação do ascetismo representa antes uma forma de libertação dos ditames da vontade, uma supressão do querer, do que propriamente o caminho para uma eliminação radical da vida. No parágrafo 69 do *Mundo*, o filósofo escreve:

“Nada é mais diferente da negação da Vontade de viver do que a supressão efectiva do nosso fenómeno, isto é, o suicídio. Muito longe de ser uma negação da Vontade, o suicídio é uma marca da afirmação intensa da Vontade, visto que a negação da Vontade consiste, não em Ter horror aos males da vida, mas em detestar os prazeres” (MVR, § 69)<sup>96</sup>.

Pode-se afirmar, a princípio, que, para o indivíduo que conhece a verdade metafísica do mundo e que se afirma consciente da necessidade da negação da vontade, a solução final e mais radical para a supressão da vontade seja, de fato, o suicídio. Porém, esta solução final, representa para Schopenhauer a ilusão mais temível. Para o filósofo, aquele que põe fim violentamente à sua vida confunde o fenómeno e a coisa em-si. Aquela que se mata não pode deixar de querer. O corpo

---

<sup>96</sup> “Von der nunmehr, in den Gränzen unserer Betrachtungsweise, hinlänglich dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit und daher, wie Asmus es nennt, die transscendentale Veränderung ist, unterscheidet nichts sich mehr, als die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden” (WWV, § 69, p. 541).

que morre é apenas uma manifestação, um fenômeno, da essência do mundo. Nesse sentido a eliminação violenta do fenômeno não elimina a causa real do sofrimento.

“Aquele que se mata queria viver; está apenas descontente com as condições em que a vida lhe coube. Por conseguinte, destruindo o seu corpo, não é ao querer viver, é simplesmente à vida, que ele renuncia. Ele queria que a sua vontade existisse e se afirmasse sem obstáculo, mas as conjunturas presentes não lho permitem e ele sente com isso uma grande dor... O suicídio nega o indivíduo, não a espécie... a vida é infalivelmente e para sempre inerente ao querer viver, e o sofrimento inerente à vida; daí resulta que o suicídio é um ato vão e insensato” (MVR, § 69)<sup>97</sup>.

Para Schopenhauer, o querer viver ainda existe naquele que se mata, o descontentamento com as condições em que a sua vontade se afirma é que o leva ao ato final. Nesse sentido, é o suicídio que exprime do modo mais gritante a contradição do

---

<sup>97</sup> “Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge ist. Denn jene nämliche feste, innere Gewißheit, welche macht, daß wir Alle ohne beständige Todesschauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, unterstützt auch beim Selbstmorde die That. Der Wille zum Leben also erscheint eben” (WWV, § 69, p. 541).

"querer viver" consigo mesmo. Com o suicídio o indivíduo declara guerra a si mesmo, isto é, as formas que a sua vontade, naquele momento, se afirma.

"O ardor que põe em desejar, a violência com que se choca com o obstáculo natural da vida, isto é, a dor, levam-no a destruir a si mesmo. A vontade individual prefere suprimir, através de um ato de vontade, o corpo que é essa mesma vontade no estado visível, em vez de o deixar destruir pela dor. É precisamente porque aquele que se mata não pode deixar de querer, que ele deixa de viver. A vontade afirma-se no suicídio pela própria supressão do seu fenômeno, porque já não pode afirmar-se de outro modo" (MVR, § 69)<sup>98</sup>.

Aquele que se mata não pode deixar de querer, não se chegou à libertação alguma pelo ato final. O fato de por fim à atividade orgânica, anula o fenômeno, deixando a vontade, enquanto essência do mundo, intacta. Há, segundo o filósofo, um

---

<sup>98</sup> "Wie wir diesen Widerspruch schon bei den niedrigsten Erscheinungen des Willens erkannten, im beständigen Kampf aller Aeufferungen von Naturkräften und aller organischen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerstreit, auf den steigenden Stufen der Objektivation des Willens, immer mehr, mit furchtbarer Deutlichkeit, hervortreten sahen; so erreicht er endlich, auf der höchsten Stufe, welche die Idee des Menschen ist, diesen Grad, wo nicht bloß die, die selbe Idee darstellenden Individuen sich unter einander vertilgen, sondern sogar das selbe Individuum sich selbst den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit, mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung desselben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, sich selbst zu zerstören, so daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur seine eigene Sichtbarwerdung ist, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann" (WWV, § 69, p. 542).

único caminho para a salvação (*Erlösung*) e esse passa pelo conhecimento e não pelo ato violento.

"O próprio querer viver só pode ser suprimido pelo conhecimento. Por conseqüência, há apenas um único caminho que conduz à salvação: é preciso que a vontade se manifeste sem obstáculo, a fim de que nessa manifestação possa tomar conhecimento da sua própria natureza. É apenas graças a este conhecimento que a vontade pode suprimir-se a si mesma, e, por esse fato, acabar também com o sofrimento que é inseparável do seu fenômeno. Mas este resultado não pode acontecer obtido através de nenhuma violência física, tal como a destruição dum germe, o assassinio de um recém-nascido, ou o suicídio" (MVR, § 69)<sup>99</sup>.

A supressão volitiva é um ato que a própria vontade realiza pela via do conhecimento. Nenhuma violência física está prevista como caminho para libertação ou salvação do sofrimento provocado pela própria natureza da vontade. A vontade não pode ser suprimida senão pelo conhecimento. No caso de uma morte por inanição, a intenção de diminuir o tormento de estar vivo,

---

<sup>99</sup> Denn wenn Wille zum Leben da ist, so kann ihn, als das allein Metaphysische oder das Ding an sich, keine Gewalt brechen, sondern sie kann bloß seine Erscheinung an diesem Ort zu dieser Zeit zerstören. Er selbst kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen: nicht aber ist dies durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbstmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat (WWV, § 69, p. 544).

mesmo sendo passiva, já representa um grau de afirmação da vontade.

O que Schopenhauer designa como salvação (*Erlösung*) ocorre como exercício de resignação e desprendimento. O homem se livraria da ilusão da individualidade alcançando o estado de renúncia voluntária. Nesse estado (Nirvana) encontraria a ausência total da vontade e, conseqüentemente, o fim do sofrimento. A supressão do aspecto volitivo do ser é o ponto culminante da ética schopenhaueriana. A negação do suicídio, aqui demonstrada, corrobora a interpretação soteriológica de tal filosofia. Um niilismo radical, como eliminação da vida e do vir a ser, não traduz com fidelidade a concepção ética de Schopenhauer. O filósofo propõe, antes, um caminho para libertação no lugar de uma solução violenta e final. Aquele que se mata não pode deixar de querer, é precisamente por isso que ele deixa de viver. A vontade, no ato suicida, afirma-se de outro modo. A negação da vontade (*Verneinung des Willens*) vai apontar outro caminho para a libertação.

"Schopenhauer. Para um psicólogo, Schopenhauer, o último alemão a merecer consideração (a ser um acontecimento *européu* tanto quanto Goethe, quanto Hegel, quanto Heinrich Heine, e não *meramente* um acontecimento local, um acontecimento "nacional"), é

um caso de primeira ordem: a saber, enquanto tentativa malignamente genial de trazer a campo exatamente as contra-instâncias, as grandes auto-afirmações da "vontade de vida", as formas de exuberância da vida em favor de uma depreciação total e niilista da vida. Ele interpretou, segundo uma seqüência, a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade e a tragédia enquanto conseqüências da "negação" ou da necessidade de negação da "vontade" - a maior fabricação de moedas falsas já vista na história; abstraindo-se o cristianismo. Considerado mais exatamente, ele não é quanto a isto mais do que o herdeiro da interpretação cristã. Com uma diferença apenas, à medida que também soube *aprovar* em um sentido cristão, o que equivale dizer em um sentido niilista, *o que tinha sido recusado* pelo cristianismo: os grandes fatos culturais da humanidade (a saber, enquanto caminhos para a "redenção", enquanto formas prévias da "redenção", enquanto estimulações do carecimento de "redenção"...) <sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Nietzsche, F. "Os aprimoradores do Homem", in *Crepúsculo dos Ídolos*, trad. de Marco Antonio Casa Nova, ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000, p. 79.

## V - Conclusão

A intenção e motivo de nosso trabalho investigativo foi situar a filosofia de Schopenhauer no contexto da origem e desenvolvimento do movimento histórico-filosófico denominado niilismo. O esclarecimento das características niilistas de tal filosofia, a partir de aspectos da crítica nietzscheana, nos parece uma vertente pouco explorada no contexto dos estudos sobre Schopenhauer no Brasil. Afora algumas indicações de estudos sobre a obra do filósofo de Frankfurt, como o da professora Maria Lúcia Cacciola e o trabalho de José Thomas Brun, sobre a relação Schopenhauer-Nietzsche, pouco se escreveu dessa perspectiva investigativa. Nossa contribuição tentou esclarecer como a tipologia niilista nietzscheana pode contribuir para uma maior compreensão da filosofia de Schopenhauer.

A idéia inicial que norteou esse estudo propunha três pontos principais; destes três, dois se mostraram problemáticos à medida em que tomamos conhecimento da bibliografia. O primeiro ponto propunha uma análise e esclarecimento da "natureza" do irracionalismo schopenhaueriano com o seguinte fio condutor: Schopenhauer admite que o mundo possui uma essência irracional, mas não afirma esta essência, pelo

contrário, sua ética aponta para a negação da vontade, destituindo a razão do papel de ordenadora do mundo. Esta posição representa uma novidade na história da filosofia e marca a originalidade do pensamento de Schopenhauer no contexto da filosofia alemã e da filosofia ocidental como um todo. Essa constatação sugeriu-nos a possibilidade de caracterizar a filosofia schopenhaueriana como precursora da idéia de "crise da razão", questão que, de fato, já havia sido sugerida por pensadores como Horkheimer e Rosenfeld.

O segundo ponto relaciona-se diretamente com o primeiro, a partir da posição ética de negação dessa essência irracional do mundo, que é a vontade, poder-se-ia caracterizar a filosofia de Schopenhauer como niilista. Nesta pesquisa afirmamos que a filosofia de Schopenhauer representa um niilismo de tipo decadente, um niilismo da fraqueza, assim como Nietzsche interpreta, um triunfo das forças reativas. Nossa interpretação da ética do filósofo, sobretudo da última parte do IV livro do *Mundo*, levou-nos a entender a negação da vontade como um caminho para a aniquilação do ser. Confrontado com a idéia de que a ética schopenhaueriana representa uma "soteriologia", ou uma doutrina de redenção, resolvemos suspender a afirmação categórica e apontar como problemático o esclarecimento do

aspecto niilista da filosofia de Schopenhauer recolocando a questão nestes termos:

Para que a filosofia de Schopenhauer possa ser caracterizada como niilista é preciso definir, anteriormente, o que se entende por niilismo. Um caminho seria indicar as bases da interpretação nietzscheana e heideggeriana sobre o tema e averiguar, num trabalho de exegese, se a filosofia de Schopenhauer se enquadra no que Nietzsche e Heidegger denominam niilismo. Ficou claro que a amplitude do tema dificultava uma abordagem mais precisa do mesmo. Basta dizer que o termo niilismo adquiriu, no decorrer da história do pensamento, conotações que vão desde a esfera política até a da arte contemporânea.

Uma vez delimitado o sentido de niilismo e o horizonte conceitual filosófico ao qual se refere, conclui-se que a filosofia de Schopenhauer pode ser denominada uma filosofia niilista. A partir desse ponto surge a necessidade de esclarecer o que denominamos a tipologia niilista correspondente, uma vez que o niilismo passa a ter, na interpretação de Nietzsche, várias faces. Apontamos para duas interpretações possíveis: o niilismo como aniquilação do ser ou como uma doutrina de salvação a partir da negação da vontade (soteriologia). A questão sobre o estatuto do nada foi

fundamental para nossa conclusão favorável à interpretação soteriológica, como vimos no capítulo 2.1 "O problema do nada na filosofia de Schopenhauer".

Conclui-se que o que podemos denominar "niilismo schopenhaueriano" diz respeito mais a uma desclassificação do devir e, conseqüentemente, da vida, de negação de progresso e de um pessimismo, fundamentados numa metafísica que indica como causa da malignidade do mundo a essência incessante da vontade.

Os desdobramentos de tal princípio metafísico implicarão sempre numa visão desesperada do mundo, o que vai determinar o olhar sombrio sobre a vida e seus projetos. Este aspecto, que na verdade compõe o núcleo desta filosofia, representa uma forma de niilismo.

A filosofia de Schopenhauer, se não pode ser caracterizada como essencialmente niilista, como um niilismo radical, no sentido da supressão total da existência ou do devir, tem, inegavelmente, uma forte influência com o movimento filosófico que ficou conhecido como niilismo histórico. Essa influência se revela na negação de alguns valores filosóficos, religiosos e políticos tidos como absolutos até então.

Outro aspecto que ressaltamos como característica do niilismo schopenhaueriano refere-se à questão da teleologia. Vimos no capítulo 2.2, "Teleologia e niilismo", que a negação

metafísica de uma finalidade inteligível para a vontade, por si só já se caracteriza como uma postura niilista. Se o impulso fundamental das coisas, que atua como causa do mundo fenomenal, não possui uma finalidade inteligível e apresenta uma natureza maligna, que deve ser negada no aspecto ético, os fundamentos de qualquer valoração do real e da existência estão radicalmente corroídos. O que figura como um dos valores supremos de diferentes e diversas apreciações do mundo e da existência, a saber, a idéia de uma valorização do real, ou de uma justificação da existência em qualquer sentido que se apresente (filosófico, teológico, ético, racional), perde totalmente a possibilidade de fundamentação, se a essência foi desvalorizada. O que se desvalorizou, note-se, figura em outros sistemas, filosóficos e teológicos, como Deus, razão, transcendência inteligível, transcendência ininteligível, absoluto, totalidade, *sumum bonum*, causa "incausada" (*ens causa sui*), origem divina, etc.. Os valores supremos se relacionam com estas instâncias numa dependência essencial, como derivados da perfeição da origem, como no caso da teologia cristã.

Se o niilismo se caracteriza essencialmente, como afirma Nietzsche, pela desvalorização dos valores supremos, apontamos o foco do niilismo de Schopenhauer, a teleologia, ou seja, a

negação de um *telos* para a vontade como fundamento do niilismo do filósofo.

Dividimos esquematicamente a pesquisa em quatro capítulos subdivididos em três partes.

No primeiro capítulo apresentamos o tema do niilismo sob três aspectos. O primeiro enfoca as origens e os empregos do termo niilismo, analisando as ressonâncias filosóficas, culturais e políticas do termo desde sua origem no debate filosófico-cultural alemão do início do século XIX até algumas influências na cultura atual. A delimitação do significado do termo no contexto da tese conclui esta primeira parte do trabalho.

O segundo aspecto enfoca a filosofia de Schopenhauer e aponta as características niilistas do sistema. Esse segundo momento se baseou na hipótese de que o fundamento epistemológico do niilismo schopenhaueriano pode ser demonstrado a partir de um estudo da metafísica da vontade.

O enfoque do niilismo como tema filosófico por Nietzsche, Heidegger e Volpi foi visto na terceira parte do primeiro capítulo. A caracterização do niilismo como movimento histórico-filosófico por Nietzsche e a análise de Heidegger das teses nietzscheanas compõem esse bloco, seguidas do panorama histórico apresentado por Franco Volpi em sua obra *O Niilismo*.

O segundo capítulo tratou da filosofia de Schopenhauer. A metafísica da vontade e sua relação com o niilismo. O problema central da primeira parte é a questão do estatuto do nada nesse sistema. O segundo aspecto, não menos importante, é a relação entre a teleologia e o niilismo. Defende-se a tese de que finalismo e ética estão diretamente relacionados com o tema do niilismo. Por fim, uma vez apontados os aspectos niilistas (ausência de *telos*, necessidade de negação do devir, negação da vontade), concluiu-se com uma análise-interpretativa do niilismo schopenhaueriano como uma doutrina de salvação (soteriologia). Essa conclusão se baseou na interpretação do último livro do *Mundo*. A parte final de nosso estudo apontou alguns aspectos da tentativa de superação do problema do niilismo por Nietzsche ainda relacionando-o com o niilismo schopenhaueriano. A caracterização do niilismo de Schopenhauer como niilismo da fraqueza e a tentativa de Nietzsche de superar essa perspectiva. Por último, apresentamos a tese de Schopenhauer sobre o suicídio como uma afirmação específica da vontade e não como uma solução para o problema ético da negação do mundo. Esse aspecto corrobora a interpretação soteriológica, afastando a tese de que o niilismo schopenhaueriano representa uma tentativa de aniquilação radical (niilismo radical) do ser através da ação humana.

Por fim, podemos afirmar que todos os questionamentos, hipóteses e idéias apresentadas nesse estudo estão relacionados com o tema da lenta abolição da transcendência enquanto instância reguladora do mundo no cenário do pensamento ocidental e do aspecto teleológico do debate filosófico, traços decisivos na constituição do niilismo.

**Bibliografia:****Obras de Schopenhauer:**

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, 7 Bände. Wiesbaden, F. A. Brockhaus, Edição de Arthur Hübscher. 1972.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Textkritisch beard. und hrsg. von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen, Frankfurt am Main: Surhkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *El Mundo como Voluntad y Representación*. Tradução de Eduardo Ovejero. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, Col. Academus, 1946.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Ed. Rés, s.d.

\_\_\_\_\_. *La Moral, la Religion y la Ciencia de la Naturaleza*. Tradução de Francisco Lombardia. Madri: Sociedade Espanhola de Libreria, 1967.

\_\_\_\_\_. *Complete Essays of Schopenhauer*. [Human Nature, Free-will and fatalism, Character, Moral Instinct, Ethical, Moral Instinct, Ethical Reflections]. Tradução de T. Bayley Saunder. New York: M. A. Willey Book Company, 1972.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e Representação* [parte III, Crítica da filosofia kantiana, Parerga e Paralipomena]. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia

Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, in *Os Pensadores*, 1988, caps. V, VII, XII, XIV.

\_\_\_\_\_. *O Livre Arbítrio*. Tradução de Lohengrin de Oliveira. São Paulo: Novo Horizonte, in *Os grandes clássicos da literatura*, 1983, vol. 3.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de Heraldo Barbuy. São Paulo: Brasil Editora, in *As grandes obras da filosofia*, livro IV.

\_\_\_\_\_. *A Necessidade Metafísica*. Tradução de Arthur Versiani. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

\_\_\_\_\_. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, El mundo como vontade e representación*. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Lirería El Ateneu Editorial, Buenos Aires, 1950.

\_\_\_\_\_. *Eudemonologia*. Tradução de Eduardo Gonzales Blanco. Buenos aires: El Ateneo Editorial, 1950 in *Clásicos Inolvidables*.

\_\_\_\_\_. *Dores do Mundo*. Tradução de Heraldo Barbuy. São Paulo: Ediouro, 1974.

\_\_\_\_\_. *Estudios Filosóficos*. Tradução de N. A. Rufino. Buenos Aires: Editora Nueva Biblioteca Filosófica sd.

- \_\_\_\_\_. *La Libertad*. Buenos Aires: Nova Biblioteca Filosófica.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*. Madri: Alianza, 3ª edição, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A Sabedoria da Vida*, São Paulo: Cultura Moderna, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Dos Problemas Fundamentales de la Etica*. Buenos Aires: Aguilar, 1965.
- \_\_\_\_\_. Esboço de história da teoria do ideal e do real [dos Parerga e Paralipomena], Coimbra: Atlântida, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Religion: a dialogue and other essays*. Tradução de T. Bailey Saunder. New York: M. A. Willey Book Company.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Filosofia Universitária*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Pólis, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le fondement de la morale*. Tradução de A. Burdeau. Paris: Aubier Montaigne, in Bibliothèque Philosophique, 1978.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins fontes, 1ª edição, 1995.

\_\_\_\_\_. *Pensees e Fragments*. Tradução de J. Bourdeau. Paris: Ed. Félix Alcan, 1885.

\_\_\_\_\_. *Fragments sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1912.

\_\_\_\_\_, *The Essays of Schopenhauer*. Tradução de T. Bailey Saunders, M. A. Willey Book Company.

Obras de Nietzsche:

Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. (Org.) G. Colli/M. Montinari. München, 1980.

**Obras sobre Schopenhauer:**

CACCIOLA, M. L. *A crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1981.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo, Edusp, 1994.

GARDINER, P. *Schopenhauer*. New York: The Macmillan Company & Free Press, in *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., 1967.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

HORKHEIMER, M. *Sobre el Concepto del Hombre* otros ensayos, ed. Sur, Buenos Aires, 1970.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer y la Sociedade*. Madri: Taurus, in *Coleção Sociologia*.

MANN, T. *Schopenhauer*. Tradução de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1954, in *Bilbioteca do Pensamento Vivo*.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer, une Philosophie de la Tragédie*. Paris : Vrin, 1980.

SPENLÉ, J. E. *O Pensamento Alemão, de Lutero à Nietzsche*. Tradução de Mario Ramos. Coimbra: Américo Amado Editor, 2º ed., 1963, in *Coleção Studium*.

PERNIN, M. J. *Schopenhauer, Decifrando o Enigma do Mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

RIBOT, M. T. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris: Félix Alcan.

SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Anaconda, 1950.

VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, in *Biblioteca Básica de Filosofia*.

WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Livraria Cultural Brasileira Ltda., 1945.

**Outras obras:**

BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974, in *Coleção Os Pensadores*.

CAMUS, A. *O homem revoltado*. São Paulo: Record, 1996.

\_\_\_\_\_. *O mito de Sísifo*. Lisboa: Livros do Brasil.

\_\_\_\_\_. *A crise da razão*. Org. Adauto Novaes. São Paulo, 1996.

CIORAN, Emile. *Breviário de Decomposição*, Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

DOSTOIEVSKI, F. *Os irmãos Karamazov*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

- GIVONE, S. *Dostoyevski e la Filosofia*. Roma-Bari: Ed. Laterza, Bilbioteca de Cultura Moderna, 1984.
- HEIDEGGER, Holzwege
- ROSEN, Stanley, *Nihilism A Philosophical Essay*, Yale University Press, Indiana, 1993.
- JANAWAY, Christopher, *Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- MORRISON, Robert G., *Nietzsche and Buddhism*, Oxford University Press, New York, 1999.
- JANAWAY, Christopher, *Willing and Nothingness*, Clarendon Press Oxford, New York, 1998.
- THIELICKE, Helmut, *Nihilism, Its Origin and Nature-whit a Christian Answer*, translated by John W. Doberstein, Greenwood Press, Publishers, 1969 Westport, Conecticut.
- KORFMACHER, W. *Schopenhauer*, Junius Verlag, Hamburg, 1994.
- ABENDROTH, W. *Scopenhauer*, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Domínio*, Fragmentos Trad. Eduardo Ovejero, M. Aquilar Editor, Buenos Aires, 1947.
- PEARSON-ANSELL, Keith, *Nietzsche como pensador político*, Trad. Mauro Gama e Claudia Martineli Gama, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, *O caso Wagner*, Trad. Paulo César Souza, Companhia das Letras, São Paulo, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, Trad. José Marinho, Guimarães Editores, Lisboa 1997.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*, Introdução Martial Gueroult, Trad. Jair Barbosa, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

CAMUS, Albert, *O homem revoltado*, Trad. Valerie Rumjanek, Editora Record, 1999.

HABERMAS, Jürgen, *O discurso Filosófico da Modernidade*, Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

SAFRANSKI, Rudiger, *Nietzsche, Biografia de uma tragédia*, Trad. Lya Luft, Geração Editorial, 2001.

SAFRANSKI, Rudiger, *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft, Geração Editorial, São Paulo, 2000.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, Verlag Herder, Freiburg.

AUSMUS, Harry J., *A Schopenhauerian Critique of Nietzsche Thought, Toward a restoration of metaphysics*, The Edwin Mellen Press, New York, 1996.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Ediciones Destino, Trad. Juan Luis Vermal, Primeira edição março de 200, Barcelona.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo Ribeiro Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70,

\_\_\_\_\_. *Critica de la razon practica; Critica del juízo; Fundamentacion de la Metafisica de los Costumbres*. Buenos Aires: El Ateneu, 1951.

\_\_\_\_\_. *Lettres sur la morale et la religion*. Paris: Aubier Montaigne, 1969.

\_\_\_\_\_. *Pensees Successives sur la Theodicee et la Religion*. Paris: Vrin, 4ª edição.

LUKCÁS, Georg. *El Asalto a la Razón*. Barcelona e México D.F.: Ediciones Grijaldo, 1972.

MASSUH, V. *Nietzsche y el Fin de la Religión*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.

MUELLER, F.L. *L'Irrationalisme Contemporain*. Paris: Payot, 1970, in *Petit Bibliothèque*.

NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, in *Coleção Os Pensadores*.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

**Ensaaios:**

CACCIOLA, M.L. "A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer", in *Discurso* (20), 1993, p. 78-79.

GIACCOIA, O. J. "A crise da cultura como escalada do niilismo" in *A crise do pensamento*. Belém: Editora Universitária UFPA, 1994.

LOPARIC, Z. "Ética e finitude", in *A crise do pensamento*. Belém: Editora Universitária UFPA, 1994.

SALVIANO, J. "O niilismo schopenhauriano: uma introdução", *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, p. 37-53, 2001.

**Fontes eletrônicas:**

SCHOPENHAUER, Arthur, *Schopenhauer im Kontext*, Werke auf CD-ROM Volltextetrievalsystem ViewLit 3.1, Karsten Worm, InfoSoftWare, Berlin.

NIETZSCHE F. Werke Historisch-kritische Ausgabe

© Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co. Edição eletrônica  
das obras completas de Nietzsche.