



WANDER ANDRADE DE PAULA

**NIETZSCHE E A TRANSFIGURAÇÃO DO PESSIMISMO
SCHOPENHAUERIANO:
A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA TRÁGICA**

**CAMPINAS
2013**



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

WANDER ANDRADE DE PAULA

**NIETZSCHE E A TRANSFIGURAÇÃO DO PESSIMISMO
SCHOPENHAUERIANO:
A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA TRÁGICA**

ORIENTADOR: PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JÚNIOR

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, para
obtenção do Título de Doutor em Filosofia

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO WANDER ANDRADE DE PAULA,
E ORIENTADA PELO PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JÚNIOR.
CPG, ____/____/____

**CAMPINAS
2013**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

P281n Paula, Wander Andrade de, 1984-
Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano : a concepção de filosofia trágica / Wander Andrade de Paula. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Oswaldo Giacoia Júnior.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Pessimismo. 4. Justificação. 5. O Trágico. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Nietzsche and the transfiguration of schopenhauerian pessimism : the conception of tragic philosophy

Palavras-chave em inglês:

Pessimism
Justification
Tragic, The

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]
André Luiz Muniz Garcia
Ernani Pinheiro Chaves
Jorge Luiz Viesenteiner
Rogério Antônio Lopes

Data de defesa: 09-08-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 09 de agosto de 2013, considerou o candidato WANDER ANDRADE DE PAULA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

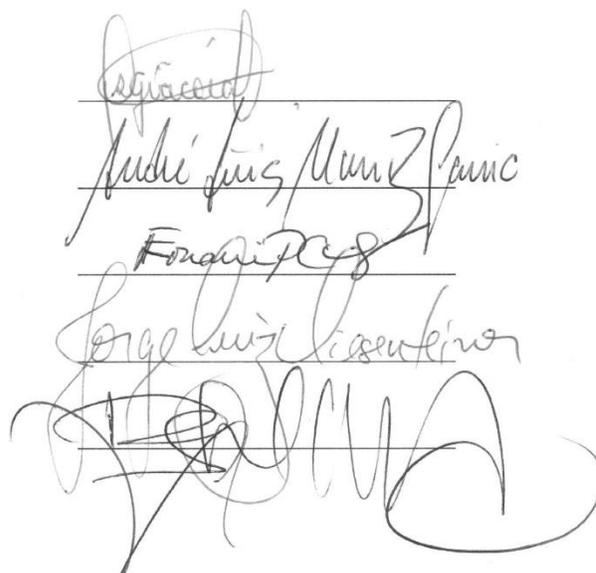
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. André Luís Muniz Garcia

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes



The image shows five handwritten signatures, each written over a horizontal line. From top to bottom, the signatures correspond to the names listed on the left: Oswaldo Giacoia Junior, André Luís Muniz Garcia, Ernani Pinheiro Chaves, Jorge Luiz Viesenteiner, and Rogério Antônio Lopes. The signatures are written in black ink and are highly stylized and cursive.

Para Maria de Fátima de Maria Cirlei,
minhas mais sinceras incentivadoras.

À memória de Wander Evangelista de Paula,
de quem herdei meu primeiro livro de filosofia.

Agradecimentos

Ao professor tão admirado ainda nos anos da graduação, que mais tarde tive a honra de ter como orientador por tantos anos e que agora se tornou um grande amigo, o Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior, pela generosidade ímpar, pelo exemplo de vida intelectual, pela confiança sem reservas e, principalmente, pela aposta sincera no meu trabalho, gostaria de deixar registrada a minha enorme gratidão.

Ao Prof. Dr. Werner Stegmaier, pela extrema gentileza com que nos recebeu em Greifswald e pela paciência e disponibilidade para discussão das minhas muitas dúvidas. E, em seu nome, também ao grupo de pesquisadores por ele coordenado, com o qual tive a oportunidade de debater alguns dos problemas de que trata a presente pesquisa.

Aos professores que leram e discutiram cuidadosamente a versão preliminar do presente texto, Dr. Enrico Müller e Dr. André Luis Muniz Garcia, e aos que juntamente com este compuseram a banca da defesa, Dr. Ernani Pinheiro Chaves, Dr. Jorge Luiz Viesenteiner e Dr. Rogério Antônio Lopes, pela inestimável contribuição, que certamente vai muito além da avaliação dos resultados da pesquisa.

A todos os colegas do grupo Crítica e Modernidade, em nome de Bruno Machado, Henry Burnett, Allan Sena, William Massei Jr., Felipe Durante e Gleisy Picoli, pelo constante diálogo, ainda que limitado pelo acúmulo de trabalho e pelas circunstâncias espaço-temporais.

Àqueles que, no ápice da minha impaciência, tão pacientemente me incentivaram a persistir nos meandros da língua alemã: Paulo de Oliveira, Norma Wucherfennig, Vilma Flister e Heleen Döbler.

Aos amigos que fiz em Greifswald e dos quais vou levar ótimas recordações e lições para toda a vida: Marta Kochanowska, Nelly Kisova, Katiu Borsc, Boris Privrodski, Elena Millán, Mariló Aneas, Ana Ortuño, Florian Masurat, Marta Faustino e Jaanus Sooväli. E aos brasileiros com os quais também lá tive oportunidade de conviver e começar a admirar: Aline e Edmilson Paschoal e, especialmente, Márcia Rezende.

Aos colegas e amigos de Belo Horizonte também manifesto a minha alegria e gratidão pelo benefício da convivência nos últimos anos, os quais não poderia deixar de mencionar senão nominalmente: Oscar Santos, William Mattioli, Daniel Carvalho, Ana Marta Lobosque, Olímpio Pimenta, Sílvia Lage, Vítor Cei, Alice Medrado e, mais uma vez, Rogério Lopes.

Ao grande amigo Ricardo dalla Vecchia, pelo companheirismo, pelo diálogo sempre diferenciado e, não menos, pelas inúmeras sugestões. Mas, sobretudo, pela honestidade insuspeita. E, em seu nome, também à Andrea Vettorassi, pela simpatia e carinho.

Aos amigos de longa data: Larissa Lisboa, pela lealdade inequívoca, Eliana e Camilla Sumi, pela hospitalidade e diálogo inteligente, Viviane Nogueira, pela atenção e cuidado, Gabriela Linhares, pela perspectiva diferente e torcida sincera, Gabrielle Mesquita, pelo carinho e

sinceridade peculiares, Lygia Guimarães, pela reaproximação em momento tão oportuno, e Breno Ribeiro, pela prontidão de sempre e apoio técnico. E, ainda, à Simone Mendonça, cuja importância, sobretudo no período de transição do mestrado para o doutorado, eu não poderia mensurar.

Aos meus familiares, mais próximos e mais distantes, pelas constantes mensagens de apoio, e, ainda mais sincera e penhoradamente, aos meus irmãos Frederico e Rodrigo, pela generosidade e cumplicidade.

À Sirlei Giacoia, pela inestimável prontidão em contribuir com a pesquisa, sob diferentes aspectos, sempre com simpatia e gentileza inigualáveis.

Aos funcionários da biblioteca, especialmente Sueli Cipriano e Sandro Barbosa, pela atenção e disponibilidade durante todos os meus anos de estudante no IFCH.

À secretaria de Pós-Graduação em Filosofia, em nome de Maria Rita Gandara, e, especialmente, de Sônia Cardoso, pela simpatia e presteza de sempre.

À CAPES, pelo auxílio financeiro concedido para a pesquisa.

*O sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias.
Deus mesmo, quando vier, que venha armado!
Sertão, – se diz –, o senhor querendo procurar, nunca não encontra.
De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem.
O sertão nunca dá notícia.
O sertão está em toda parte.
O sertão é sem lugar.
Sertão é o sozinho.
Sertão: é dentro da gente.*
João Guimarães Rosa

*A soma da vida é nula.
Mas a vida tem tal poder:
na escuridão absoluta,
como líquido, circula.*
Carlos Drummond de Andrade

Feliz daquele que sabe sofrer
Nelson Cavaquinho

Resumo

Esta tese de doutoramento tem como objetivo central tratar do tema do pessimismo (*Pessimismus*) na filosofia de Friedrich Nietzsche, por meio de uma análise detalhada do percurso argumentativo seguido pelo autor em seu pensamento. A tese geral da qual se parte é a de que o conceito de pessimismo é estabelecido na tradição filosófica por Arthur Schopenhauer, e que, precisamente por essa razão, ele se torna um dos interlocutores privilegiados das reflexões de Nietzsche. Para demonstrá-la, o esforço do presente trabalho concentrar-se-á em duas frentes: (i) analisar o propósito com que Schopenhauer cria um sistema de pensamento imanente, amparado na noção de vontade (*Wille*), e em que medida ele fornece sustentação filosófica à sua tese de que não há justificação (*Rechtfertigung*) para a existência; (ii) problematizar o modo com que Nietzsche recebe tal pensamento, discutir o seu desenvolvimento ao longo da obra do filósofo e, por fim, traçar as diretrizes de seu projeto de transfiguração (*Transfiguration, Verklärung, Verwandlung*) do pessimismo. Duas noções-chave serão utilizadas paralelamente para demonstrar esse processo de criação e desenvolvimento do significado do pessimismo na filosofia de Nietzsche, como o título deixa evidenciar: *transfiguração e trágico (Tragische)*.

Palavras-chave: Schopenhauer, Nietzsche, Pessimismo, Justificação, O Trágico

Abstract

This doctoral thesis focuses on the way how the theme of pessimism (*Pessimismus*) is dealt with in Nietzsche's philosophy, by a detailed analysis of the argumentative route followed by the author in his thought. The starting point is the general thesis that Arthur Schopenhauer establishes the concept of pessimism in the philosophical tradition and, precisely for this reason, he becomes one of Nietzsche's reflections privileged interlocutors. In order to demonstrate this thesis, efforts will be made to: (i) analyze the purpose with which Schopenhauer creates an immanent thought system, supported on the notion of will (*Wille*), and the extent to which it provides philosophical basis to his thesis that there is no justification (*Rechtfertigung*) for the existence; (ii) problematize the way Nietzsche receives such thought, discuss its development in the course of his work and, finally, to highlight the guide-lines of his project of transfiguration (*Transfiguration, Verklärung, Verwandlung*) of pessimism. Two key notions will be used in parallel to demonstrate this process of creating and developing the meaning of pessimism in Nietzsche's philosophy, as evidenced by the title: *transfiguration and tragic (Tragische)*.

Keywords: Schopenhauer, Nietzsche, Pessimism, Justification, The Tragic

Lista de abreviaturas e advertências de tradução

Pelo fato do próprio Schopenhauer não haver grafado a *vontade* enquanto coisa em si de modo diferente da *vontade* enquanto manifestada no fenômeno, não se segue a sugestão da tradução brasileira da obra capital do autor utilizada na presente pesquisa, de diferenciá-las como “Vontade” e “vontade”, respectivamente. O mesmo vale para o termo *ideia*, uma vez que, como é de conhecimento geral, todos os substantivos em língua alemã são grafados com letra maiúscula.

Das diversas traduções de que se dispõe das obras de Schopenhauer, foram citadas no decurso do presente texto apenas a de *O mundo como vontade e representação* e a de *Aforismos para sabedoria de vida*, ambas aos cuidados de Jair Barbosa. Todas as demais traduções são de minha autoria

Seguem-se as abreviaturas das obras de Schopenhauer citadas no texto que se segue. As demais são mencionadas pelo título completo em português e alemão. As citações foram feitas a partir da obra completa do autor, agora em CD, organizada por Paul Deussen e publicada entre 1911 e 1926. Às siglas seguem o volume da obra completa ao qual o texto pertence (em número romano) e, após vírgulas, o número da página (em arábico).

WWV – *Die Welt als Wille und Vorstellung/ O mundo como vontade e representação.*

PP – *Parerga und Paralipomena/ Parerga e Paralipomena.*

GM – *Über die Grundlage der Moral/ Sobre o fundamento da moral.*

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien*, já estabelecida no âmbito da pesquisa especializada internacional. A sigla KSA abrevia Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter - DTV. 1980, em quinze volumes, edição mais consultada por essa pesquisa. Os primeiros algarismos depois de KSA indicam o número do volume, seguidos da página do mesmo. Algarismos arábicos indicam a numeração de capítulos ou partes de uma obra. As citações das obras publicadas de Nietzsche são feitas a partir das traduções de Jacó Guinsburg (*O nascimento da tragédia*), Marco Antônio Casanova (*Considerações extemporâneas: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*), Anna Hartmann Cavalcanti (*Considerações extemporâneas: Richard Wagner*

em Bayreuth), Mário da Silva (*Assim falou zaratustra*) e Paulo César de Souza (todas as demais obras, com exceção da primeira e da terceira das *Considerações extemporâneas*) citadas na Bibliografia. Todas as demais traduções, salvo indicação contrária, são de minha autoria.

Obras completas:

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*

KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Briefwechsel*

KGW – *Werke. Kritische Gesamtausgabe*

BAW – *Frühe Schriften*

Obras publicadas, preparadas para publicação e textos inéditos:

ST – *Sokrates und die Tragödie/ Sócrates e a tragédia*

DW – *Die dionysische Weltanschauung/ A visão dionisíaca de mundo*

SGT – *Sokrates und die griechische Tragödie/ Sócrates e a Tragédia Grega*

GT – *Die Geburt der Tragödie/ O nascimento da tragédia*

DS – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller/ Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o confessor e o escritor*

HL – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben/ Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*

SE – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher/ Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*

WB – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth/ Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth*

MA I – *Menschliches, Allzumenschliches/ Humano, demasiado Humano*

MA, II, VM – *Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche/ Humano, demasiado humano II: Miscelânea de opiniões e sentenças*

MA, II, WS – *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten/ Humano, demasiado humano II: O Viandante e sua sombra*

M – *Morgenröthe/ Aurora*

FW – *Die Fröhliche Wissenschaft/ A gaia ciência*

Za – *Also Sprach Zarathustra/ Assim falou Zaratustra*

JGB – *Jenseits von Gut und Böse/ Para além de bem e mal*

GM – *Zur Genealogie der Moral/ Genealogia da moral*

WA – *Der Fall Wagner/ O caso Wagner*

GD – *Götzen-Dämmerung/ O crepúsculo dos ídolos*

EH – *Ecce homo*

AC – *Der Antichrist/ O anticristo*

DD – *Dionysos-Dithyramben/ Ditirambos de Dioniso*

Sumário

Introdução

O escopo <i>filosófico</i> do pessimismo.....	01
Tese geral, objetivos e metodologia.....	09

Primeira Parte

Schopenhauer e o pessimismo

Capítulo I – O pessimismo como pensamento fundador da filosofia de Schopenhauer

Seção 1 – Pessimismo e <i>vontade</i>	15
1.1 – O pessimismo no contexto da afirmação da vontade.....	25
1.1.1 – A questão da <i>teleologia</i>	25
1.1.2 – A questão do <i>tempo</i>	31
1.1.3 – A questão do <i>conhecimento abstrato</i>	39
1.2 – O pessimismo no contexto da negação da vontade.....	48
1.2.1 – A questão da <i>arte</i>	48
1.2.2 – A questão da <i>moral</i>	56
1.2.3 – A questão da <i>religião</i>	61
1.2.4 – A questão da <i>ascese</i>	68
Seção 2 – Pessimismo e <i>otimismo</i>	74
Seção 3 – Pessimismo e <i>justificação</i>	85

Segunda Parte

Nietzsche e o pessimismo

Capítulo II – Das motivações iniciais à aparente ruptura com o pessimismo

Seção 1 – Motivações para o pessimismo	93
1.1 – Aspectos biográficos.....	95
1.2 – Ensaio sobre o <i>Édipo Rei</i> , de 1864.....	96
1.3 – Eduard Muschacke.....	97
1.4 – <i>O mundo como vontade e representação</i> , vol. I.....	98
1.5 – <i>História do materialismo e crítica de seu significado para o presente</i>	100
1.6 – Richard Wagner.....	102
1.7 – Erwin Rohde.....	103
1.8 – Jacob Burckhardt.....	105
1.9 – <i>Filosofia do inconsciente</i>	106
Seção 2 – Sobre o problema do estatuto da metafísica no jovem Nietzsche	108
Seção 3 – Pessimismo e <i>transfiguração (Verklärung)</i> em <i>O nascimento da tragédia</i>	127
Seção 4 - Os dois sentidos de <i>trágico</i> em <i>O nascimento da tragédia</i>	146
4.1 – Sentido metafísico.....	151
4.2 – Sentido epistemológico.....	157
Seção 5 – A aparente ruptura com o tema do pessimismo	166

Capítulo III – “Voltar a ser pessimista”. A <i>filosofia</i> como “arte da transfiguração”	
Seção 1 – Aspectos do tema da <i>dor</i> e do <i>sofrimento</i> a partir d’ <i>A gaia ciência</i>	197
Seção 2 – A ampliação do escopo do pessimismo.....	203
Seção 3 – “A <i>minha</i> perspectiva pessimista”: pessimismo e <i>transfiguração</i> (<i>Transfiguration</i>) nos prefácios de 1886.....	218
Seção 4 – A <i>heurística da necessidade</i> em <i>Assim falou Zaratustra</i>	244
Capítulo IV – A transfiguração do <i>pessimismo</i> em <i>filosofia trágica</i>	
Seção 1 – O pessimismo no contexto dos escritos de 1888.....	253
Seção 2 - Os pressupostos da transfiguração: pessimismo e <i>niilismo</i>	258
Seção 3 – Implicações do <i>eterno retorno</i> no processo de transfiguração.....	273
Seção 4 – “Quão diversamente fala Dionísio comigo”. A concepção de <i>filosofia</i> <i>trágica</i>	281
Conclusão	311
Bibliografia	
1. De Schopenhauer.....	315
1.1. Sobre Schopenhauer.....	315
2. De Nietzsche.....	317
2.1. Sobre Nietzsche.....	319
3. Outros textos.....	327

Introdução

O escopo filosófico do pessimismo

No verbete do célebre *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Dicionário histórico da filosofia) dedicado ao tema do pessimismo, coube a Volker Gerhardt a tentativa de, por meio de uma perspectiva histórica, dar unidade ou, pelo menos, organicidade, a uma gama de expressões culturais muito diversas que o autor julga poderem ser vinculadas sob tal alcunha.

Da forma superlativa do adjetivo latino *malus – pessimum* –, “pessimismo” significa, etimologicamente, “aquilo que há de pior, de mais detestável”. Filosoficamente, conforme destaca Gerhardt, é uma “nova criação em ligação à controvérsia literária sobre o otimismo em meados do século XVIII”¹. De modo geral, o que é comum aos pensadores dessa linhagem são os “pontos de vista negativos em relação à existência” (*negative Einstellungen zum Dasein*), “fundamentados, às vezes mais, às vezes menos, teoricamente”. A “realidade do sofrer” (*Tatsache des Leidens*), bem como “a incalculabilidade e a finitude da vida” (*Unberechenbarkeit und Endlichkeit des Lebens*), seriam os pressupostos de uma concepção pessimista, que defende fundamentalmente a completa “falta de valor” (*Wertlosigkeit*) da mesma (GERHARDT, 1989, op. cit., col. 386).

É sob esse viés que Gerhardt busca elementos de conexão entre variadas tendências de pensamento ao longo da história. Em um sentido bastante amplo, pode-se afirmar, segundo a sua visão, que há uma *temática* pessimista desde a antiguidade. Exemplos paradigmáticos desse modo de pensar estão presentes nas doutrinas do brahmanismo e do budismo². A falta de valor da vida é um pressuposto básico de suas doutrinas. A desesperança (*Hoffnungslosigkeit*) e o desespero (*Verzweiflung*), características que podem ser reconhecidas nas fontes assírias, babilônicas e egípcias a que se teve acesso, e, nessa mesma

¹ GERHARDT, V. “Pessimismus”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7: P-Q. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 386-395. Col. 386.

² Religiões que, cumpre destacar, influenciaram tanto Schopenhauer quanto a própria concepção romântica de pessimismo, como será discutido adiante.

esteira, o lamento de Jó e o livro do Eclesiastes³, fortalecem ainda mais a hipótese de que uma *visão* pessimista de mundo não é algo particular da modernidade. Exemplos dessa ordem podem ser encontrados desde Píndaro, Ésquilo, Sófocles e Eurípides, passando pelo *De contemptu mundi* de Petrarca, pelo *Hamlet* de Shakespeare e pela lírica do desprezo do mundo (*Weltverachtungsslyrik*) barroca, até os autores niilistas de língua russa (*Idem*, cf. col. 391).

No que diz respeito à relação dos antigos com tal visão de mundo, tema fundamental para compreender o pessimismo tanto na filosofia de Schopenhauer quanto de Nietzsche, Jacob Burckhardt⁴ afirma que a “pintura do belo” (*Schönfarberei*) e a “transfiguração entusiástica” (*entusiastische Verklärung*) dos gregos nada mais eram que “uma das maiores falsificações do juízo histórico, que jamais teria acontecido”⁵. Com isso, objetiva combater a tese, corrente em sua época, de que os gregos constituíam um povo sereno.

A hipótese interpretativa de Gerhardt é a de que há vários traços da temática pessimista já nos primórdios da filosofia. Para demonstrá-la, reúne elementos que nos remetem ao pensamento dos pré-socráticos, mas que não se limitam somente ao escopo filosófico. Em Anaximandro pode-se notar, segundo a sua visão, o lamento sobre a “efemeridade” (*Vergänglichkeit*) e a “impotência” (*Ohnmacht*) da vida individual (*Einzelleben*). Heráclito, já conhecido na Antiguidade como o “melancólico” (*Melancholiker*), torna-se um “rancoroso pessimista” (*grollender Pessimist*), livre não da “fraqueza” (*Schwäche*), mas da “sobre-força da alma” (*Überstärke der Seele*). Empédocles, ainda que como figura oposta a Heráclito, como o “filósofo sorridente” (*lachenden Philosophen*), deixa transparecer traços de pessimismo na existência grega. Bastante conhecida e retomada por muitas vezes⁶ é a célebre lenda do Rei Midas e do sábio Sileno, que influencia uma espécie de “pessimismo hedonista” (*hedonischer Pessimismus*) no sofista Antífon; que permanece na “desvalorização da existência carnal do presente” (*Abwertung der leiblichen Existenz gegenwärtig*) em Sócrates; e que também pode se perceber de maneira

³ Estes dois últimos valem, segundo o autor, como exemplos do pessimismo no Antigo Testamento da Bíblia judaica e cristã, aos quais poderia ser ainda acrescentada a primeira carta de João, do Novo Testamento (cf. col. 391).

⁴ Não por acaso, como será demonstrado adiante, amigo e uma das principais influências do jovem Nietzsche.

⁵ BURCKHARDT, J. *Griechische Kulturgeschichte*, apud GERHARDT, 1989, op. cit., col. 393.

⁶ Inclusive, e sobretudo, por Nietzsche, como será analisado em momento oportuno.

ainda mais acentuada em Platão, através do seu “pessimismo órfico” (*orphischer Pessimismus*)⁷. Egésia descreve a desgraça (*Übel*) da vida de tal modo expressivo, que muitos de seus seguidores morreram de inanição, por vontade própria. O pensador ensina a indiferença entre a vida e a morte, além de pregar um ideal de ausência de sofrimento e de dor, sem queixas e mágoas. Em consonância com Platão está ainda Crantor, que defende a moderação (*Mäßigung*) diante dos inevitáveis afetos da dor (*Schmerz*) e da mágoa (*Trauer*), tendência essa que é recebida por Cícero, Plutarco e Sêneca. Em *De rerum Natura*, de Lucrécio, encontramos a ideia de que toda vida termina na morte e toda cultura (em resumo, todo o mundo) em catástrofe.

A existência de tais *elementos* que, de fato, no âmbito bastante geral da concepção de *falta de valor da vida*, poderiam constituir uma espécie de elo de ligação entre uma *temática* ou uma *visão* pessimista de mundo que existe desde a antiguidade, servem apenas para introduzir e indicar o caminho do desenvolvimento do conceito *filosófico* “pessimismo”.

O próprio texto de Gerhardt oferece uma explicação bastante clara acerca do contexto em que o pessimismo começa a ser delimitado no campo da filosofia. O *conceito* surge, pois, somente em 1759, com a publicação do *Cândido ou o Otimismo*, de Voltaire: “ele sinaliza uma disposição do espírito a perceber o ruim ao lado das coisas” (GERHARDT, 1989, op. cit., col. 386)⁸. Depois da virada do século, o conceito mantém a sua conotação metafísica original e sofre uma veloz proliferação. O primeiro autor de língua inglesa a usar o termo *pessimism* nesse sentido foi Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), em uma carta na qual fala do “mar morto do pessimismo” (*the Dead Sea of pessimism*). Em língua alemã, consta em uma anotação de 1776 de Georg Cristopher Lichtenberg (1742-1799): “um com o seu otimismo, outro com o seu pessimismo” (*Idem*, col. 387)⁹.

Já no início do século XIX e no contexto do romantismo alemão, o poeta e dramaturgo Friedrich Maximilian von Klinger (1752-1831) considera o pessimismo e o otimismo como

⁷ Para indicações de textos de Platão onde aparece tal concepção de pessimismo, cf. GERHARDT, 1989, op. cit., col. 392.

⁸ Tal conceito de pessimismo, afirma Gerhardt, remete ao contexto dos debates da revolução francesa, ao lema político dos radicais contra os moderados, sendo estes considerados pelos primeiros como aqueles que veem as coisas de maneira “escura”.

⁹ “Uma observação”, afirma Gerhardt, “que deve indicar a evidente dependência de ambas mentalidades com o respectivo ‘Sistema dos motivos de nossas ações’”.

“irmãos gêmeos” (*Zwillingsbrüder*) e esclarece que esse “nobre par de irmãos” (*edle Brüderpaar*) “tornou-se senhor e soberano do mundo moral” (*Idem, Ibidem*). Tamanha é a influência de tal disposição pessimista em seu pensamento que o título de um de seus romances, *Sturm und Drang* (“Tempestade e ímpeto”), passa a denominar toda uma geração literária de sua época.

A disposição sombria da vida é estilizada pelo romantismo, a fim de enfatizar a “dor do mundo” (*Weltschmerz*, Jean Paul) e a recusa à vida (*Absage an das Leben*, Klingemann). Os poetas da próxima geração – Heine, Lenau, Grabbe, Büchner¹⁰ – levam a público o sentimento de vida pessimista-niilista (*pessimistisch-nihilistisch Lebensgefühl*). Giacomo Leopardi (1798-1837)¹¹, por sua vez, afirma, de modo paradigmático: “Tudo é mal. Ou seja, tudo aquilo que é, é mal; que cada coisa exista é um mal; cada coisa existe, por fim, a partir do mal” (apud GERHARDT, 1989, op. cit., col. 387)¹².

O curioso a ser observado é que, enquanto na Alemanha ainda em 1829 o conceito de pessimismo era apresentado a partir de uma “cômica” (*scherzhaften*) designação em analogia ao otimismo, segundo a qual um pessimista seria alguém que “vê tudo negro e continuamente insulta o mundo” (GERHARDT, 1989, op. cit., col. 387)¹³, na França já se trata do pessimismo como uma “doutrina filosófica” (*doctrine philosophique*); “filosófica”, possuindo aqui, “no entanto, (...) um sentido irônico ou diretamente desfavorável” (*Idem*).

É somente com a publicação, em 1844, da segunda edição do primeiro volume de sua obra capital, *O mundo como vontade e representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, cuja primeira edição data de 1818), que Schopenhauer passa a se referir à sua metafísica como pessimista, segundo Gerhardt. A partir de então, o autor passa a compreender a sua

¹⁰ Para uma explanação de como Heinrich Heine e Georg Büchner, contemporâneos de Schopenhauer, preparam a atmosfera espiritual da época para o pessimismo schopenhaueriano, cf. KRAUSS, I. *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*. Bern: Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel, 1931. P. 28-104, esp. p. 96-104.

¹¹ Poeta italiano considerado um dos expoentes do pessimismo na literatura, cuja influência é fundamental tanto no debate sobre o tema que se segue a Schopenhauer quanto no pensamento de Nietzsche, que vem a conhecê-lo na década de 1870. No que diz respeito ao primeiro filósofo, tudo indica que ele só veio a ter contato com as obras de Leopardi aos 70 anos, em 1858 (portanto, dois anos antes de sua morte), o que tornaria descabível afirmar que o poeta teria influenciado o seu pensamento.

¹² “‘Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è um male; ciascuna cosa esiste per fin di male’”.

¹³ Gerhardt tece tal observação a partir de uma citação da Enciclopédia filosófica de W. T. Krug, de 1829.

própria filosofia como uma fundamentação (*Grundlegung*) sistemática do pessimismo, com o que o tema ganha um estatuto propriamente filosófico e se torna “filosofia da moda”.

A partir da retomada histórica até aqui considerada, pode-se dizer que, embora haja *temáticas* pessimistas na tradição religiosa e também ao longo da história da literatura e da filosofia, ao pessimismo só é atribuído estatuto propriamente filosófico a partir do pensamento de Schopenhauer e, como veremos, das interpretações que dele se seguem. Uma cuidadosa leitura dessa recepção e de como a filosofia schopenhaueriana é estabelecida enquanto uma filosofia pessimista nos é oferecida por Tobias Dahlkvist¹⁴. O autor discerne quatro noções de pessimismo presentes na metade do século XIX: i) “uma (psicológica ou ao menos psicologicamente enraizada) tendência a acreditar no pior desfecho possível em qualquer situação dada”; ii) “uma interpretação histórico-filosófica” (DAHLKVIST, op. cit., p. 14)¹⁵; iii) “a noção de que o nosso mundo é o pior mundo possível” (*Idem, ibidem*)¹⁶; e iv) “a noção de que a existência não pode ser justificada, o que significa o mesmo que a não-existência é preferível à existência” (*Idem*, p. 13-4). Seguindo a indicação de Dahlkvist, esclarecer-se-á na presente pesquisa que a quarta concepção, a de que o valor da existência é negativo, é aquela que mais faz jus ao uso empregado por Schopenhauer (*Idem*, cf. p. 43) e que, sobretudo, é alvo da crítica de Nietzsche.

A metafísica da negação do mundo torna-se “filosofia da moda” no debate sobre o pessimismo pós-Schopenhauer: “nos ensaios populares é fundamentado o afastamento das esperanças históricas e das expectativas religiosas” (GERHARDT, 1989, op. cit., col. 388). Dahlkvist atribui a Eugen Dühring e, principalmente, a Eduard von Hartmann o estabelecimento do pessimismo enquanto conceito filosófico, no fim dos anos 1860.

Com a publicação de *Der Werth des Lebens (O valor da vida)*, em 1865, Dühring tenta salvar de seu pensamento pessimista as importantes contribuições de Schopenhauer à filosofia kantiana. Isso não quer dizer, no entanto, que Dühring seja uma espécie de otimista:

¹⁴ DAHLKVIST, T. *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*. Uppsala: Uppsala Studies in History of Ideas 35, 2007.

¹⁵ “Pessimismo, então, se refere à crença de que a humanidade cresce pior com o desenvolvimento da sociedade. Em tal uso, pessimismo é, assim, aproximadamente sinônimo do termo declínio ou, em certos contextos, do termo degeneração”.

¹⁶ “(...) podemos denominá-la de concepção etimológica de pessimismo”.

“ele até parece considerar a superficialidade do otimismo como um mal pior que a inconsolabilidade do pessimismo” (DAHLKVIST, op. cit., p. 63). É exatamente a noção schopenhaueriana de que o mundo não possui valor que ganha uma específica interpretação em Dühring:

Desde que o livro inteiro de Dühring é uma tentativa de provar que a vida tem um valor positivo, isso é claramente como ele usa a noção de uma justificação da existência. A noção de que a existência pode ser justificada torna-se, assim, sinônima da noção de que a vida tem um valor. Com o livro de Dühring a questão do pessimismo vs. otimismo torna-se, assim, uma questão de fundamentar o valor da vida (*Idem*, p. 64).

Se com Dühring o pessimismo passa a ser tratado pela primeira vez a partir da ótica do valor da vida, é em *Philosophie des Unbewussten (Filosofia do inconsciente)*, de 1869, que Hartmann o estabelece efetivamente sob esse ponto de vista. De modo semelhante a Schopenhauer, o autor defende que o sofrimento do homem depende de sua *vontade*, embora o conceito que corresponda a este último na filosofia de Hartmann seja o de *inconsciente* (*Idem*, cf. p. 66)¹⁷. Seguindo a tendência dos demais pensadores dessa linhagem, o autor, embora se coloque como um pessimista, não define tal conceito em momento algum de sua filosofia, mas dá a clara indicação de que a concepção de pessimismo dos contemporâneos de Schopenhauer, segundo a qual o nosso mundo é o pior dos mundos possíveis, é apenas um sofisma:

O verdadeiro conteúdo do pessimismo schopenhaueriano é a opinião de que a não-existência é preferível à existência (...). É difícil determinar em que medida a noção de Hartmann de pessimismo está em débito com Dühring, mas ele foi aparentemente familiar com o *Der Werth des Lebens*, já que ele cita o livro. Independente se ele foi influenciado pela noção de pessimismo desse livro, Hartmann, no entanto, endossa claramente uma interpretação do pessimismo em termos do valor da vida, exatamente como Dühring. E, com o sistema de Hartmann, a verdade do pessimismo se torna, em princípio, ao menos possível de se estabelecer empiricamente (*Idem*, p. 73).

¹⁷ “O inconsciente é o princípio metafísico que fundamenta todo e cada aspecto da nossa realidade empírica. Diferente da vontade, o inconsciente não é cego. Ao contrário, o inconsciente é guiado por inequívocas representações inconscientes (*unbewußte Vorstellungen*). O inconsciente de Hartmann é assim um conceito mais amplo que a vontade de Schopenhauer, incluindo assim as representações. O inconsciente, manifestando-se a si mesmo como a força motora por detrás de toda ação humana e genericamente de todas as criaturas, não faz nada que não seja objetivado para alcançar o seu objetivo. Tal objetivo é a extinção de toda a vida; a extinção do inconsciente”. Para uma visão mais detalhada do inconsciente no pensamento de Hartmann cf., ainda, p. 66-8.

Hartmann busca, desse modo, uma fundamentação científica para o pessimismo e apresenta, além disso, Kant como fundador do pessimismo filosófico, conforme destaca Gerhardt (1989, op. cit., col. 388-9):

(...) E. von Hartmann contesta a função principal de Schopenhauer em nome de um ‘pessimismo fundamentado cientificamente’. Depois da ‘Síntese de Hegel com Schopenhauer’ na ‘Filosofia do inconsciente’ (1869), Kant passa a representar a partir de então como ‘fundador do pessimismo filosófico’. Com a ‘Crítica da razão pura’ surge o pessimismo da ‘lógica obrigatória de um movimento de pensamento histórico-objetivo’ e apresenta-se ‘em sua pureza, claramente a partir de disposições pessoais e não deturpado por exageros ascético-quietistas.

Outros pessimistas são ainda importantes nesse contexto, tanto por representar variações da leitura do pessimismo em Schopenhauer e contribuírem para o estabelecimento do tema na filosofia, quanto por serem autores, sobretudo os dois primeiros, lidos e discutidos por Nietzsche em sua obra: Philipp Mainländer (*Die Philosophie der Erlösung* (1876-86))¹⁸, Julius Bahnsen (*Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* (1880-82))¹⁹, e também Agnes Taubert (*Der Pessimismus und seine Gegner* (1873))²⁰.

¹⁸ Philip Mainländer, que permaneceu schopenhaueriano durante toda a sua vida, via o Pessimismo fundado necessariamente em um “acontecimento primordial” (*Urereignis*) de criações análogas: “o mundo surge com o desmoronamento da unidade divina. Todas as filosofias anteriores não tinham refletido que Deus, em sua ilimitada liberdade, pode decidir também a sua própria negação”. Permanece-se, desse modo, somente o mundo físico: “quando Deus morreu” (*als Gott starb*), nasceu o mundo. (GERHARDT, 1989, op. cit., col. 390). Embora considere a filosofia schopenhaueriana transcendental, Mainländer segue bastante próximo a Schopenhauer em vários aspectos, sobretudo ao considerar a vontade o aspecto fundamental de qualquer existência viva; mas ela se torna múltipla, a partir da morte de Deus: a unidade absoluta torna-se o mundo da pluralidade. As únicas formas de redenção diante da realidade do mundo seriam a castidade e o suicídio – que o autor vem a cometer, de fato. Para uma explicação mais detalhada do pensamento pessimista de Mainländer, cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 79-82.

¹⁹ Em tal obra, Bahnsen afirma que o princípio básico do mundo é a sua “auto-contraditoriedade”, de tal modo que o mundo é irracional e a vida, portanto, sem sentido. O mundo não poderia, desse modo, ser compreendido com o auxílio da lógica e a única possível redenção para a vida seria a aceitação de sua falta de sentido (cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 83-85). Em outros textos, ressalta Gerhardt, como *Perlen pessimistischer Weltanschauung* (1886), *Stimmen des Weltleids* (1887), *Pessimisten-Gesangbuch* (1884) e o que veio a público anonimamente *Pessimistenbrevier* (1880), cultiva a “dor da humanidade” (*Menschheitschmerz*) e favorece um “pessimismo-da-indignação moral” (*moralische Entrüstungs-Pessimismus*) (GERHARDT, 1989, op. cit., col. 388).

²⁰ Taubert, embora não seja considerada propriamente uma pensadora – afinal, o seu livro nada mais é que uma apologia ao pensamento de seu marido, E. Von Hartmann, traz uma importante contribuição à questão do pessimismo, ao trazer de maneira explícita algo que estava apenas implicitamente nas reflexões do marido: “o problema de que o pessimismo consiste em determinar se o valor eudemonológico da existência é maior que aquele da não-existência, a fim de determinar se é preferível a existência ou a não-existência” (DAHLKVIST, op. cit., p. 85). Exatamente como aparece no texto de Taubert: “Das Problem des Pessimismus wird sich also auch so fixieren lassen: steht das Leben an eudämonologischem Werthe *über* oder *unter* dem Nichtleben, ist das Sein der Welt ihrer Nichtsein oder Das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen?” (TAUBERT, A. *Der Pessimismus und seine Gegner*. In DAHLKVIST, op. cit., p. 78). Animado pelo “pessimismo científico”

A segunda metade do século XIX não pode, contudo, ser caracterizada propriamente como pessimista. Vários são os autores que se posicionaram na contramão dessa tendência e que são, inclusive, importantes fontes da posterior crítica nietzscheana ao pessimismo schopenhaueriano: Jürgen Bona Meyer (*Weltelend und Weltschmerz* e *Schopenhauer als Mensch und Denker* (ambos de 1872))²¹, James Sully (*Pessimism. A History and a Criticism* (1877))²², Elme Marie Caro (*Le pessimisme au XIX^e siècle: Leopardi, Schopenhauer,*

(*wissenschaftlicher Pessimismus*) de Agnes Taubert e desafiado por exigências metódicas com as quais insere ao mesmo tempo o neokantismo, Hartmann se esforça na fundamentação crítica do seu “pessimismo eudemonológico” (*eudamonologischen Pessimismus*). Recebe, por isso, inúmeras críticas sobre o caráter científico do pessimismo por ele fundamentado, conforme ressalta Gerhardt. Destacam-se por essas: G. Th. Fechner (o qual entende o pessimismo como uma “visão noturna” (*Nachtansicht*), que tem a necessidade de ser esclarecida), H. Lotze (para quem o termo nada mais é que a mais bem acabada e superficial posição) e W. Windelband (que vê no pessimismo uma disposição tornada subjetiva de acordo com as normas da sociedade (*salonfähig gewordene subjektive ‘Stimmung’*)). Para enfraquecer tais críticas, Hartmann recorre-se mais uma vez ao “pai do pessimismo moderno” (*Vater des modernen Pessimismus*): Kant renunciou, com a fundamentação da lei dos costumes, a quaisquer “bens de felicidade” (*Glücksgüter*) externos e, com isso, empreendeu um juízo negativo sobre a felicidade da vida em relação à autonomia moral. Surge, desse modo, o “valor prático” (*praktischer Werth*) do pessimismo “assegurado criticamente” (*kritisch gesicherten*), que pode ser visto na “autonegação individual” (*individuelle Selbstverläugnung*) e na “subordinação do eudemonismo social sob o avanço cultural teleológico de intensificação da dor” (*Unterordnung des Socialeudämonismus unter den leidsteigernden teleologischen Kulturfortschritt*) (GERHARDT, 1989, op. cit., col. 389). Deve-se destacar, em última instância, que tal noção de um “pessimismo científico” não deixa de ter o seu fundamento metafísico, conforme ressalta Gerhardt, a partir de uma citação do *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (*Para a história e fundamentação do pessimismo*): entendendo que o “que” (*Daß*) do mundo deve ser concebido como algo que se separou de Deus de maneira pior, de modo que seria um “não ser” (*Nichtsein*) de Deus, Hartmann afirma que “(...) o pessimismo é fundamentado no ‘que’ [*Daß*] e o otimismo no ‘quê e como’ [*Was und Wie*] do mundo” (HARTMANN, E. v. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. In GERHARDT, 1989, op. cit., col. 389).

²¹ No primeiro dos textos, Meyer se pergunta como poderia o pessimismo ter se difundido de tal maneira na Alemanha, exatamente quando haviam os maiores progressos nas questões científicas, sociais e políticas, jamais vistos em qualquer outro período da história: “a grande parte de *Weltelend und Weltschmerz* é uma tentativa de provar que as fontes de alegria que Schopenhauer declarou ser ilusórias e que Hartmann declarou ser uma mistura de algum prazer e uma muito maior quantidade de sofrimento tem, de fato, um valor positivo. Amor, simpatia, boa saúde e juventude, por exemplo, todos têm uma qualidade positiva que contribui para nos fazer felizes” (DAHLKVIST, op. cit., p. 87-88). Meyer afirma, no segundo texto, que o pessimismo schopenhaueriano não é filosoficamente válido e que ele não se segue de sua posição filosófica. De modo peculiar, Meyer define o pessimismo como uma forma de melancolia patológica: “Nós não podemos nada mais ver nesse seu pessimismo que a prova de um temperamento melancólico causado por doença”. (MEYER, J. B. *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*, apud DAHLKVIST, op. cit., p. 88).

²² Embora o pessimismo seja um tema autenticamente alemão, a crítica ao pessimismo vem de diferentes direções, conforme ressalta Dahlkvist. Um dos exemplos mais proeminentes é o de James Sully, que em um texto de mais de 500 páginas discute a problemática, defendendo que, as doutrinas pessimistas são aquelas que negam o valor da vida (ao contrário das otimizistas, que atribuem ao mundo e à vida humana um valor decisivo). Sully critica, ainda, a pretensão de Hartmann de fundamentar o pessimismo cientificamente, além de afirmar que as tentativas dos pessimistas de provar as suas teses são, na verdade, provas a favor da possibilidade de felicidade; a brevidade da vida, por exemplo, faria com que apreciássemos ainda mais a vida, e não o contrário. O autor define o pessimismo, por fim, como uma forma de disposição melancólica: “o pessimismo é a

Hartmann (1878))²³ e também Max Nordau (*Die conventionellen Lügen der Kultur-menschheit* (1883) e *Paradoxe* (1885))²⁴.

O ponto central a ser destacado nessa retomada das tradições pessimista e anti-pessimista é o fato, ressaltado por Dahlkvist (e, em grande medida, por Gerhardt), de que em ambas as correntes de pensamento – ainda que o segundo grupo procure combater o status “científico” do pessimismo – o tema do pessimismo está relacionado com a questão do *sentido* e do *valor da vida*, o que significa que eles aceitam e adotam a definição do termo tal como apresentada por Dühring e Hartmann.

Tese geral, objetivos e metodologia

A tese geral defendida na presente pesquisa é, entretanto, a de que o aspecto central do diálogo de Nietzsche com o pessimismo schopenhaueriano reside na discussão acerca da *justificação* (*Rechtfertigung*) da existência, a qual remete a uma tradição filosófica bem mais ampla e encontra as suas raízes sobretudo no cristianismo paulino e na sua reinterpretação pelos humanistas. A denominada tradição pessimista constitui, sob essa óptica, apenas um de seus movimentos. Ainda que a questão da justificação esteja intimamente relacionada ao problema do *sentido* (*Sinn*) e do *valor* (*Wert*) da vida, tal como sugerem Gerhardt e Dahlkvist, acredito que ela tenha precedência no que diz respeito à relação específica entre as filosofias de Nietzsche e Schopenhauer, por uma razão específica: a pergunta pelo sentido ou pelo valor da existência não implica, necessariamente, em uma necessidade de sua fundamentação. Este

consequência natural da disposição a queixar-se e a encontrar a considerar o defeito” (SULLY, J. *Pessimism. A History and a Criticism*. In DAHLKVIST, op. cit., p. 90-91).

²³ Como se pôde notar, os anti-pessimistas têm a tendência a descrever o pessimismo como um fenômeno patológico. Esse é também o caso de Elme Marie Caro, o qual apresenta o pessimismo como uma doença do cérebro. Sua descrição do pessimismo enquanto um fenômeno autenticamente alemão tem como fundamento a curiosa explicação, a partir de uma citação de um “proeminente químico”, de que tal disposição é a consequência do imoderado consumo de cerveja pelos alemães. O livro de Caro foi, ao que tudo indica, bastante popular (houve 4 edições do mesmo em apenas 11 anos). Escrito durante a guerra franco-prussiana, contribuiu notadamente para a recepção francesa de Schopenhauer, que o recebeu – como se pode depreender do que foi dito – de maneira desfavorável (DAHLKVIST, op. cit., cf. p. 91-92).

²⁴ Embora no primeiro dos livros Max Nordau não trate do tema do pessimismo de maneira extensiva, no segundo ele dedica um dos mais longos ensaios à questão de como o otimismo é relacionado ao pessimismo na cultura moderna. Sob tal viés, ele distingue três tipos de pessimismo: as duas primeiras, que ele considera formas “honestas” do mesmo são: o pessimismo *científico* (*wissenschaftlich*) e o *prático*; ao passo que a última delas, a *dissimulada forma de ver (as coisas) em negro (geheuchelte Schwarzseherei)*, é uma forma “hipócrita” do mesmo (DAHLKVIST, op. cit., p. 93-94).

será o ponto central da querela nietzscheana com Schopenhauer e, por conseguinte, com a dita tradição pessimista.

Ao direcionar a discussão por esse viés não pretendo, em hipótese alguma, subestimar a importância de autores como Hartmann e Dühring no estabelecimento do pessimismo enquanto tema filosófico, mas demonstrar como o tema remete a uma das preocupações centrais da metafísica e, sob esse aspecto, da crítica nietzscheana a mesma. Acredito, contudo, que trabalhos como o do próprio Dahlkvist e também de Michael Pauen, para mencionar apenas aqueles com os quais mantenho um diálogo mais próximo, trouxeram suficiente luz à questão da influência exercida em Nietzsche pelos autores da denominada tradição pessimista, que construíram o seu debate a partir do pensamento de Schopenhauer²⁵.

A minha tese, que em linhas gerais está de completo acordo com a maioria dos intérpretes aqui mencionados, é a de que Schopenhauer funda o pessimismo enquanto tema filosófico, ao atribuir-lhe um caráter metafísico, que diz respeito à essência última do

²⁵ Pauen procura demonstrar que “o pessimismo não se deixa entender como uma agudização [*Verschärfung*] das condições históricas”, de tal modo que o sofrimento denunciado pelos autores da tradição pessimista não pode ser considerado uma “mera criação” (*bloße Erfindung*) da época, mas está ancorado em questões de ordem teológica e metafísica (PAUEN, M. *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akademir Verlag, 1997. P. 09). Discutirei, adiante, o sentido específico dessa afirmação do autor, pois ela vai de encontro aos meus objetivos. Por ora, é importante ressaltar o enfoque histórico de sua análise, bem como os autores por ele priorizados nesse projeto. Pauen divide o pessimismo em três grandes grupos: 1) “Metafísica e filosofia da história”, no qual ele insere discussões sobre (i) a cosmologia da antiguidade, da idade média e da Renascença, incluindo também aqui autores como Galileu Galilei e Pierre Bayle, (ii) a teodiceia, com ênfase em Leibniz, Wolff e Voltaire, e (iii) a filosofia da história, tratando de Lessing, Maupertius, Kant e Hegel; 2) “Pessimismo no século XIX”, ocasião em que ele retoma as “tendências pessimistas na literatura” e trata especialmente de duas formas de pessimismo, a saber, o “pessimismo metafísico” e o “pessimismo da cultura”; e, por fim, 3) “Pessimismo depois da virada do século”, espaço dedicado à discussão sobre o tema no século XX. O autor desenvolve uma leitura cuidadosa de Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann, Mainländer e Bahnsen no contexto do “pessimismo metafísico”, em um sentido bastante próximo àquele que pretendo defender aqui, porém, assim como em Dahlkvist, a sua análise recai mais incisivamente no desenvolvimento histórico do conceito. A obra *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006), de Joshua Foa Dienstag, seria o exemplo oposto ao de Dahlkvist e Pauen, no que diz respeito à atenção dispensada ao tema do pessimismo na tradição alemã, uma vez que ele discute somente as obras de Schopenhauer e Nietzsche. Isso constitui, a meu ver, um demérito de sua obra. Além disso, o autor considera Rousseau, e não Schopenhauer, o fundador do pessimismo filosófico. A despeito de minha total discordância, sobretudo em relação ao último ponto, retomarei o texto de Dienstag adiante, pois o autor, curiosamente, trata do pessimismo em Nietzsche, ao contrário de todos os comentadores analisados, a partir de sua concepção de “pessimismo dionisíaco”, tema caro à presente pesquisa. Autores como Giuseppe Invernizzi (*Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e I loro avversari*) e Johann Gerstering (*German Pessimism and Indian Philosophy. A hermeneutic Reading*), sob diferentes aspectos, também procuram em suas obras inserir o pessimismo em um movimento histórico mais amplo.

universo. O meu objetivo, no que diz respeito ao pensamento do autor, é demonstrar pormenorizadamente como ele busca fundamentar filosoficamente, por meio de sua concepção de “vontade” (*Wille*), a tese de que não há justificação para a existência.

Nietzsche assume como uma de suas principais tarefas filosóficas, desde as suas primeiras reflexões, analisar o pessimismo em seus fundamentos e dar uma resposta ao problema do sentido da existência. O meu objetivo é demonstrar, o mais pormenorizadamente possível, os desdobramentos desse compromisso ao longo de seu pensamento, uma vez que, embora sempre alvo dos intérpretes do autor, o tema do pessimismo é, na maioria das vezes, subsumido a outros “grandes temas” de sua filosofia, tais como a crítica à metafísica, o niilismo e a ideia de uma filosofia afirmativa.

O tema do pessimismo é discutido de modo bastante diverso em Schopenhauer e em Nietzsche, o que implica em um metodologia de interpretação diversa para cada autor²⁶.

Em Schopenhauer, o ponto de vista pessimista é manifestado desde os primeiros escritos, onde a sua posição fundamental acerca do mesmo já está, na minha visão, estabelecida. Ao longo de seu pensamento, o autor desenvolve essa posição por meio de outras obras. Discuto, então, o pessimismo na filosofia de Schopenhauer por meio de uma análise minuciosa da forma com que o tema está presente no primeiro volume de sua obra capital, *O mundo como vontade e representação*, e de como o autor o desenvolve em escritos posteriores, sobretudo no segundo volume desta obra e nos dois volumes que compõem os *Parerga e Palipomena*. Cumpro ainda discutir as linhas gerais de um possível otimismo de natureza prática na filosofia do autor, a fim de medir o seu alcance em relação à sua doutrina fundamental. Isso será feito por meio de uma recorrência aos *Aforismos para sabedoria de vida*, texto que integra o primeiro volume dos *Parerga*.

Se no momento da descoberta do pensamento de Schopenhauer, em 1865, Nietzsche se mostra bastante entusiasmado com o seu pessimismo, já em *O nascimento da tragédia*, de

²⁶ Estou aqui de acordo com a hipótese geral de leitura de Georg Simmel, que alerta para o modo diverso com que tais filosofias devem ser tomadas. O autor afirma que, enquanto a filosofia de Schopenhauer tende a ser *expositiva e clara (deutlich)*, a de Nietzsche é uma filosofia de *problemas*. Ainda segundo a sua visão, a *mera interpretação lógica (bloÙe logische Interpretation)*, que não se faz necessária em Schopenhauer, em Nietzsche é simplesmente impossível. Cf. SIMMEL, G. *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 10. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989ff. P. 169-70.

1872, é possível localizar uma crítica explícita a ele. É necessário, portanto, analisar em que medida o autor se mantém apegado, nas suas reflexões de juventude, às teses que embasam o pessimismo de Schopenhauer e em que medida ele já se mostra contrário a elas, de tal modo que se esclareça os termos de sua suposta ruptura com a doutrina pessimista, tal como sugerido em um aforismo do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, de 1878. O pessimismo, a despeito disso, está fortemente presente em sua retomada crítica das obras anteriores ao ano de 1886, quando o autor redige prefácios a elas. Não se trata, contudo, apenas da retomada de um dos conceitos fundamentais de sua juventude. Ao discutir o pessimismo sob a óptica da filosofia como “arte da transfiguração” (*Kunst der Transfiguration*), Nietzsche passa a relacioná-lo à própria tarefa filosófica, de tal modo que ele assume uma função central em seu pensamento. Com isso, o autor não apenas o remete, através do conceito de transfiguração (*Transfiguration*) às suas reflexões de juventude, mas expande o seu escopo e abre o caminho para relacioná-lo a um de seus projetos filosóficos de maturidade mais ambiciosos, tal como ele registra em 1888: o de ser o primeiro “filósofo trágico” (*tragischer Philosoph*).

A fim de demarcar e discutir os principais momentos dessas reformulações, analiso uma seleção de textos publicados da obra do autor, sempre em diálogo com as suas anotações pessoais, cartas e escritos inéditos, os quais nos fornecerão, em grande medida, as preocupações pessoais e as motivações de Nietzsche em cada período.

PRIMEIRA PARTE

SCHOPENHAUER E O PESSIMISMO

Capítulo I – O pessimismo como pensamento fundador da filosofia de Schopenhauer

O objetivo do presente capítulo é discutir o uso que Schopenhauer faz do conceito de vontade, com vistas a fundamentar o pessimismo em sua filosofia. Após apresentar as linhas gerais da relação entre esses conceitos, analiso as implicações de tal associação, sob dois aspectos fundamentais: o da afirmação e o da negação da vontade. Diferencio, em seguida, a significação do pessimismo e do otimismo na filosofia do autor. Indico, por fim, em que medida o pessimismo está intimamente relacionado, em seu pensamento, a uma discussão filosófica mais ampla, a da justificação da existência.

Seção 1 – Pessimismo e *vontade*

Se Kant (...) simplesmente inferiu a coisa-em-si (...), que acaso estranho seria que, precisamente aqui, no momento em que chega mais perto da coisa-em-si e a ilumina, logo reconhecesse nela a VONTADE, a Vontade livre que dá sinais de si no mundo só através de fenômenos temporais! Ora, eu de fato assumo, embora não o possa demonstrar, que Kant, todas as vezes em que falava da coisa-em-si, na profundidade mais escura de seu espírito sempre já pensava indistintamente na vontade (WWV I, p. 598-9).

Schopenhauer, tendo como base um trecho do prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*²⁷, apresenta em linhas claras o ponto do qual parto e que já é suficientemente conhecido na literatura sobre a sua filosofia: o fato de que o autor deriva, da distinção kantiana entre *coisa em si (Ding an sich)* e *fenômeno (Erscheinung)*, a sua metafísica da *vontade (Wille)*. Se a coisa em si kantiana é a vontade na filosofia de Schopenhauer, pode-se dizer que o fenômeno nada mais é que a sua manifestação objetiva. Só podem ser conhecidas, portanto, as *manifestações (Erscheinungen)* da vontade no plano empírico, ou seja, na realidade objetiva, de tal forma que um acesso direto à coisa em si é para nós impossível.

²⁷ Eis o trecho a que se refere Schopenhauer: “Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma humana no *mesmo sentido*, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia. Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objecto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenómeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objecto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenómenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição”. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. BXXVII-BXXVIII.

O que se pode conhecer da vontade, sob esse ponto de vista, nada mais é que os seus assim denominados *atos da vontade* (*Akte des Willens*), que sempre têm um fundamento exterior a si nos *motivos* (*Motive*)²⁸. Discuto, nas linhas que se seguem, em que medida a visão pessimista da existência por Schopenhauer já está fundamentalmente presente na sua concepção da metafísica da vontade, muito antes de sua filosofia ser considerada propriamente pessimista²⁹.

A *vontade mesma*, entendida como essência metafísica do universo, “encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei” (WWV I, p. 127). Há, contudo, algumas formas de manifestação *imediate* da vontade no plano empírico. A primeira delas é o *corpo* (*Leib*). É a partir deste que surge cada intuição que se tem do mundo e, nesse sentido, ele é um objeto imediato, que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que precede o uso da lei da causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados (Cf. WWV I, p. 22-3). Embora o corpo possa ser também tomado apenas como um objeto do conhecimento (quando, por exemplo, é analisada a constituição física humana), para Schopenhauer a sua função é central:

(...) a série completa das ações, portanto também cada ação isolada, bem como sua condição, o corpo todo que a consoma, conseqüentemente o processo no e pelo qual o corpo subsiste, não são outra coisa senão o fenômeno da vontade, o tornar-se-visível, a OBJETIDADE DA VONTADE (WWV I, p. 129).

É no corpo, então, que se objetiva a essência metafísica do universo e onde nós, seres humanos, podemos experimentá-la de maneira mais depurada³⁰. A vontade, em se tratando

²⁸ “Estes, todavia, só determinam o que eu quero NESTE tempo, NESTE lugar, sob ESTAS circunstâncias, não QUE eu quero em geral ou O QUE eu quero em geral, ou seja, as máximas que caracterizam todo o meu querer. Em virtude disso, a essência de todo o meu querer não é explanável por motivos” (WWV I, p. 127).

²⁹ Estou, nesse sentido, de acordo com Christopher Janaway, quando ele afirma: “o pessimismo schopenhaueriano está intimamente ligado com a sua explicação da vontade. Não há nenhum bem absoluto porque o bem existe apenas relativo a alguma série particular do querer, manifesto em algum lugar no mundo dos fenômenos”. “Para as reais motivações do seu pessimismo nós teremos que olhar para a metafísica da vontade schopenhaueriana, algo que ele inventou antes de usar o termo ‘pessimismo’ e antes de empreender as suas mais extensivas incursões em relação à religião comparativa”. JANAWAY, C. “Introduction”. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 09. JANAWAY, C. *Schopenhauer’s Pessimism*. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 318-343. P. 322-323.

³⁰ “Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem. E, assim como forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, assim também a compleição

da força que rege o mundo inteiro, não pode ser, contudo, considerada somente sob o ponto de vista dos homens:

(...) a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, – tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme a sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE (WWV I, p. 131).

Desse modo, Schopenhauer, ao contrário de grande parte da tradição filosófica – que subsume o conceito de vontade ao de *força (Kraft)* – pensa cada força na natureza como vontade. E se esforça em mostrar que não se trata de uma distinção trivial, de um “mero jogo de palavras”³¹.

A apresentação da vontade enquanto coisa em si não evidencia, no entanto, o seu caráter pessimista. Tal questão começa a ganhar contornos mais claros no momento em que Schopenhauer descreve o processo de objetivação da vontade, no qual esta se apresenta essencialmente como *sofrimento*. Desde o seu grau mais baixo de objetivação, no reino inorgânico, até o mais alto, no homem, ela se manifesta apenas de uma forma: enquanto *discórdia essencial consigo mesma (wesentliche Entzweiung mit sich selbst)*. Cada

física do indivíduo corresponde à vontade individualmente modificada, ao caráter do indivíduo” (WWV I, p. 130).

³¹ “O conceito de força é abstraído do domínio em que regem causa e efeito, portanto da representação intuitiva, e significa o ser-causa da causa (...). O conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno. Não a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se reconhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido” (WWV I, p. 133). Adiante Schopenhauer deixa ainda mais clara tal subsunção do conceito de força ao conceito de vontade: “As forças mais universais da natureza se expõem como os graus mais baixos de objetivação da Vontade. Em parte elas aparecem sem exceção em toda a matéria como gravidade, impenetrabilidade; em parte se distribuem na matéria existente em geral, de modo que algumas dominam esta ou aquela matéria específica como rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, propriedades químicas, e qualidades de todo tipo. Tais forças são em si fenômenos imediatos da Vontade, tanto quanto os atos humanos, nelas mesmas sem-fundamento, como o caráter do homem. Apenas os seus fenômenos particulares estão submetidos ao princípio de razão, como as ações humanas. As forças enquanto tais jamais podem ser chamadas de efeito ou causa, mas são as condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, mediante os quais sua essência íntima se desdobra e se manifesta. De modo algum, porém, a força é efeito de uma causa, ou causa de um efeito. – Eis por que também é falso dizer: ‘A gravidade é a causa de que a pedra caia’; antes, a causa é aqui a proximidade da terra, na medida em que atrai a pedra. Se a pedra desaparecesse, a pedra não cai, embora a gravidade persista (...). A força enquanto tal se encontra por inteiro fora da cadeia de causas e efeitos, a qual pressupõe o tempo, uma vez que só possui sentido em relação a este. A força mesma, entretanto, encontra-se fora do tempo” (WWV I, p. 155-6).

organismo, segundo Schopenhauer, só expõe a *ideia (Idee)*³² da qual é imagem, “após o desconto daquela parte de sua força que é empregada na dominação das Ideias mais baixas, que lutam constantemente contra ele pela matéria” (WWV I, p. 174). A vontade se mostra, desse modo, no mundo objetivo, enquanto luta pela dominação da *matéria (Materie)*, do espaço (*Raum*) e do tempo (*Zeit*).

Do mesmo modo, cada fenômeno da Vontade, inclusive os que se expõem no organismo humano, travam uma luta duradoura contra as diversas forças físicas e químicas que, como Ideias mais elementares, têm um direito prévio à matéria. Por isso o braço levantado, após um instante de dominação da gravidade, volta a cair. Daí que o confortável sentimento de saúde que acompanha a vitória da Ideia do organismo consciente de si sobre as leis físicas e químicas, que originariamente controlavam os sucos do corpo, seja tão frequentemente interrompido, sim, de fato é sempre acompanhado de um certo desconforto, grande ou pequeno, produzido pela resistência daquelas forças, e que afeta continuamente a parte vegetativa de nossa vida com um leve sofrimento. Eis por que a digestão deprime todas as funções animais, pois exige toda a força vital para dominar as forças químicas da natureza por assimilação. Daí em geral o fardo da vida física, a necessidade do sono e, por fim, a morte; pois, finalmente, por circunstâncias favoráveis, as forças naturais subjugadas reconquistam a matéria que lhes foi arrebatada pelo organismo, agora cansado até mesmo pelas constantes vitórias, e alcançam sem obstáculos a exposição de sua natureza (WWV I, p. 174).

O exemplo no qual Schopenhauer encontra de maneira mais nítida tal conflito da vontade consigo mesma é no mundo dos animais, “em que cada animal se torna presa e alimento do outro, isto é, a matéria, na qual uma Ideia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro”. “Assim”, afirma o autor, “a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso” (WWV I, p. 175). Se no mundo dos animais tal conflito é visto de modo mais nítido, é no mundo dos homens, entretanto, que ele alcança o nível mais alto e, por conseguinte, mais terrível, “quando o homem se torna lobo do homem, *homo homini lupus*” (*Idem*).

É nessa rede de objetivações da vontade³³ que vemos o primeiro aspecto fundamental do pessimismo na filosofia de Schopenhauer, a saber: a luta constante, em todo o universo,

³² A noção de *ideia* será esclarecida adiante, no contexto em que for trabalhada a estética schopenhaueriana.

³³ Eis um pequeno esboço de como Schopenhauer entende a objetivação da vontade em seus mais diversos graus (Cf. WWV I, p. 180).

1) Em seus graus mais baixos, como um ímpeto cego, um impelir abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento, na *natureza inorgânica*.

pela dominação da matéria, do espaço e do tempo, característica fundamental daquela discórdia essencial da vontade consigo mesma.

Permanece, contudo, a questão acerca daquilo que a vontade, enquanto a mais íntima essência da vida (*Lebens innerstes Wesen*), vem a ser em sua afirmação (*Bejahung*) e, por conseguinte, de que tipo de *satisfação* (*Befriedigung*) ela obtém em sua afirmação: “numa palavra, qual deve ser em geral e no essencial o seu estado neste mundo que lhe pertence em todos os aspectos?” (WWV I, p. 363).

O *sofrimento* (*Leiden*), “primeiro e imediato objeto de nossa vida” (PP I, p. 317), é entendido por Schopenhauer como a inibição da vontade diante de um obstáculo (*Hemmung durch ein Hinderniß*) entre ela e o seu fim provisório (*einstweiliges Ziel*), ao passo que a *satisfação* (*Befriedigung*) é o bem-estar (*Wohlseyn*), a felicidade (*Glück*) e o alcançar o fim (*Erreichen des Ziels*), “pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito” (WWV I, p. 365). O problema é, segundo o autor, que nenhuma forma de satisfação é duradoura, mas, antes de qualquer coisa, é o ponto de partida para um novo esforço (*Streben*), “o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento” (*Idem*).

A vontade se configura, desse modo, como esse movimento incessante pela sua objetivação. Tal movimento não possui um fim, dado que a sua satisfação é apenas momentânea, originando-se tão logo um novo desejo. Comete um grave equívoco aquele que pensa que, ao sanarmos uma dor, surgirá conseqüentemente um grande contentamento: “a medida de nossa dor e de nosso bem-estar já está, segundo nossa hipótese, de antemão determinada subjetivamente e em cada instante de tempo” (WWV I, p. 374). Isso significa que o sofrimento é inerente ao universo e que, mais especificamente no caso do homem, a dor não possui qualquer causa exterior a si:

-
- 2) No *reino vegetal* (e também na *parte vegetativa do fenômeno animal*), em que o elo dos seus fenômenos não são propriamente causas, mas excitações. A vontade é completamente destituída de conhecimento, é uma força obscura que impele.
 - 3) No *indivíduo*, no qual se expressa a *ideia*. Daqui surge o mundo como *representação*, uma vez que é somente no homem que existe o *conhecimento* como forma de auxílio para objetivação de sua vontade.

Na maioria das vezes, entretanto, fechamos os olhos para o conhecimento, amargo como um remédio, de que o sofrimento é essencial à vida e, por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porta em seu interior a sua fonte inesgotável. No entanto, constantemente procuramos uma causa externa particular como se fora um pretexto para a dor que nunca nos abandona (...) (WWV I, p. 375).

A noção de satisfação só pode ser entendida, portanto, em sentido negativo, uma vez que “só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente” (WWV I, p. 377). O ser humano sente dor (*Schmerz*) e não ausência de dor (*Schmerzlosigkeit*); preocupação (*Sorge*) e não ausência de preocupação (*Sorglosigkeit*); medo (*Furcht*) e não segurança (*Sicherheit*): “sentimos o desejo como sentimos fome e sede” (WWV I, p. 657). Se só a carência pode ser conhecida de maneira direta, o contrário pode-se dizer do prazer, da satisfação e, em última instância, da felicidade, que só se dão indiretamente, “pela recordação do sofrimento precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer ENTRAM EM CENA” (WWV I, p. 377)³⁴. Pode-se dizer, desse modo, que o homem só se torna consciente das três maiores bênçãos da vida – saúde (*Gesundheit*), juventude (*Jugend*) e liberdade (*Freiheit*) – depois de perdê-las, assim como só se torna consciente de dias felizes depois que estes cedem lugar a dias tristes (Cf. WWV I, p. 657). O fundamento da profunda dor que acomete o indivíduo está, portanto, no fato de que há muito pouca satisfação, no plano fenomênico, de todos os desejos proporcionados pela vontade; em realidade, eles são satisfeitos somente o suficiente para que o corpo seja mantido (Cf. PP I, p. 311).

Tal apresentação da essência da vontade enquanto sofrimento não deve ser entendida, contudo, somente como uma “mera descrição da miséria humana” (WWV I, p. 381-2). Preocupado em dar aos seus leitores uma demonstração filosófica de sua tese fundamental, Schopenhauer defende que a sua discussão “acerca do sofrimento enraizado na essência da

³⁴ “Daí nos alegrarmos com a lembrança de necessidades, doenças, misérias e coisas semelhantes que foram superadas, pois tal lembrança é o único meio para fruirmos os bens presentes. Também não se deve negar que, nesse aspecto, e a partir desse ponto de vista do egoísmo, que é a forma do querer-viver, a visão ou descrição dos sofrimentos alheios nos proporciona satisfação e prazer, como Lucrecio bela e francamente o expressa no início do segundo livro de *De rerum natura*:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,

E terra magnum alterius spectare laborem:

Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;

Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est

(Quando o mar está bravo e os ventos açoitam as ondas, / É agradável assistir em terra aos esforços dos marinheiros: / Não que nos agrade assistir aos tormentos dos outros, / Mas é um prazer saber-mos livres de um mal)” (WWV I, p. 377).

vida” é “perfeitamente fria e filosófica, pois parte do universal e é conduzida *a priori*”. “Decerto”, afirma o autor, “a confirmação *a posteriori* é em toda parte fácil de obter” (WWV I, p. 382). É nesse intuito que Schopenhauer retoma o discurso de Hamlet, o qual, em sua visão, só provaria que qualquer homem, ao fim da vida, talvez jamais a desejasse novamente; porém, antes, preferiria a total não-existência³⁵. A descrição do inferno por Dante na *Divina comédia* teria sido empreendida, nesse sentido, a partir de uma visão deste mundo. Tanto seria verdade que, afirma o autor, Dante quase nem tinha o que dizer quando tentou descrever o paraíso.

Ainda mais importante que o discurso de Hamlet e a descrição do inferno por Dante é, contudo, a contraposição de Schopenhauer à doutrina do “melhor dos mundos possíveis” de Leibniz.

Mesmo que haja, segundo o autor, as mais diversas e contundentes evidências de que esse mundo é dominado pelo sofrimento, houve ainda tal forma de consideração otimista da existência, para qual este é o melhor dos mundos possíveis. A posição de Schopenhauer diante de tais doutrinas otimistas é clara: “o absurdo é gritante” (*Die Absurdität ist schreiend*). Um otimista argumentaria, segundo o autor, o seguinte: como pode alguém conceber a existência de maneira negativa, se quando eu olho para o mundo vejo quão belo é o brilho do sol, as montanhas, os vales, os rios, as plantas, os animais e assim por diante? O que está em questão aqui é, de acordo com Schopenhauer, que tal otimista considera o mundo somente a partir da aparência, e não a partir de sua essência: “**ver** essas coisas é, sem dúvida, algo belo; mas **ser** é algo totalmente diferente” (WWV I, p. 665. Grifos meus). Schopenhauer reafirma, também nessa discussão com o otimismo filosófico, a sua concepção pessimista da existência a partir de um ponto de vista metafísico.

Leibniz, o fundador do otimismo sistemático, concebe em sua *Théodicée*³⁶ e em seus *Nouveaux essais sur l'entendement* a ideia de uma harmonia pré-estabelecida no mundo, contra

³⁵ Essa questão se torna crucial na crítica do jovem Nietzsche ao pessimismo de Schopenhauer, como terei ocasião de analisar, adiante.

³⁶ O termo *teodiceia* foi criado por Leibniz para servir de título à obra *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, de 1710, e “designa a justificação da bondade de Deus contra os argumentos tirados da existência do mal no mundo e, por consequência, a refutação das doutrinas ateias ou dualistas que se apóiam sobre esses argumentos”. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia *et. al.* São Paulo, Martins Fontes, 1993. P. 1124. “Este termo permaneceu usual

a qual Schopenhauer se pronuncia, bem como contra os princípios da monadologia e da *identitas indiscernibilium*³⁷. O autor se posiciona ainda ao lado de Voltaire, para o qual seria necessário apenas sinceridade para reconhecer o oposto do otimismo³⁸.

Schopenhauer defende, nessa empreitada, que este mundo é arranjado de tal modo que seja possível a ele viver necessariamente na maior de todas as dificuldades e que, caso ele fosse um pouco pior, cessaria de existir. Consequentemente, já que um mundo pior não poderia existir, ele é absolutamente impossível; de tal modo que este é o pior de todos os mundos (Cf. WWV I, p. 667). Esse é o argumento que o autor apresenta contra aquelas por ele assim denominadas “provas sofisticadas” de Leibniz. Assim, a situação humana na terra seria uma espécie de situação-limite, na qual, por exemplo, “uma insignificante alteração da atmosfera, ainda não demonstrada quimicamente, causa cólera, febre amarela, peste negra e assim por diante, e atinge milhões de pessoas; uma alteração maior de tal natureza extingiria toda a vida” (WWV I, p. 668)³⁹. A conclusão do autor é bastante clara a esse respeito: “portanto, a vida individual segue em incessante guerra pela existência mesma, enquanto a cada passo é ameaçada pelo seu ocaso” (*Idem*).

O otimismo se figura, desse modo, como uma espécie de *auto-elogio* (*Selbstlob*), que está em completo desacordo com a essência íntima do universo, uma vez que esta se reflete a todo o momento no mundo empírico enquanto *sofrimento*. Para demonstrar esse ponto de vista, Schopenhauer remete, em última instância, a uma série de exemplos que compreendem desde os antigos até os seus contemporâneos⁴⁰.

neste sentido, por exemplo KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791”.

³⁷ Princípio leibniziano de acordo com o qual, destaca o tradutor da versão inglesa dos *Suplementos*, duas coisas indistinguíveis são idênticas.

³⁸ Mencionando textos como o *Cândido* e o poema *O desastre de Lisboa*, Schopenhauer afirma que Voltaire estaria acima de Rousseau por três razões: i) pelo entendimento da magnitude preponderante do mal e da miséria da existência; ii) pelo entendimento da estrita necessidade dos atos da vontade; e iii) pelo entendimento da verdade do princípio de Locke, segundo o qual aquilo que pensa pode possivelmente ser também material. Rousseau teria dado mostras de seu otimismo ao criticar o poema supracitado em uma carta a Voltaire. O seu grande erro, que, por sinal, é a principal característica de sua filosofia, é colocar no lugar da doutrina cristã do pecado original e da depravação da raça humana uma bondade original e sua ilimitada perfeição, que vem sendo perdida pela civilização e suas consequências (cf. WWV II, p. 669-70).

³⁹ Cf., nessa mesma página, os outros exemplos fornecidos por Schopenhauer para esse argumento.

⁴⁰ O autor se refere à profunda relação dos gregos com a dor e à invenção da tragédia pelos mesmos; aos relatos de Heródoto sobre os lamentos trácios no nascimento de crianças e nos seus festejos na ocasião da morte; ao modo como os mexicanos recebiam as crianças recém-nascidas; às lamentações, ao invés de comemorações de

Já no intuito de dar validade filosófica para a sua tese do pessimismo metafísico, o autor se posiciona diretamente contra a doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis, além de se remeter a uma vasta tradição – que em sua maioria não é da filosofia, deve-se destacar –, a fim de trazer elementos favoráveis à sua concepção de mundo.

Esses são os elementos básicos da associação schopenhaueriana de sua metafísica da vontade com uma concepção pessimista da existência, já na primeira edição de sua obra capital. Tese semelhante é defendida por Christopher Janaway, Georg Simmel (1989, p. 248-60) e, dentre os intérpretes brasileiros, José Thomaz Brum⁴¹. Tais elementos podem ser observados e discutidos a partir de dois aspectos fundamentais de sua metafísica: o da afirmação (*Bejahung*) e o da negação (*Verneinung*) da vontade.

Schopenhauer considera que a afirmação da vontade é, conforme indicado anteriormente, o “(...) constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do homem em geral” (WWV I, p. 385) e que o querer individual nada mais é que a paráfrase do corpo (*Paraphrase des Leibes*). Pelo que foi visto anteriormente sobre o estatuto do corpo no pensamento do filósofo, não há novidade na sua asserção de que os termos *afirmação da vontade* e *afirmação do corpo* (*Bejahung des Leibes*) podem ser usados intercambiavelmente.

Swift, tal como relatadas por Walter Scott; ao elogio platônico da morte na *Apologia de Sócrates*; ao pensamento de Heráclito segundo o qual o verdadeiro nome da vida seria morte; a Teógnis, segundo o qual não ter nascido seria a melhor de todas as coisas para o homem, bem como à semelhante fala de do *Édipo em Colono*, de Sófocles; a Eurípides, que no *Hipólito* destaca a miséria humana e o incessante desespero que é intrínseco à vida; à condição humana na terra descrita por Homero; aos versos de Plínio que colocam a morte como o que há de mais valioso na vida; às palavras de desvalorização da vida proferidas pelo rei Henrique IV, na obra de Shakespeare; ao lorde Byron, que faz uma afirmação no mesmo sentido daquela que aparece no *Édipo em Colono*; a Balthasar Gracián, que apresenta a vida em detalhes como uma farsa trágica; e, por fim, a Leopardi, o qual é mencionado nessa ocasião pelo autor como uma das pessoas de seu tempo que mais souberam lidar com o tema (cf. WWV II, p. 670-3).

⁴¹ BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. P. 32: “Concordamos com Julian Young quando diz que ‘considerado como um drama (como o é, entre outras coisas, **O mundo como vontade e representação**), o fim do segundo livro representa o ponto de catástrofe, o ponto do qual a vida e o mundo aparecem como irremediavelmente horríveis e absurdos’ (...). Essa observação nos faz pensar que a visão pessimista do homem em Schopenhauer começa aqui, na descrição **do Mundo como vontade** (livro II do **Mundo**)”. Brian Magee defende uma posição oposta à desses intérpretes e acredita não ter o pessimismo qualquer ligação com a metafísica do autor. Cf. MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon; New York: Oxford University, 1983.

A vontade se objetiva em dois graus, fundamentalmente: na conservação do corpo através de suas próprias forças (*Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte*)⁴² e na satisfação do impulso sexual (*Befriedigung des Geschlechtstriebes*):

O impulso sexual também se confirma como a mais decidida e forte afirmação da vida pelo fato de que, para o homem, como para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo de sua vida. Autoconservação é seu primeiro esforço e, tão logo essa seja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie (WWV I, p. 389).

Os genitais estão, de acordo com Schopenhauer, mais do que qualquer outro órgão do corpo, “submetidos meramente à Vontade e de modo algum ao conhecimento”. Eles são o “(...) verdadeiro FOCO da Vontade; conseqüentemente, são o polo oposto do cérebro, este representante do conhecimento, vale dizer, do outro lado do mundo, o mundo como representação. Os genitais são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo” (WWV I, p. 389-90).

A vontade de vida inclui, desse modo, também a morte, uma vez que esta existe como algo pertencente à vida. Ao lado da geração, elas mantêm o seu perfeito equilíbrio: “apesar da morte do indivíduo, a vida é segura e certa, em todo o tempo, à Vontade de vida” (WWV I, p. 390)⁴³. A configuração do mundo, o qual é meramente um fenômeno da vontade, é de um modo que podemos experimentá-la a todo o momento, precisamente porque a vontade *quer* dessa maneira: “a justificativa para o sofrimento é o fato de a Vontade afirmar-se a si neste fenômeno [no mundo], e esta afirmação é justificada e equilibrada pelo fato de a Vontade portar o sofrimento” (WWV I, p. 390). O suicídio (*Selbstmord*) é, a partir disso, nada mais que a afirmação da vontade e jamais o contrário⁴⁴.

⁴² “(...) grau tão débil de afirmação da Vontade que, se voluntariamente as coisas permanecessem nesse estado, poderíamos admitir que, com a morte do corpo, a Vontade que nele aparece também se extinguiria” (WWV I, p. 387).

⁴³ “Também já expusemos como alguém que se coloca com perfeita clareza de consciência nesse ponto de vista da decidida afirmação da vida encara a morte sem temor (...). Porém, a maioria dos homens se coloca nesse ponto de vista sem nítida clareza de consciência e afirma a vida continuamente” (*Idem*).

⁴⁴ “Este, longe de ser negação da Vontade, é um acontecimento que rigorosamente a afirma. Pois a essência da negação da Vontade reside não em os sofrimentos mas em os prazeres repugnarem. O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais a vive. Quando destrói o fenômeno individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão-somente à vida (...). A vontade de vida aparece tanto na morte auto-imposta (Shiva), quanto no prazer da conservação pessoal (Vishnu) e na volúpia da procriação (Brahma). Essa é a significação íntima da UNIDADE DO TRIMÚRTI, que cada homem é por inteiro, embora no tempo seja destacada ora uma, ora outra de suas três cabeças. – O suicídio está para a negação da Vontade como a coisa particular está para a Ideia. O suicida nega tão-somente o indivíduo, não a espécie. Como à Vontade de vida a vida é sempre certa e a esta o sofrimento é essencial, o suicídio, a destruição arbitrária de um

Se os *genitais* são, conforme destacado, o princípio conservador vital que assegura vida infinita no tempo, o *conhecimento* (*Erkenntniß*), ao contrário, “fornece a possibilidade de supressão do querer, de redenção pela liberdade, de superação e aniquilamento do mundo” (WWV I, p. 390). Tal conhecimento deve se dirigir, portanto, à renúncia *voluntária* (*freiwillige Entsagung*⁴⁵) da satisfação do impulso sexual. Voluntária, porém não baseada em *motivo* algum (*durch gar kein Motiv begründete*⁴⁶):

Trata-se de uma auto-supressão voluntária do querer mediante a entrada em cena de um conhecimento que atua como QUIETIVO. Em conformidade com o dito, a negação do próprio corpo já se expõe como uma contradição da Vontade com seu fenômeno, pois, embora também aqui o corpo objetivo, nos genitais, a Vontade de propagação, esta, no entanto, não é desejada. Exatamente porque essa renúncia é negação ou supressão da Vontade de vida, ela é uma auto-superação difícil e dolorida (WWV I, p. 394).

Uma vez que a concepção pessimista da existência por Schopenhauer está amparada filosoficamente em sua concepção de vontade, analiso as implicações desse vínculo estabelecido pelo autor sob os dois aspectos essenciais da mesma, por ora apenas indicados: a sua afirmação e a sua negação. Com isso, espero demonstrar que o pessimismo constitui o pensamento fundador da filosofia schopenhaueriana.

1.1 – O pessimismo no contexto da afirmação da vontade

1.1.1 – A questão da *teleologia*

Do termo cunhado na filosofia em 1728 por Christian Wolff e que remete ao uso aristotélico do *τέλος* (*télos*), a teleologia (*Teleologie*) ganha na modernidade uma profunda significação a partir de Kant, “que prova sistematicamente o status epistêmico da ‘forma teleológica do juízo’⁴⁷, e atinge o seu ponto máximo na filosofia da história

fenômeno particular é uma ação inútil e tola, pois a coisa-em-si permanece intacta como o arco íris imóvel em meio à rápida mudança das gotas, que por instantes são o seu sustentáculo. O suicídio, em realidade, é a obra-prima de Maia na forma do mais gritante índice de contradição da Vontade de vida consigo mesma” (WWV I, p. 471-2).

⁴⁵ O grifo de *voluntária* (*freiwillige*) é de Schopenhauer.

⁴⁶ O grifo de *motivo* (*Motiv*) também é do autor.

⁴⁷ BUSCHE, H. “Teleologie, teleologisch”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10: St-T. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 970ff. “Depois da KrV [*Kritik der reinen Vernunft – Crítica da razão pura*] exige-se que o próprio ‘interesse especulativo da razão’ considere necessariamente de tal forma toda a disposição do mundo, como se ela tivesse surgido da intenção da mais alta de todas as razões”.

(*Geschichtsphilosophie*) de Hegel⁴⁸. A discussão em torno da questão dos *fins* (*Zweck*; *Ziel*) é, contudo, muito mais antiga e o alcance da teleologia só é suficientemente esclarecido quando se tem em vista a problemática da *finalidade*⁴⁹.

O sentido original do termo *fim* deve ser remetido e confrontado, conforme indicado, sobretudo ao termo τέλοσς:

O sentido fundamental de τέλοσς (...) é ‘capacidade’ e ‘realização’ ou também ‘alcançamento’ e ‘acabamento’, e contém assim um componente de execução inteiramente normativo. Σκοπόσς (da raiz σκεπ-), por outro lado, significa como substantivo primeiramente o ‘perscrutador’ ou ‘vigilante’, então significa também (como ‘nomen rei actae’) o ponto de chegada de uma procura, que é capturada pelos olhos. O termo latino *finis* (provavelmente ‘atrelado’ a *figo*) é, ao contrário, primeiramente pensado a partir de uma marcação marginal preferencialmente espacial, enquanto são dadas como traduções para σκοπόσς termos como *intentio* ou *destinatio*⁵⁰.

No que diz respeito à língua alemã, os termos *Zweck* e *Ziel* possuem, desde a sua origem e de maneira semelhante ao σκοπόσς, uma íntima relação com a noção de *intencionalidade* (*Intentionalität*) e desde o século XV podem ser entendidos como sinônimos (*Idem*. Col. 1486). A noção de *teleologia*, quando remetida, em última instância, à questão da *finalidade*, se apresenta como essa tendência de algo para o alcançamento de um determinado objetivo, que se configura em uma adaptação dos meios aos fins⁵¹.

Schopenhauer está inserido nessa tradição como aquele que “despedaça a aliança entre interesse e significado” (BUSCHE, op. cit., col. 973). Voltemos aos textos do próprio autor, a fim de entender esta afirmação e contextualizá-la com a questão do pessimismo.

⁴⁸ *Idem. Ibidem*. A debatida tese da filosofia da história, segundo a qual o “fim último absoluto do mundo” (*absolute Endzweck der Welt*) é o “caminho da libertação” (*Weg der Befreiung*) do espírito ou o “avanço na consciência da liberdade” (*Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit*), provocou tal juízo, segundo o qual Hegel constituiria o expoente de tal tradição.

⁴⁹ Tanto é verdade que no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* as quatro definições possíveis para o termo *teleologia* giram em torno de tal discussão: “**A.** Estudo da finalidade em qualquer sentido da palavra (...). **B.** Doutrina filosófica que considera o mundo como um sistema de relações entre meios e fins (...). **C.** Ciência dos fins (humanos), compreendendo a teoria da Justiça e a da Felicidade (...). **D.** Finalidade”. Cf. LALANDE, A. *Op. Cit.* P. 1112.

⁵⁰ HOFFMANN, Th. F. “Zweck, Ziel”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 12: W-Z. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 1486ff.

⁵¹ “Aquilo a que se chama finalidade é, em primeiro lugar, no sentido mais usual e mais fundamental, o processo de que temos um exemplo na atividade consciente do homem que concebe uma coisa futura como possível e dependente dele, que para isso tende pelo desejo e pela vontade, e se esforça pela sua realização. Por extensão, aplica-se esta palavra a tudo aquilo em que se pensa encontrar, mesmo fora do tempo, características análogas às desse processo” (LALANDE, A. *Op. Cit.* P. 415).

Schopenhauer estabelece em linhas claras, desde o início de sua descrição da vontade enquanto essência metafísica do universo, a ausência de *alvo* (*Ziel*) daquela, quando entendida como coisa em si:

Ora, posto que cada corpo tem de ser visto como fenômeno de uma única e mesma Vontade, e esta, entretanto, expõe-se necessariamente como um esforço, então o estado originário de cada orbe celeste condensado não pode ser o repouso, mas o movimento, o esforço para adiante no espaço infinito, sem repouso e alvo (...). Obviamente tudo isso perde a significação no espaço infinito (pois o movimento no espaço absoluto não difere do repouso), o que justamente tem de ser reconhecido – como teria de ser feito imediatamente com o esforço e o vagar sem fim definido – como expressão daquela nulidade, daquela ausência de fim último, própria do esforço da Vontade em todos os seus fenômenos (WWV I, p. 176-7).

Como se pode notar, o autor trata do tema da ausência de alvo da vontade a partir da ideia de sua *nadidade* (*Nichtigkeit*). Tal ideia, contudo, só pode ser considerada se a vontade é tomada enquanto coisa em si e não em suas manifestações empíricas: no plano das aparências a vontade sempre possui uma finalidade, inserida em um tempo e um espaço determinados.

Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta em um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero. – Em conformidade com tudo isso, onde o conhecimento ilumina, a Vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não (WWV I, p. 196).

A partir da discussão precedente sobre a vontade, pode-se vislumbrar os motivos da estreita ligação entre a ideia de um sofrimento inerente à essência do universo e, por fim, a falta de finalidade da existência. A concepção de que a vontade se manifesta apenas em um movimento de repetição infinita, que vai de um desejo a outro, culmina na célebre metáfora da vida dos homens como relógios, aos quais se deu corda e os quais funcionam sem saber o porquê⁵². A noção de *movimento* (*Bewegung*) é aqui essencial para esclarecer a *nadidade* da existência, que se manifesta em todas as suas formas:

⁵² “É realmente inacreditável o quanto a vida da maioria dos homens, quando vista do exterior, decorre insignificante, vazia de sentido e, quando percebida no seu interior, decorre de maneira tosca e irrefletida. Trata-se de um anseio e tormento obscuro, um vaguear sonolento pelas quatro idades da vida em direção à morte, acompanhado por uma série de pensamentos triviais. Assemelham-se a relógios aos quais se deu corda e funcionam sem saber por quê. Todas as vezes que um homem é gerado e nasce, o relógio da vida humana novamente recebe corda, para mais uma vez repetir o seu estribilho inúmeras vezes tocados frase por frase, medida por medida, com insignificantes variações. – Todo indivíduo, todo rosto humano e seu decurso de vida é apenas um sonho curto a mais do espírito infinito da natureza, da permanente Vontade de vida: é apenas um

Na infinitude do tempo e do espaço, perante à natureza finita do indivíduo em ambos; no transitório e passageiro momento presente como o único modo de existência da realidade; na dependência e relatividade de todas as coisas; no constante tornar-se sem ser; no constante desejo sem satisfação; na constante interrupção do morrer, através da qual a vida surge, até que tal interrupção seja superada (PP I, p. 308)⁵³.

O tempo (*Zeit*) e a efemeridade (*Vergänglichkeit*) das coisas são, desse modo, apenas as formas pelas quais a vontade, que enquanto coisa em si é imperecível (*unvergänglich*), nos apresenta a *nadidade* daquele esforço (*Nichtigkeit jenes Strebens*) (*Idem*).

A existência (*Dasein*) humana não tem, por conseguinte, nenhum fundamento (*keinen Grund und Boden*) e se caracteriza como um incessante movimento (*beständige Bewegung*): “nós parecemos um homem descendo ladeira abaixo, que cairia se quisesse parar e que mantém as suas pernas somente se continuar a correr” (PP I, p. 309). A inquietação (*Unruhe*) constitui, assim, a forma original da existência (*der Typus des Daseyns*). Em tal mundo de completa ausência de estabilidade (*Stabilität*) e de qualquer estado duradouro (*dauernder Zustand*) o que se percebe é, por fim, tudo em inquieto turbilhão e mudança (*rastlosem Wirbel und Wechsel*). Os três móveis do mundo dos homens e dos animais refletem exatamente essa característica essencial do movimento da vontade: fome (*Hunger*), impulso sexual (*Geschlechtstrieb*) e tédio (*Langeweile*). Pode-se dizer, em suma, que tal aspecto da vontade é fundamental para a conclusão schopenhaueriana de que a existência de “felicidade na beatitude” (*Glückseligkeit*) sobre a terra seja impossível. A obtenção da constância e da tranqüilidade eterna (*ewige Ruhe*) só pode ser obtida pela negação da vontade de vida (*Verneinung des Willens zum Leben*).

Não por acaso, Schopenhauer intitula o capítulo XLVI do segundo volume de sua obra capital (referente aos capítulos 56 à 59 do primeiro) como “Da *nadidade* e sofrimento da existência” (*Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens*), a fim de ressaltar o aspecto

esboço fugidio a mais traçado por ela em sua folha de desenho infinita, ou seja, espaço e tempo, esboço que existe ali por um mero instante se for comparado a ela e depois é apagado, cedendo lugar a outro. Contudo, e aqui reside o lado sério da vida, cada um desses esboços fugidios, desses contornos vazios, tem de ser pago com a Vontade de vida em sua plena veemência, mediante muitas e profundas dores e, ao fim, com uma amarga morte, longamente temida e que finalmente entra em cena. Eis por que a visão de um cadáver nos torna de súbito graves” (WWV I, p. 379-80). Essa ideia está também presente na metáfora da vida como uma via circular de carvão ardente, com apenas alguns lugares frios, pela qual o homem tem de percorrer durante toda a sua existência (cf. WWV I, p. 448-9).

⁵³ A edição inglesa traduz “des Sterbens” por “of efforts and aspirations” (de esforços e aspirações), o que parece bastante incorreto, uma vez que não se trata de “streben” (ambicionar, aspirar).

de seu pensamento por ora aqui discutido. Nesse capítulo o autor esclarece que o mundo e a vida são fins em si mesmos (*Selbstzweck*) e que, por esse motivo, não requerem qualquer forma de *justificação teórica* (*theoretische Rechtfertigung*)⁵⁴ e, na prática, nenhuma *compensação* (*Entschädigung*) ou *reparação* (*Gutmachung*). Se a vida não precisa ser justificada por razões (*durch Gründe*) e nem redimida por resultados (*durch Folgen*), então os seus sofrimentos e atribulações (*Plagen*) “não teriam, de fato, que ser completamente compensados pelos prazeres e pelo bem-estar”. “A verdade é: nós devemos ser miseráveis e assim somos. A principal fonte do mais sério mal que os homens encontram é o próprio homem; *homo homini lupus*” (WWV I, p. 660). A partir desse último trecho se torna mais clara a complementaridade da tese anterior segundo a qual é essencialmente inerente à vontade estar em discórdia consigo mesma e a tese que agora acaba de ser apresentada, de acordo com a qual, em sua essência, a vontade não possui qualquer *finalidade* e, por isso, não necessita de nenhuma *justificação* no campo teórico ou *compensação* no campo prático.

A necessidade do Estado é explicada exatamente a partir desse ponto de vista: “de modo geral, injustiça, parcialidade extrema, dureza e, ainda, crueldade caracterizam, via de regra, a conduta dos homens em relação aos outros: uma forma de condução oposta aparece somente na forma de exceção” (WWV I, p. 661). Somente uma instituição como o Estado poderia controlar tais impulsos essenciais à vontade. Retornarei a essa questão, adiante.

O homem se caracteriza, assim, como aquele que está em constante diálogo com a morte (*Tod*), de modo que, se, por um lado, os sofrimentos da vida nos consolam pelo fato de que o seu fim se dará somente com a morte; por outro lado, é a própria morte que consola os sofrimentos da vida, pois a não-existência é sempre preferível à existência: “se a vida em si mesma fosse uma benção preciosa e decididamente preferível à não-existência, o seu êxito não necessitaria ser guardado por tais guardas temerosos como a morte e seus horrores” (WWV I, p. 662). Longe de sustentar o caráter de um *presente* (*Geschenk*) recebido, a existência humana tem por inteiro o caráter de uma *dívida* (*Schuld*), contraída no ato da *procriação* (*Zeugung*) e quitada com a morte (Cf. WWV I, p. 663). Já que o mundo, expresso praticamente (*praktisch ausgedrückt*), deve nada ser, ele se torna, por conseguinte, um

⁵⁴ Voltarei especificamente do tema da justificação no fim do presente capítulo.

problema teórico (theoretisch Problem) para o qual não há solução. Daí que até os mais perfeitos sistemas filosóficos possuam, segundo Schopenhauer, um elemento inexplicado (*unerklärtes Element*), “como uma precipitação insolúvel ou o resto que é deixado sempre para trás pela relação irracional de duas grandezas” (WWV I, p. 662).

O princípio da existência humana é, em suma, “expressamente sem fundamento, propriamente uma cega vontade de vida que, como coisa em si, não pode ser subjugada ao princípio de razão suficiente, o qual é unicamente a forma da aparência, e através do qual cada porquê é justificado” (*Idem*).

Maria Lúcia Cacciola atribui tal característica da filosofia schopenhaueriana ao fato de que ela se constitui como um pensamento *imane*nte⁵⁵, o qual é, por definição, contra qualquer forma de *transcendência*. Schopenhauer estaria, de acordo com Horkheimer, na contramão da filosofia de Hegel, exatamente por não argumentar a favor de uma teleologia e de uma reconciliação dos opostos⁵⁶. Contudo, o autor assume, conforme apresentado anteriormente, a possibilidade da finalidade no plano da matéria, uma vez que esta nada mais é que *causalidade*. A vontade, enquanto coisa em si, permanece alheia à sua forma objetivada: “o ser da pedra, assim como o ser do homem, é inexplicável. Ambos são ‘sem razão’, *grundlos*” (BRUM, op. cit., p. 25).

A luta da vontade por sua objetivação no plano fenomênico apresenta, assim, uma finalidade,

que é da posse de uma determinada matéria, embora quando Schopenhauer diz ‘matéria’ deva-se entender causalidade. Pois a matéria não é algo inerte, passível de receber formas, mas a própria efetividade, isto é, uma mudança verificável num ponto do tempo e do espaço (...). Ora os fins perseguidos na luta dessas forças é que constituem o mundo tal como ele nos aparece, embora a ela seja subjacente uma harmonia, manifestação da Vontade una (...). Portanto, se por um lado verificam-se fins e o organismo vivo é o lugar mesmo da finalidade,

⁵⁵ A garantia da imanência da vontade ao mundo fenomênico estaria, de acordo com Cacciola, na sua divisão interna entre coisa em si e fenômeno: “se a Vontade é, pois, por um lado, una, como interpretação da coisa-em-si kantiana, e portanto não-submetida à pluralidade, a saber, ao tempo e ao espaço; por outro lado, enquanto aquilo que é referido ao fenômeno, na multiplicidade de suas manifestações em luta, tem que ser levada em conta a sua desunião (...). Ou seja, já que não é um ser que transcende os fenômenos, a Vontade tem que ser pensada como um impulso imanente a eles. E, no seu caráter de unicidade, não poderia manifestar-se diretamente em forças e indivíduos que lutam. Assim, de uma metafísica transcendente monista, passa-se para uma metafísica imanente que adota o ponto de vista da polaridade, exigível para sua manifestação ao nível fenomênico”. CACCIOLA, M. L. *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*. São Paulo: Discurso (20), 1993. P. 81-2.

⁵⁶ Cacciola se refere aqui ao texto de Horkheimer *Die Aktualität Schopenhauers*, publicado no Schopenhauer-Jahrbuch de 1961.

não podendo ser explicado por meras causas mecânicas, por outro lado, a Vontade, como contrapartida dos fenômenos, é sem fundamento (*Grundlos*) e sem qualquer finalidade. É um impulso (*Trieb*) inconsciente, sem nenhum *telos* (CACCIOLA, op. cit., p. 82)⁵⁷.

Nesse primeiro aspecto do pessimismo, remetido à questão da teleologia, está presente a ideia de que a vontade é em si mesma desprovida de qualquer meta e que, por essa razão, não pode haver qualquer forma de justificação teórica para o sofrimento que lhe é inerente.

1.1.2 – A questão do tempo

É no homem que se manifesta, segundo Schopenhauer, o grau mais elevado de objetivação da vontade. Por conseguinte, é também nele que o sofrimento está expresso na sua forma mais desenvolvida. Isso se dá em função de sua noção de *tempo*: ao contrário dos animais, que vivem exclusivamente no presente, o homem vive ao mesmo tempo no passado e no futuro.

O animal sente e intui; o homem, além disso, PENSA e SABE. Ambos QUEREM. Enquanto o animal comunica sua sensação e disposição por gestos e sons, o homem comunica seus pensamentos aos outros mediante a linguagem, ou os oculta por ela. Linguagem é o primeiro produto e instrumento necessário da razão (WWV I, p. 44)⁵⁸.

A *razão* (*Vernunft*) é, portanto, aquilo que diferencia o homem dos animais e, por meio da *linguagem* (*Sprache*), seu produto (*Erzeugniß*) imediato, torna ainda mais manifesta a ideia de *tempo* (*Zeit*), exclusiva aos homens⁵⁹. A relação destes com a morte ganha nova significação a partir desse ponto de vista, uma vez que “o animal conhece a morte tão-somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável (...)” (*Idem*). O indivíduo humano, além disso, se encontra *finito* no tempo e no espaço, uma vez que sua existência propriamente dita se situa apenas no presente. Mesmo se considerada do lado formal, sua existência é “(...) uma queda contínua

⁵⁷ A autora ressalta que, de maneira semelhante a Kant, Schopenhauer atribui à finalidade apenas uma função *regulativa* e não *constitutiva*; mas, por outro lado (e nesse sentido ele estaria de acordo com Hume), não a fundamenta em um princípio racional (cf. p. 83 ss).

⁵⁸ Schopenhauer ainda complementa: “Por isso, em grego e em italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra: o *logos*, *Il discorso*. *Vernunft*, razão, vem de *Vernehmen*, intuir, que não é sinônimo de *Hören*, ouvir, mas significa a conscientização de pensamentos comunicados por palavras”.

⁵⁹ O autor ressalta, nesse contexto, a relação diferenciada do homem com a vontade, em função de sua faculdade cognitiva: “desde o primeiro instante de aparecimento de sua consciência, o homem se acha como um ser que quer, e, via de regra, seu conhecimento permanece em constante relação com a vontade. Ele primeiro procura conhecer plenamente os objetos do querer; em seguida os meios para eles” (WWV I, p. 386).

do presente no passado morto, um morrer constante. (...) assim como o andar é de fato uma queda continuamente evitada, a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada” (WWV I, p. 367).

É exatamente pelo fato de que somente nos homens exista a ideia de tempo que o sofrimento encontra a sua mais alta forma de manifestação: não só pela consideração da morte, mas também, e sobretudo, pela percepção do movimento incessante da vontade e da *nadidade* do mesmo.

Um exemplo de como o homem pode ser tirado do turbilhão das manifestações objetivas da vontade é a *genialidade* (*Genialität*). O gênio (*Genius*) é aquele que possui a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva e que, portanto, não está subordinado às leis do tempo:

Apenas pela pura contemplação (...) a dissolver-nos completamente no objeto é que as Ideias são apreendidas. A essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a objetividade mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade (WWV I, p. 218).

O gênio é, pois, aquele que possui a capacidade de dissolver as relações empíricas do homem no tempo e no espaço por meio da *contemplação* (*Kontemplation*). Nesse sentido, a genialidade possui, para Schopenhauer, um grande parentesco com a *loucura* (*Wahnsinn*). O fundamento de tal parentesco reside, segundo o autor, exatamente na noção de *memória* (*Gedächtniß*):

Nem a faculdade de razão nem o entendimento podem ser negados ao louco, pois eles discursam e entendem, muitas vezes concluem de maneira bastante correta, também via de regra intuem o presente de modo acertado, vendo a conexão entre causa e efeito (...). Na maioria das vezes os loucos não erram no conhecimento do imediatamente PRESENTE, mas o seu discurso errôneo relaciona-se sempre ao AUSENTE e JÁ-ACONTECIDO (...). Por isso me parece que sua doença atinge especialmente a MEMÓRIA. Não que esta lhes falte completamente (...), o fio da memória é rompido e a sua conexão contínua é suprimida, tornando impossível qualquer lembrança uniforme e coerente do passado (...). Em sua memória o falso cada vez mais se mistura com o verdadeiro (WWV I, p. 226).

O conhecimento pertencente ao louco (*Wahnsinnig*) tem em comum, desse modo, com aquele pertencente aos animais o fato de restringir-se ao presente. O primeiro, contudo, possui razão e, por esse motivo, possui um passado *in abstracto*. Tal passado é, porém, falso, pois existe somente para ele (sempre ou momentaneamente).

O *sofrimento (Leiden)* pode também levar à loucura, num movimento no qual a *dor*, que sentimos no presente e que é guardada na *memória*, pode conduzir a uma tentativa de destruição desta e, por conseguinte, a uma tentativa de destruição da noção de *tempo*. O sofrimento

(...) só se torna extremado na medida em que é dor permanente, mas, enquanto tal, é de novo apenas um pensamento e reside portanto na MEMÓRIA. Assim, quando um tal desgosto, um tal saber doloroso, ou pensamento, é tão atormentador que se torna absolutamente insuportável e o indivíduo poderia sucumbir a ele, a natureza assim angustiada recorre à LOUCURA como último meio de salvação da vida. O espírito torturado (...), na loucura, procura refúgio daqueles sofrimentos espirituais que ultrapassam suas forças (...) (WWV I, p. 227-8).

“Portanto”, conclui Schopenhauer, “a causa de nosso sofrimento, bem como de nossa alegria, reside na maioria dos casos não no presente real, mas só em pensamentos abstratos” (WWV I, p. 353). Estes são os causadores dos mais insuportáveis sofrimentos, o que faz do nosso sofrer, em comparação com o dos animais, enormemente maior, uma vez que a dor física é muito inferior à dor espiritual. É por esse motivo que, segundo o autor, homens com intenso sofrimento espiritual causariam a si mesmos sofrimentos físicos, no intuito de desviar a atenção dos primeiros⁶⁰.

Se através do tempo se percebe, por um lado, tal movimento incessante da vontade, por outro, é também através dele que se torna ainda mais manifesta a *nadidade* da existência humana. É no tempo que a *nadidade* dos objetos da vontade se faz conhecida e compreensível ao intelecto. Ele é a forma pela qual “se manifesta aquela *nadidade* das coisas como a efemeridade das mesmas” (WWV I, p. 656). A *nadidade* mesma é, portanto, “o único elemento *objetivo* do tempo, ou seja, que corresponde a ele na natureza em si das coisas e de tal modo é a sua expressão” (*Idem*). A nossa vida é, desse modo, de um tipo microscópico (*mikroskopischer Art*): é um ponto indivisível (*untheilbarer Punkt*) que só podemos ver a partir das poderosas lentes do espaço e do tempo. Este é, por sua vez, um “dispositivo em

⁶⁰ Há também, contudo, outra característica do tempo que, ao contrário de levar os homens à loucura, seria exatamente uma espécie de antídoto contra ela e, desse modo, aquilo que nos manteria em sanidade: “nós seríamos talvez conduzidos à loucura pela visão desse decurso do nosso curto espaço de tempo, se não houvesse uma secreta consciência, no mais profundo fundamento de nossa existência, de que a fonte de criação da eternidade pertence a nós, de modo que a partir disso estamos aptos a renovar o tempo da vida” (PP I, p. 309). Tal consideração do tempo não invalida, contudo, a sua característica fundamental, que está em concordância com o sofrimento essencialmente inerente à manifestação da vontade. Essa segunda faceta do tempo parece ser apenas uma espécie de antídoto contra a sua característica fundamental.

nosso cérebro para dar, por meio da duração, uma aparência de realidade à *absolutamente fútil existência* das coisas e de nós mesmos” (PP I, p. 314). Bastante tolo de nossa parte seria nos arrepender ou reclamar de oportunidades de prazer ou bem-estar no passado, uma vez que esses nada mais valeriam no presente. E é exatamente o tempo que nos mostra tal *nadidade* de nossa existência. A vida dos homens (e, nesse sentido, também dos animais) se configura, a partir disso, como uma mera *existentia fluxa*, que segue em constante mudança (*steten Wechsel*) e que pode ser comparada a um redemoinho (*Wasserstrudel*). E, por fim, é no *corpo (Leib)* que o homem consegue medir tal condição: “que nós somos *meros fenômenos*, ao contrário das coisas em si, é provado, exemplificado e ilustrado pelo fato da *conditio sine qua non* de nossa existência enquanto constante excreção e adição de matéria, como a nutrição, cuja necessidade sempre retorna” (PP I, p. 315). Se, em um processo imaginativo, acelerarmos essa constante sucessão (*Succession*) e considerarmos somente as séries inteiras do processo que compreende do nascimento à morte, encontraremos somente os indivíduos (*Einzelne*) enquanto formas permanentes (*Form bleibend*), mas a matéria (*Stoff*) em constante mudança (*stets wechselnd*). Desse modo, evidenciar-se-ia o caráter de nossa existência como uma *Quasi-Daseyn* (quase-existência), interpretação que Schopenhauer atribui à doutrina das Ideias de Platão, segundo a qual somos a natureza das coisas semelhantes a sombras (*schattenähnliche Beschaffenheit*).

O tempo é, em suma, a forma pela qual todas as coisas são apresentadas ao homem como *nada (Nichts)*; com o que elas perdem todo o seu real valor (*allen wahren Werth*).

É ainda pelo fio condutor da *nadidade* que se pode apresentar o segundo motor das ações humanas, segundo Schopenhauer: o *tédio (Langeweile)*. Se a vontade é, por um lado, *sofrimento* e, portanto, uma busca por satisfação de carências, por outro, ela é caracterizada pelo *tédio* que surge entre um desejo e outro. Daqui a metáfora schopenhaueriana da vida humana enquanto um pêndulo entre a dor e o tédio⁶¹. Essa questão se torna ainda mais fundamental quando se tem em vista a sua relação com a noção de tempo, tal como ressalta Thomaz Brum:

⁶¹“Sua vida [do homem], portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi exposto de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio” (WWV I, p. 368).

Clément Rosset observa que a ideia schopenhaueriana do tédio tem uma relação muito estreita com a noção de **repetição**. O tédio é o **mal do tempo**. Schopenhauer diz claramente: ‘esta existência, uma vez assegurada, não sabemos o que fazer dela, nem em que empregá-la. O tédio é o **fundo vazio** que surge quando tudo parece satisfeito’ (BRUM, op. cit., p. 39).

O tédio pode ser entendido, desse modo, como um componente da *nadidade* inserido no próprio movimento da vontade. É como se a vontade de vida (*Wille zum Leben*), após se manifestar no fenômeno, se tornasse *nada*⁶². Ele surge no momento em que o homem *percebe* que a vida não tem nenhum valor intrínseco (*an sich selbst keinen Werth*) e que é constituída apenas por desejo e ilusão. Surge daí uma espécie de estado indolor (*schmerzloser Zustand*), que é caracterizado não pela satisfação (*Befriedigung*), mas pelo tédio.

A tarefa (*Aufgabe*) primordial da vida é, na visão de Schopenhauer, a de se manter (*erhalten*) subsistindo; ou, dito de modo ainda mais claro, a *de se ganhar a vida* (*de gagner sa vie*). Estando esse problema resolvido, o que foi ganho é, contudo, um fardo (*Last*). Surge, a partir disso, o problema de como lidar com o que temos e, sobretudo, de como nos defender (*abwehren*) do tédio. O primeiro problema consiste, então, em *ganhar algo* (*etwas zu gewinnen*) e o segundo em torná-lo imperceptível (*unföhlbar zu machen*), já que esse algo nada mais é que um fardo. O fato estabelecido pelo autor de que por trás de toda necessidade (*Not*) esteja o tédio é a consequência imediata de que a vida não possui nenhum conteúdo verdadeiro (*wahren ächten Gehalt*), mas que é mantida unicamente em movimento (*Bewegung*) por carência (*Bedürfnis*) e ilusão (*Illusion*). Assim que tal movimento é parado, o que permanece é a total esterilidade e vazio da vida (*gänzliche Kahlheit und Leere des Daseyns*). Esse é o argumento que Schopenhauer apresenta para estabelecer a falta de valor da vida: caso houvesse algum, jamais possuiríamos tal sentimento de tédio, que nada mais é que o reflexo de seu vazio; mas, ao contrário, a mera existência necessariamente nos preencheria e nos satisfaria:

Até mesmo o prazer sensual consiste em si mesmo em um constante esforço e cessa assim que o seu objetivo é obtido. Contudo, sempre que não estejamos compreendidos em nenhum daqueles dois casos, mas rejeitados à existência mesma, somos provados da sua falta de valor e sua nadidade — e Isso é o tédio (PP I, p. 313).

⁶² O próprio Schopenhauer, porém, reconhece a dificuldade de uma argumentação como essa (cf. PP I, p. 315-6).

O incessante movimento dos desejos que compõem a vida é, na visão de Schopenhauer, aquilo que mantém os homens vivos. Trabalho (*Arbeit*), tormento (*Plage*), esforço (*Mühe*) e necessidade (*Noth*) se configurariam, desse modo, como os principais móveis da maioria dos homens. Se, contudo, fôssemos transportados para a *Schlaraffenland*⁶³, onde tudo surgisse e se desenvolvesse sem qualquer necessidade de esforço e onde não houvesse qualquer dificuldade de manutenção da vida, cairíamos inevitavelmente na situação de tédio – morreríamos, vale destacar, de *langer Weile*. O tédio, por sua vez, nos levaria a cometer ações causadoras de sofrimento ainda maior que aquelas produzidas pela natureza. Tal argumento serve de base não só para a sua concepção do duplo motor da existência humana, mas, sobretudo, reafirma a sua ideia de que não há outra forma de existência possível que não seja a atual e, além disso, de que este é necessariamente o pior dos mundos possíveis (Cf. PP I, p. 319).

O empenho pela existência (*Streben nach Daseyn*) é o que mantém, desse modo, todos os viventes ocupados e em movimento e, a partir do momento em que a existência lhes é assegurada, não sabem o que fazer dela: “por conseguinte, a segunda coisa que os coloca em movimento é o empenho para se livrarem do lastro da existência, torná-la não sensível, ‘matar o tempo’, isto é, escapar ao tédio” (WWV I, p. 369). *Die Zeit zu tödten*: a partir dessa expressão se torna ainda mais nítida a íntima relação entre a noção de tédio e a questão do tempo na filosofia de Schopenhauer. Tal proximidade permite ao autor afirmar que “(...) assim como a necessidade é a praga do povo, o tédio é a praga do mundo abstrato” (WWV I, p. 370). Nesse sentido, ele parece associar a concepção de necessidade, pertencente ao povo, a toda e qualquer forma de vida sobre a terra; ao passo que o tédio se circunscreve ao mundo da razão, isto é, ao mundo dos homens. Em última instância, somente seres dotados de razão possuem a ideia de tempo e, em consequência disso, são afetados pelo tédio.

É o tédio, inclusive, que move os homens à vida social:

Schopenhauer mostra como esse ‘fastio temporal’ que é o tédio constitui o ‘princípio da sociabilidade’. Motor da vida social, o tédio é essa força que aproxima ‘seres que se gostam tão pouco como os homens entre eles’. O que Schopenhauer chama o ‘lado miserável da humanidade’ (representado pelo jogo de cartas) é a compulsão para fugir do tédio. Deve-se ‘matar o tempo’ antes que a morte, ‘o inevitável e irremediável naufrágio’, venha como termo da viagem da vida (BRUM, op. cit., p. 39).

⁶³ Segundo lenda medieval, terra dominada pela luxúria e pela facilidade de se obter todas as coisas desejadas.

Barbara Neymeyr salienta, em conformidade com o que foi aqui apresentado, a importância do tédio na teoria da vontade schopenhaueriana, colocando-o como o sistemático fator de equilíbrio diante do complexo de preocupação, dor e sofrimento, que forma a constituição fundamental da *conditio humana*. O tédio seria, dentro de tal sistema, uma espécie de *horror vacui*⁶⁴: “o vácuo de um mundo passageiro tornado sem objeto através da satisfação, no qual o sujeito é atirado inteiramente sobre si mesmo, assinala para Schopenhauer o estado do tédio” (*Idem*, p. 143); e se constituiria como um motor da existência humana de potência exatamente idêntica àquela do sofrimento – daí a metáfora do pêndulo. Tal atribuição de peso ao problema do tédio se refletirá diretamente, defende a autora, na concepção schopenhaueriana de felicidade (*Idem*, cf. p. 144-7).

Roswitha Dörendahl, em seu artigo inteiramente dedicado ao tema do tédio no primeiro volume da obra capital do filósofo, defende, de maneira semelhante à Neymeyr, a centralidade de tal problema em sua filosofia. A autora apresenta, contudo, o tédio como uma “forma especial do sofrimento humano” – e não como a contraparte do sofrimento, como queria Neymeyr –, distanciando-o tanto da noção de “epifenômeno” (*Epiphänomen*) quanto de “caso especial” (*Spezialfall*) da vida humana. O modelo pendular da vontade significa, para Dörendahl, que Schopenhauer universaliza o conceito de tédio, no intuito de instaurá-lo no status de uma *conditio humana*. A hipótese central da autora, que vai de encontro com o que foi aqui anteriormente tratado, é a de que o tédio surge na filosofia de Schopenhauer como uma intencionada, ainda que não elaborada, possibilidade de conhecimento⁶⁵. Tentemos compreender o significado de tal leitura e os motivos pelos quais ela vai de encontro ao que foi aqui discutido sobre o tema.

Etimologicamente, o termo *Langeweile* existe em língua alemã desde a metade do século XVIII, em dois sentidos: aquele que está contido na própria formação da palavra, *lange Weile*, e que acentua o “tornar-se extenso do tempo” (*Langwerden der Zeit*); e também aquele que demarca um momento de aborrecimento (*Verdruß*) e fastio (*Überdruß*), sentido

⁶⁴ NEYMEYER, B. *Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1996 (77). Cf. p. 143.

⁶⁵ DÖRENDAHL, R. *Über die Bedeutung der Langeweile in Schopenhauers erstem Band der Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauer-Jahrbuch, 2001 (82). Cf. p. 12.

trazido do termo francês *ennui*. Em ambos os casos, ressalta Dörendahl, se trata de um sentimento de vida (*Lebensgefühl*), e a forma de manifestação do tempo (*Erscheinungsweise der Zeit*) no tédio ganha, segundo a autora, uma significação importante na filosofia do tempo (*Zeitphilosophie*) de Schopenhauer⁶⁶.

O tempo, conforme destacado anteriormente, forma que conduz o nosso conhecimento do mundo fenomênico, é o tempo linear (*lineare Zeit*); isto é, em sua essência, se configura como sucessão (*Sukzession*). O presente, destaca Dörendahl, é simplesmente um ponto do agora na linha do tempo (*Jetztpunkt auf der Zeitlinie*), que o divide em anterior (*Früher*) e posterior (*Später*). Tal dimensionamento do tempo em passado, presente e futuro é, como visto anteriormente, exclusivo da razão e, portanto, do homem.

Dois aspectos centrais de tal filosofia do tempo devem ser, contudo, ainda destacados. O primeiro deles é que, do fato de que as coisas no mundo fenomênico estejam em constante *vir a ser* (*Werden*) – e não constituam, portanto, nenhum *ser* (*Sein*) propriamente dito, Schopenhauer concebe o primeiro como um indício da nadaidade do mundo. A própria concepção de tempo é, desse modo, tocada pela questão da nadaidade, dado que é o próprio tempo aquele que possibilita a percepção do surgimento e do desenvolvimento de todas as coisas. O segundo aspecto, derivado do primeiro e ainda mais importante, é que o tempo está intimamente relacionado com tal “autorreprodução rodante” (*rotierende Selbstreproduktion*) e funciona como uma metáfora para o

(...) permanente retorno do mesmo, para uma monotonia, na qual não pode haver nada novo. A eternidade, que aparece no processo de reprodução que permanece, se representa como infinitude no negativo sentido de uma duração sem limites. O tempo cíclico mesmo é integrado no raio do tempo linear (DÖRENDAHL, op. cit., p. 15-6).

O tédio se configura, desse modo, como “um sofrer no tempo” (*ein Leiden an der Zeit*), embora seja uma forma de sofrimento diferente daquela provocada pela dor. A analogia com o pêndulo retrata exatamente não só essa destruição de qualquer esperança de futuro (*Zukunftserwartung*) dos homens, mas, sobretudo, a completa inconstância e insondabilidade da existência (*die völlige Halt- und Bodenlosigkeit des Daseins*), reduzida simplesmente a

⁶⁶ A autora não se apega tanto a uma concepção fisicalista ou metafísica do tempo para tratar de tal “filosofia do tempo” em Schopenhauer, mas ao modo com que essa noção influencia diretamente a sua interpretação da relação dos homens com a dinâmica da vontade.

puro movimento (*Bewegung*). Como “vivência de uma aspiração sem finalidade”⁶⁷, o tédio promove a desvalorização do mundo objetivo (*Entwertung der Objektwelt*), na medida em que cada satisfação alcançada se transforma em tédio, e se torna uma ameaça (*Bedrohung*) para a vontade, pois esta é essencialmente vontade de vida, e exatamente aqui ela está ameaçada de se paralisar. Por isso, a autora considera, de modo talvez um pouco exagerado, o tédio não somente como um dos lados do pêndulo, mas ao mesmo tempo como o *fundamento do movimento* (*Grund der Bewegung*):

O tédio se apresenta na filosofia de Schopenhauer como um fenômeno em que a ‘existência como tal’ se abre em sua mais alta negatividade. Nele culmina o sofrimento do homem (...). A vivência do tédio não pode, em Schopenhauer, como, por exemplo, em Heidegger, se alterar, no cume da negatividade, em uma outra [vivência]. No tédio pode-se, na verdade, fazer experienciável o fundamento como abismo, mas [o fundamento] não pode ser transcendido (DÖRENDAHL, op. cit., p. 29).

A partir do segundo aspecto do pessimismo, remetido ao contexto da afirmação da vontade, pode-se afirmar que a noção de tempo é, aos olhos de Schopenhauer, aquela que torna o pessimismo um problema ainda maior para os humanos, dado que, em função dela, os homens se dão conta de que o movimento da vontade oscila entre o sofrimento pela satisfação de um desejo e o tédio, sua consequência direta, até que surja um novo desejo e, com ele, um novo sofrimento.

1.1.3 – A questão do *conhecimento abstrato*

Que o homem seja o ser no qual o sofrimento se apresenta de forma mais desenvolvida, e que isso assim seja em virtude de sua posse da *razão* e da *linguagem*, foram argumentos tratados nas considerações precedentes sobre a relação do pessimismo com o *tempo*. A questão que envolve o conhecimento abstrato possui, contudo, implicações ainda maiores para a presente temática.

O *entendimento* (*Verstand*) é, para Schopenhauer, o correlato subjetivo da *matéria* (*das subjektive Korrelat der Materie*). Esta é, como se sabe, essencialmente *causalidade* (*Kausalität*), uma vez que o seu ser consiste no *fazer-efeito* (*Wirken*). E apenas enquanto fazer-efeito ela preenche o *tempo* e o *espaço*. A essência da matéria consiste, portanto, na

⁶⁷ REVERS, W. J. *Die Psychologie der Langeweile*, apud DÖRENDAHL, op. cit., p. 22.

união entre estes: tempo e espaço podem ser, cada um por si, representados intuitivamente sem a matéria, mas esta não o é sem eles. O entendimento, a partir disso, possui a sua principal aplicação na *intuição* do mundo efetivo (*Anschauung der wirklichen Welt*), transformando os meros dados (*bloÙe Data*) recebidos pelos órgãos dos sentidos, sensações que nada dizem (*nichtssagende Empfindung*), em intuições (*Anschauung*) (Cf. WWV I, p. 13-4)⁶⁸. Todos os corpos animais são, desse modo, objetos imediatos (*unmittelbare Objekte*), isto é, “pontos de partida da intuição do mundo para o sujeito, que tudo conhece e, justamente por isso, nunca é conhecido” (WWV I, p. 24). O *conhecer* (*Erkennen*) é, portanto, o caráter da animalidade, enquanto o *movimento por excitação* (*Bewegung auf Reize*) é o do reino vegetal. Assim, todos os animais possuem *entendimento*, isto é, o conhecimento da *causalidade*, da passagem do efeito à causa e desta ao efeito, mas somente os homens possuem *razão*⁶⁹. Este fator de diferenciação dos homens em relação aos animais não se apresenta na teoria schopenhaueriana, contudo, como uma forma superior de conhecimento:

Cada força e lei natural, não importa onde se exteriorize, tem de primeiro ser conhecida imediatamente pelo entendimento, apreendida intuitivamente, antes de aparecer *in abstracto* para a razão na consciência refletida. (...) todas as grandes descobertas são, semelhantes à intuição e à exteriorização do entendimento, um *apperçu*, uma ocorrência, não o produto de longas cadeias dedutivas *in abstracto* (WWV I, p. 25).

A razão, desse modo, “não amplia propriamente dizendo o nosso conhecer, mas meramente lhe confere outra forma. Noutros termos, o que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, a razão permite que se conheça abstratamente, em geral”. A diferença, portanto, entre um conhecimento abstrato e um conhecimento intuitivo reside exatamente no fato de que o último “vale somente no caso particular, aplica-se sempre ao que há de mais próximo, permanece neste, pois a sensibilidade e o entendimento só podem conceber UM objeto por vez” (WWV I, p. 63). Daí a necessidade do saber abstrato para se conduzir toda atividade contínua, coordenada e planejada. Seria impossível, por exemplo, construir máquinas e

⁶⁸ Duas são as condições sob as quais se assenta a possibilidade de conhecer o mundo intuitivo: o *entendimento*, que “torna a intuição possível, pois apenas dele se origina a lei da causalidade, a possibilidade de causa e efeito, que também vale apenas para ele; em consequência, apenas para e mediante ele existe o mundo intuitivo”; e a *sensibilidade* do corpo animal, “propriedade de certos corpos em ser objetos imediatos do sujeito” (WWV I, p. 23).

⁶⁹ “Da mesma forma que o entendimento possui só UMA função, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito, a intuição do mundo efetivo; (...) também a razão possui apenas UMA função, a formação de conceitos” (WWV I, p. 46).

edifícios somente com o conhecimento intuitivo. O grande valor do conhecimento abstrato reside, portanto, em sua *comunicabilidade* (*Mittheilbarkeit*), em sua possibilidade de ser fixado (*fixirt*) e conservado (*aufbehalten*)⁷⁰. À ciência caberia, nesse sentido, dar conta de *como* (*wie*) algo aparece e não daquilo *que* (*was*) aparece – esta seria uma tarefa impossível para a faculdade da razão (Cf. WWV I, p. 147)⁷¹.

O prelúdio que acabo de apresentar tem por intuito simplesmente construir os alicerces da relação do tema do conhecimento, em sua forma abstrata, com o pessimismo, questão que passo a discutir.

No que diz respeito ao conhecimento intuitivo – e, por conseguinte, ao entendimento, parece suficientemente clara a relação que se estabelece entre a manifestação da vontade nos homens e nos animais e como estes a apreendem imediatamente na forma de *sofrimento*.

Além da “forma intuitiva” de sofrimento, está presente nos homens também a “forma abstrata” do mesmo. E é exatamente esta que faz deles os seres mais sofredores sobre a terra. O conhecimento (*Erkenntniß*) é, segundo a óptica de Schopenhauer, em si mesmo constantemente indolor (*schmerzlos*), uma vez que a dor diz respeito exclusivamente à vontade e consiste em relação a ela uma forma de obstáculo (*Hemmung*), impedimento

⁷⁰ Aqui reside uma das principais controversas de Schopenhauer com a filosofia kantiana. Kant, de acordo com o autor, teria proferido a “monstruosa afirmação de que sem pensamento, portanto, sem conceitos abstratos, não haveria de modo algum conhecimento de um objeto, e que a intuição, visto que não é pensamento, também não é conhecimento algum, e em geral não passa de uma mera afecção da sensibilidade, uma mera sensação! Mais ainda, que intuição sem conceito é totalmente vazia; conceito sem intuição, entretanto, é sempre ainda alguma coisa” (WWV I, “Kritik der kantischen Philosophie”, 562). Para Schopenhauer, ao contrário, se dos conceitos é retirado o alicerce da intuição, eles são vazios e nulos. As intuições, por seu turno, têm em si mesmas grande e imediata significação, dado que, como visto, elas não são meras sensações. Elas constituem, desse modo, o estofo (*Stoff*) de nosso pensamento. A grande crítica à principal obra de Kant está exatamente na passagem da estética transcendental para a lógica transcendental: “(...) após a exposição da mera forma da intuição, dispõe seu conteúdo, toda a percepção empírica, com a frase ‘ela é DADA’, sem perguntar-se como a mesma é instituída, SE COM OU SEM ENTENDIMENTO; porém, com um salto, passa para o pensamento abstrato, e nem sequer para o pensar em geral, e sim de imediato para certas formas do pensamento. Não diz palavra alguma sobre o que é o pensamento, o que é o conceito, qual a relação do conhecimento abstrato e discursivo com o concreto e intuitivo, qual a diferença entre o conhecimento do homem e do animal, e o que é razão” (WWV I, “Kritik der kantischen Philosophie”, 565-6).

⁷¹ A concepção mesma de ciência constituiria, segundo Schopenhauer, uma diferença fundamental de sua filosofia em relação à de Kant: enquanto esta parte do conhecimento mediato (*mittelbare*), refletido (*reflektirte*), aquele parte do imediato (*unmittelbare*), intuitivo (*intuitive*). “Kant é comparável a uma pessoa que mede a altura de uma torre pela sua sombra; eu, porém, assemelho-me a alguém que aplica a mensuração diretamente à torre (...). Por isso, a filosofia é para ele uma ciência A PARTIR de conceitos, para mim uma ciência EM conceitos hauridos do conhecimento intuitivo – a única fonte de toda evidência -, apreendidos e fixados em conceitos universais” (WWV I, “Kritik der kantischen Philosophie”, 537).

(*Hinderung*) ou frustração (*Durchkreuzung*): “assim, do mesmo modo como a luz ilumina o espaço somente quando existem objetos para refleti-la (...), também do mesmo modo deve o obstáculo da *vontade*, a fim de ser sentido como dor, ser acompanhado do conhecimento, que, em si, é estranho a toda dor” (PP I, p. 322-3). Mesmo a *dor física* (*physische Schmerz*) já é condicionada pelos nervos em sua conexão com o cérebro (*durch Nerven und deren Verbindung mit dem Gehirn*). Somente a *dor mental* (*geistiger Schmerz*), contudo, é condicionada pelo conhecimento (*Erkenntniß*): “nós podemos figurativamente expressar a inteira relação do seguinte modo: a vontade é a corda, sua frustração ou impedimento a vibração desta, o conhecimento a caixa de ressonância, a dor o tom” (PP I, p. 323).

Janaway expressa de modo claro tal relação entre razão, ou consciência, e sofrimento:

Estar ciente da carência não é suficiente para me fazer sofrer. A consciência da carência deve apresentar a si mesma como dolorosa enquanto tal. Um claro exemplo poderia ser uma sentida deficiência ou incompletude, tal como a sede ou o sentimento de saudade, nos quais a consciência de que algo está carente é inseparável de algum grau de sofrimento (...). De qualquer modo, Schopenhauer nos faz supor que quando quer que nos esforcemos em direção a algum objetivo, nós estamos cientes da carência de algo, de algum modo que equivale a dor ou sofrimento (JANAWAY, op. cit., p. 328).

É a partir desse ponto de vista que Schopenhauer apresenta o homem como o grau mais alto do sofrimento: embora mesmo no reino inorgânico e nas plantas a vontade já esteja manifesta, não há ainda, em nenhum dos dois casos, sofrimento; já o animal sente dor devido ao seu entendimento, porém ela só é percebida imperfeitamente; e o homem, exatamente pelo desenvolvimento da faculdade racional, é o ser em que o sofrimento atinge o seu mais alto grau. Tal ideia está diretamente relacionada, conforme visto anteriormente, com a noção de *tempo* – presente exclusivamente nos homens (Cf. WWV I, p. 44).

Schopenhauer destaca ainda o fato de que o sofrimento provém, nos homens, da desproporção entre aquilo que é por nós exigido e aquilo que obtemos. E a medida de tal desproporção se dá exatamente pelo intelecto (Cf. WWV I, p. 105-6). Esse será, conforme veremos adiante, um dos pontos centrais de sua teoria da *ascese* (*Askesis*).

Essa maior aptidão dos homens ao sofrimento está fundamentada na tese schopenhaueriana de que o homem é o produto mais perfeito da objetivação da vontade e, por conseguinte, a razão é uma de suas manifestações:

Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseguintemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto

mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é. O homem no qual o gênio vive é quem mais sofre (WWV I, p. 365-6).

Desse contexto pode-se depreender a conclusão de que Schopenhauer não é irracionalista, como muitos comentadores querem. Além do fato de que a razão é uma das manifestações mais elevadas da vontade, surge também, a partir do desenvolvimento de uma forma específica de conhecimento humano, a possibilidade de negação da vontade. Pois, se o gênio é aquele que, conforme visto anteriormente, possui a capacidade de “parar” o tempo, ele só o é capaz devido ao seu conhecimento. Conhecimento esse que encontrará o seu expoente máximo na figura do asceta. Não se trata, contudo, de uma forma de conhecer estritamente racional – e daí a crítica do autor à tentativa dos filósofos do otimismo de combater uma visão pessimista de mundo através da razão (Cf. WWV I, p. 664-70) –, mas de uma forma particular de conhecimento. Esse ponto será desenvolvido adiante.

O estabelecimento da vontade enquanto um princípio de esforço direcionado a determinados fins não pressupõe, contudo, “a racionalidade associada tradicionalmente à vontade humana (e divina)”. Trata-se, segundo Janaway, de uma separação entre os conceitos de vontade e razão, bem como de uma inversão do conceito de *bom*:

Para Schopenhauer, as criaturas não querem algo porque elas acreditam que isso seja bom; antes, algo é chamado bom porque é algo que alguma criatura quer. O querer é, assim, mais básico que a racionalidade. A vontade não é acompanhada nem por uma consciência, tampouco por uma mente (JANAWAY, op. cit., p. 07).

Se o postulado fundamental de Aristóteles – o de que quanto mais real, mais efetivo, mais firme e eterno algo seja, conseqüentemente maior bondade e perfeição possuirá – é inteiramente fundado na *razão*, para Schopenhauer, destaca Horkheimer, o “sumo” ser, supremamente real, o ser essencial metafísico – a vontade – é exatamente o oposto da noção de *bom*, uma vez que os graus da realidade caminham, na filosofia do autor, no caminho inverso ao dos graus da perfeição. Assim, se algo é bom somente porque alguém o deseja, o bom se torna, no pensamento de Schopenhauer, efêmero⁷².

Uma melhor compreensão dessa relação entre vontade, razão e pessimismo pode ser buscada na tradição com a qual Schopenhauer está dialogando. Típico de sua época é o pensamento denominado de *filosofia da vida* (*Lebensphilosophie*), que, embora não se

⁷² Cf. HORKHEIMER, M. *Die Aktualität Schopenhauers*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1961 (42). P. 17.

caracterize como uma linha filosófica determinada ou como uma disciplina específica, congrega um considerável número de pensadores, que, de diversas formas, são críticos do estatuto da racionalidade na tradição filosófica. Esse conjunto de “diversas intenções filosóficas” (*unterschiedliche philosophische Intentionen*) encontra um solo fecundo sobretudo na Alemanha dos séculos XVIII e XIX e pode ser entendido, segundo G. Pflug⁷³, em cinco sentidos diversos.

O primeiro sentido diz respeito ao uso no fim do século XVIII e início do XIX (quando não somente muitos títulos sobre esse assunto foram publicados, mas também uma revista com o nome *Revista da filosofia da vida* (*Magazin der Philosophie des Lebens*) e duas séries de livros de bolso com o “conceito da moda”, *Lebensphilosophie*) e que está relacionado a uma filosofia para a vida prática (*Philosophie für das praktische Leben*). Tal foi a primeira corrente a utilizar o termo *Lebensphilosophie*, ao lado de outros como *Philosophie des Lebens* (filosofia da vida), *praktische Philosophie* (filosofia prática), *Philosophie für jedermann* (filosofia para todos), *Lebensweisheit* (sabedoria de vida), *Lebenswissenschaft* (ciência da vida) e *Lebenskunst* (arte da vida). Embora o ponto de partida do uso do termo seja a divisão tradicional da escola racionalista postulada inicialmente por Chr. Wolff entre filosofia teórica e prática, o seu desenvolvimento se deu sobretudo por Chr. Crusius, no sentido de uma filosofia para a vida cotidiana (*Philosophie für das tägliche Leben*).

À segunda corrente, diferentemente da primeira, são atribuídos pensadores considerados não-filosóficos e, nesse caso, não se trata mais de uma filosofia para a vida prática, mas de uma linha de pensamento que surge juntamente com o *boom* do estilo aforismático no início do XIX, assim como com a tradução dos moralistas franceses para a língua alemã: “teoricamente, essa forma de filosofia da vida foi fundada como a forma das regras concisas da vida, por meio de contribuições sobre o gnosticismo” (*Idem*, col. 138).

O terceiro sentido é o daquela corrente de pensamento que tenta equiparar filosofia e vida, poesia e pensamento e, nesse sentido, se constitui como um contra-conceito à filosofia teórica (*Gegenbegriff zur theoretischen Philosophie*) e, em última instância, ao racionalismo.

⁷³ PFLUG, G. “Lebensphilosophie”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5: L-Mn. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Cols. 135-140.

Nomes como o de Spinoza (no seu debate com H. Jacobi, Mendelssohn e Herde), J. G. Hamann e Fr. Schlegel surgem como expoentes da tradição que estabelece o conceito (*Begriff*) em um novo contexto, no qual no lugar da prova (*Beweis*) são colocados o experienciar (*Erfahren*) e o vivenciar (*Erleben*) da verdade. É com Novalis, entretanto, que a aproximação entre filosofia e vida é tornada ainda mais evidente, por meio da afirmação de que tais conceitos seriam intercambiáveis. Daí a denominação dessa corrente como antirracionalista: “metodicamente, esse uso do conceito filosofia da vida aponta para um antirracionalismo, que em uma determinada experiência mais emocional quer ver a verdadeira fonte de todo conhecimento” (*Idem, ibidem*).

Um quarto sentido, extremamente relevante se se pensa o contexto científico do século XIX, é o da *Lebensphilosophie* enquanto uma disciplina filosófica do orgânico, do processo biológico da vida (*philosophischen Disziplinen des Organischen, der biologischen Lebensvorgänge*). Termos como *vitalismo* (*Vitalismus*) e *animismo* (*Animismus*) podem ser usados, nesse mesmo sentido, sem perda de significado. O principal nome dessa corrente seria o de W. T. Krug.

Por fim, o uso do termo no fim do XIX e início do XX demarca os pensadores que procuram “(...) nos fenômenos da vida interior e nas suas observações psíquicas e histórico-culturais um ponto de partida para a superação da cisão sujeito-objeto (...)” (*Idem, col. 139*). Fazem parte dessa tradição os “filósofos da vontade” (embora não mencionado, certamente Schopenhauer), os filósofos da função da verdade no seu significado para o curso da vida (*Vitalablauf*) e, ainda, os filósofos de concepções panteístas. No século XIX existem duas correntes da filosofia da vida de direções claramente diferentes, no que diz respeito aos seus objetivos e métodos: uma, cujo principal nome é o de Bergson, se orienta na biologia e fundamenta metafisicamente a liberdade da vontade (*Willensfreiheit*) por meio da introspecção isenta das categorias das ciências naturais (*von naturwissenschaftlichen Kategorien befreiten Introspektion*); a outra, liderada por Dilthey e que se orienta pelas ciências históricas (*historischen Wissenschaften*), se preocupa com o desenvolvimento de um método para a compreensão da realidade histórico-antropológica (*Methode zur Erfassung der historisch-antropologischen Wirklichkeit*).

Schopenhauer está dialogando, pois, (i) com uma vasta tradição de crítica da racionalidade filosófica e das tentativas de uma nova interpretação do seu estatuto filosófico; e também (ii) com uma linhagem de pensadores que, não somente em função do aspecto precedente, mas também do desenvolvimento da ciência experimental do XIX, voltam as suas preocupações para o fenômeno da vida⁷⁴.

Vida (Leben) é um conceito que, no contexto do século XIX, segundo Herbert Schnädelbach, foi usado para designar um conflito cultural e um lema, que significava a descoberta de novos sustentáculos para a filosofia. Sob o ponto de vista da vida, compreendida aqui na contracorrente do conhecimento abstrato, foi conduzido, segundo o autor, o ataque a tudo aquilo que era considerado morto e congelado,

(...) a uma civilização que se tornou intelectualista e antivida, contra uma cultura que foi acorrentada pela convenção e hostilidade à vida e em favor de um novo sentido da mesma, ‘experiências autênticas’, em geral em favor daquilo que era ‘autêntico’, de dinamismo, criatividade, imediatividade, juventude (SCHNÄDELBACH, op. cit., p. 139).

A filosofia da vida se caracteriza, desse modo, por uma interpretação desta enquanto *dinâmica*, em oposição a toda a tradição filosófica da estaticidade, estabilidade, substancialidade e permanência. O ser passa a ser pensado, segundo o autor, enquanto *processo* (*Idem*, p. 143). A vida é tornada, então, um *princípio*:

Ela não é pretendida como o oposto da filosofia acadêmica, menos ainda como uma resposta ao ‘sentido da vida’, e certamente não como meramente uma filosofia do orgânico: antes, é uma posição filosófica que está na fundação e no critério de tudo aquilo que essencialmente se situa *oposto* à racionalidade, razão, conceitos ou a Ideia – vida como algo irracional. A filosofia da vida pode ser, assim, descrita como a *metafísica do irracional* e, desse modo, como irracionalismo, em um sentido livre de valor (*Idem*, p. 141).

A fundamental noção de vida que perpassa todas as diferentes variantes da *Lebensphilosophie* é a de algo que sempre tem de sustentar e abarcar espírito, cultura e, assim, a consciência individual: “essa metafísica do pré-racional, o a-racional, o antirracional, chamou em questão o racionalismo ocidental inteiro e o compeliu a provar a

⁷⁴ “A sua ascensão [da *Lebensphilosophie*] coincidiu com a reação vitalística contra o mecanismo em biologia, que também conduziu a uma breve retomada da filosofia da natureza romântica. Ela se desenvolveu mais fortemente na esteira das tendências anti-darwinista ou neo-lamarckiana, que encontraram a sua expressão na obra de grande influência *Philosophie des Organischen* (Filosofia do orgânico), de 1909, do biólogo e filósofo Hans Driesch. Além disso (...), da ciência como sistema à ciência como pesquisa, que trouxe consigo não somente uma dinamização do conceito de ciência, mas também do seu tradicional campo de objetos”. SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany*. Translated by Eric Matthews. London/ New York/ New Rochelle/ Melbourne/ Sydney: Cambridge University Press, 1984. P. 146-7.

sua legitimidade” (*Idem*, p. 142). Da crítica que os pensadores dessa linhagem fazem à superficialidade do racionalismo e, por conseguinte, do otimismo inerente à razão, provém, destaca Schnädelbach, a ideia de uma proximidade com o tema do pessimismo, sobretudo na filosofia de Schopenhauer (*Idem*, cf. p. 142 e p. 144).

Ainda que Schopenhauer esteja inserido ou dialogando com tal tradição, falta ainda uma referência do autor, fundamental na sua crítica à razão: Martin Luther. O pensador alemão parece ter sido uma importante fonte do jovem Schopenhauer, conforme ressalta Willian Massei Júnior. Ele apresenta em seu texto cinco aspectos dos limites da razão em Schopenhauer⁷⁵ e indica, por fim, que essa interpretação parece ter provindo de uma leitura da ideia luterana de que a razão seria incapaz de compreender as Escrituras e, portanto, a Deus⁷⁶. A Queda do homem significou, para Luther, exatamente o afastamento da Palavra divina, isto é, o afastamento do Verbo Criador⁷⁷. Contudo, a razão não é, para Luther (assim como também não é para Schopenhauer), apenas alvo de críticas. São mesclados em sua obra – na qual não há nenhum escrito dedicado à razão – duras críticas e elogios exagerados⁷⁸. O “erro” fundamental da razão seria, de acordo com o autor, buscar estabelecer o seu domínio sobre a teologia, quando ela deveria se restringir ao mundo terreno⁷⁹.

⁷⁵ Resumidamente: a razão encontraria, na filosofia do autor, limites em relação (i) ao *entendimento* e, portanto, (ii) à intuição; em relação (iii) às artes (dado que o seu conhecimento é essencialmente intuitivo, uma vez que provém de Ideias) e (iv) à ética (a razão atua somente no caráter empírico, fornecendo apenas *motivos*); e, por fim, em relação (v) à religião (“ela apresenta para o entendimento, em seu lado dogmático, a verdade de uma maneira que este possa compreender, isto é, por meio de imagens sensíveis, o que a filosofia pode fazer, porém de outra forma, por meio de conceitos”. Os três últimos aspectos ficarão mais claros adiante. MASSEI Jr., W. *Os limites da razão em Luther e Schopenhauer*. IFCH-UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2008. P. 48.

⁷⁶ Os oponentes de Luther teriam entendido somente o uso filosófico, portanto, *racional*, do Evangelho, e não o seu uso teológico, baseado na *fé*.

⁷⁷ “A primeira criação, que criou o mundo a partir do nada, foi coroada com a criação do homem, que então gozava de todas as prerrogativas de uma estreita relação com seu criador. A Queda, ou o rompimento do homem com a Palavra divina, foi a marca da ruptura dessa relação. A nova tentativa de conciliação entre o homem e Deus é uma ‘nova criação’, que tem origem no nada que surge na consciência humana, que permitirá a atuação de Deus. Quando considerada a partir das ‘Vorlesungen über den Genesis’, principalmente a explicação de Luther sobre a Queda, a doutrina da Lei adquire um novo sentido, antes de reconciliação, mas que a atitude humana de autossuficiência, se antes significara uma ruptura, agora significa uma distância reafirmada” (MASSEI Jr., op. cit., p. 73).

⁷⁸ A razão aparece como uma criação divina e que tem a sua beleza e utilidade, além de ser o diferencial dos homens em relação aos animais. Portanto, ela é indispensável, de acordo com Luther, para a conduta humana, sendo o índice do domínio dos homens na terra: “todas as atividades mais excelentes da vida humana são reunidas por Luther, no ‘Comentário à Epístola de Paulo aos Gálatas’, sob a égide do ‘reino da razão Humana’: a instituição de leis civis, a gestão de um negócio, o estabelecimento de uma família, a construção de uma casa, etc. Neste sentido, a razão estabelece o diferencial entre a vida humana e animal” (*Idem*, p. 76).

⁷⁹ Há, para Luther, uma espécie de “razão iluminada” (*ratio illuminata*), que consiste no uso teológico da razão.

A partir do que foi trabalhado na presente seção pode-se concluir que a relação de Schopenhauer com o tema da razão pode ser discutida sob diferentes aspectos. O autor não se torna ou não pretendia ser o pioneiro de um irracionalismo na filosofia⁸⁰. Ao empreender a *vontade* como essência metafísica do universo, ele desloca o ponto de partida da reflexão filosófica para a *vida* e isso acarreta, necessariamente, uma profunda alteração no modo de pensar posterior à sua época. O que se pretendeu na presente discussão foi fundamentalmente apontar como tal alteração está intimamente relacionada ao estabelecimento do pessimismo enquanto componente estritamente filosófico e, ainda mais, como a razão é um componente essencial na concepção pessimista da existência⁸¹.

1.2 – O pessimismo no contexto da negação da vontade

1.2.1 – A questão da *arte*

É bastante conhecida a importância do tema da arte na filosofia de Schopenhauer. O intuito da presente seção não é, contudo, fazer uma minuciosa explanação do papel da mesma no pensamento do autor, mas precisamente retomar alguns elementos que compõem a sua metafísica do belo e que estão em íntima conexão com o tema do pessimismo. Por isso, o foco será mantido exclusivamente no primeiro volume de sua obra capital, onde tal temática é, a meu ver, suficientemente desenvolvida.

⁸⁰ A hipótese que defendo está, nesse sentido, de acordo com Julian Young, quando ele afirma que Schopenhauer é contra qualquer forma de racionalismo ontológico (que prega um isomorfismo entre razão e realidade – tal como a teoria platônica das Ideias) e também epistemológico (visão segundo a qual o caráter último da realidade nos é acessível exclusivamente através da razão): em ambos os casos, Schopenhauer estaria próximo ao *antirracionalismo* de Kant, pois (i) ambos defendem que a coisa em si não pode ser conhecida, (ii) tanto menos pela razão. O pensamento de Schopenhauer estaria, segundo Young, submetendo a razão à vontade, tornando a primeira instrumento da segunda. Cf. YOUNG, J. *Is Schopenhauer an Irrationalist?* Schopenhauer-Jahrbuch, 1988 (69).

⁸¹ O texto de Albert Camus sobre o destino trágico escolhido por Sísifo indica, de modo bastante semelhante ao discurso de Schopenhauer, o papel central do conhecimento abstrato na interpretação pessimista da existência: “este mito só é trágico porque seu herói é consciente. O que seria sua pena se a esperança de triunfar o sustentasse a cada passo? O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo. Mas só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente. Sísifo, proletário dos deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua miserável condição: pensa nela durante a descida. A clarividência que deveria ser o seu tormento consuma, ao mesmo tempo, sua vitória. Não há destino que não possa ser superado com o desprezo”. CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010. P. 123.

A vontade é objetivada na arte através das *ideias* (*Idee*), tomadas na filosofia de Schopenhauer no sentido platônico: “entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade” (WWV I, p. 154). Seguindo a descrição de Diógenes Laércio de tal dogma platônico, Schopenhauer ressalta que as ideias da natureza existem como protótipos e que todas as demais coisas se assemelham a elas e nada mais são que suas cópias (Cf. WWV I, p. 154).

Reconhecemos nesses graus [de objetivação da vontade] as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza. Todas essas Ideias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como modelos se relacionam com suas cópias (WWV I, p. 199).

Se a *vontade* é, por um lado, a coisa em si, as *ideias* são, por outro, a sua objetividade imediata num grau determinado. Schopenhauer as considera, de fato, “(...) não como idênticas, mas como intimamente aparentadas e diferentes apenas em uma única determinação”. Elas constituem, segundo autor, o melhor comentário uma da outra, (...) na medida em que se assemelham a dois caminhos completamente diferentes que conduzem a UM mesmo fim” (WWV I, p. 201): “(...) o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o mundo visível como um fenômeno, nele mesmo nulo, que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um, a coisa-em-si; para outro, a Ideia)” (WWV I, p. 202)⁸².

Ideia e coisa em si não são, contudo, absolutamente a mesma coisa. A primeira é apenas a *objetividade* (*Objektivität*) imediata e, por isso, adequada da segunda, porém na medida em que ainda não se objetivou, isto é, ainda não se tornou representação (*Vorstellung*). A

⁸² A partir da suposição de um animal em plena atividade de vida diante de nós, Schopenhauer compara a noção de Ideia, em Platão, e a de coisa em si, em Kant. O primeiro diria: “este animal não tem nenhuma existência verdadeira, mas apenas uma aparente, constante vir-a-ser, uma existência relativa, que pode ser chamada tanto não-ser quanto ser. O que é verdadeiramente é apenas a Ideia estampada naquele animal, o animal em si mesmo (...), que não depende de nada, mas é em e para si (...), nunca veio a ser, nunca se extingue, mas sempre é da mesma maneira (...)”. Já Kant: “este animal é um fenômeno no tempo, no espaço e na causalidade, formas que, por sua vez, são as condições *a priori* completas da experiência possível, presentes em nossa faculdade de conhecimento, não determinações da coisa-em-si (...). Para conhecer o que ele possa ser em si, por conseguinte independentemente de todas as determinações encontradas no tempo, no espaço e na causalidade, seria preciso um outro modo de conhecimento além daquele que unicamente nos é possível pelos sentidos e pelo entendimento” (WWV I, p. 202).

coisa em si, tal como tomada da filosofia kantiana e entendida por Schopenhauer, jamais pode ser considerada um *ser-objeto* (*Objektseyn*), ao passo que a ideia é, necessariamente, *objeto* (*Objekt*). Justamente por isso, mas apenas por isso, esses dois termos são diferentes:

A Ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito (...). Por conseguinte, só a Ideia é a mais ADEQUADA OBJETIDADE possível da Vontade ou coisa-em-si, é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma da representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em sentido estrito e rigoroso, Aquilo de que ambos falam não seja o mesmo (WWV I, p. 206).

A mudança do conhecimento das coisas particulares, tal como elas aparecem no mundo fenomênico, para o conhecimento das ideias, pressupõe também a mudança do *sujeito* (*Subjekt*): de *indivíduo* (*Individuum*) para o *puro sujeito do conhecimento destituído de vontade* (*reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß*). Pois, originariamente, o conhecimento está a serviço da vontade, “(...) tendo de fato surgido para seu serviço. Ele, por assim dizer, brotou da Vontade como a cabeça do tronco. Nos animais esse servilismo cognitivo nunca se suprime. Entre os homens essa supressão entra em cena apenas como exceção” (WWV I, p. 209).

O que significa, contudo, tal pressuposição? Que o *sujeito, subitamente* (*plötzlich*), não segue mais as regras do princípio de razão, “(...) mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação” (WWV I, p. 210). Tal é a primeira forma em que Schopenhauer concebe ser possível a relação do homem com a vontade – e, por conseguinte, com o sofrimento que lhe é inerente –, sem que ele seja afetado pela sua força. É a *ideia* que está sendo conhecida nesse processo, e não mais a coisa particular:

(...) quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva (*Idem*).

Já que a vontade é o em-si não só das ideias e das coisas particulares, mas também do sujeito, que conhece tanto as primeiras quanto as segundas, é ela quem determina a relação entre o sujeito e o objeto: “assim como eu, sem o objeto, sem a representação, não sou sujeito

que conhece, mas pura Vontade cega, assim também sem mim, como sujeito do conhecer, o objeto não é coisa conhecida, mas pura Vontade, ímpeto cego” (WWV I, p. 212).

Deve-se sempre ter em mente, portanto, essa distinção entre *vontade* (coisa em si), *ideia* (sua objetividade adequada) e *fenômeno* (sua manifestação particular) (Cf., especialmente, WWV I, cap. 35).

Tendo como pressupostas essas ideias, pode-se entender melhor essa relação diferenciada de conhecimento que é a arte, bem como o modo com que ela contribui para a negação da vontade e, principalmente, em que medida está relacionada com o tema do pessimismo.

A arte é o modo de conhecimento que considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo (*allein eigentlich Wesentliche der Welt*), que é completamente alheio a todas as relações fenomênicas e que não está submetido à mudança alguma. Ela é, por conseguinte, conhecida com igual verdade por todo o momento (*für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte*) e nela está detida a roda do tempo (*das Rad der Zeit*):

Ela repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofo em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento (...). A arte (...) encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E este particular (...) torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo para. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Ideia, é objeto da arte (WWV I, p. 217-8).

Aqui já se apresenta um aspecto fundamental da teoria da arte para o tema do pessimismo: é na arte que o tempo para, uma vez que, conforme destacado anteriormente, no gênio está desenvolvida a capacidade de deter o conhecimento somente no presente. O sofrimento, que, em consequência da noção de tempo, está do modo mais desenvolvido nos homens, encontra aqui uma primeira rota de fuga.

Sem tranquilidade, entretanto, nenhum bem-estar verdadeiro é possível. O sujeito do querer, consequentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo (...). É o estado destituído de dor que Epicuro louvava como o bem supremo e como o estado dos deuses. Pois, nesse instante, somos alforriados do desgraçado ímpeto volitivo, festejamos o *Sabbath* dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion cessa de girar (WWV I, p. 231).

Dörendahl retoma a comparação schopenhaueriana da forma de conhecimento causal (*kausale Erkenntnisart*) com uma linha horizontal e da forma de conhecimento da arte

(*Kunsterkenntnis*) com uma vertical, tendo como critério a relação dessas com o tempo. A autora diferencia, desse modo, o tempo linear da ciência (*die lineare Zeit der Wissenschaft*), isto é, o tempo que se desenvolve cronologicamente, e a experiência do tempo característico da arte (*Zeiterfahrung der Kunst*):

Essa comparação pode ser entendida como a descrição do momento estético. A eternidade, que aparece na contemplação, é uma infinitude satisfatória e fornece a proteção positiva para a infinitude negativa de uma duração sem fim, como lhe é próprio ao linear raio de tempo. O momento estético se mostra, desse modo, como um momento da liberdade do tempo, tira a experiência do tédio dos homens exatamente na ordenação linear do tempo (DÖRENDAHL, op. cit., p. 17).

A forma de conhecimento artística é, por conseguinte, necessariamente *intuitiva* (*anschaulich*), e não abstrata (*abstrakt*). A *fantasia* (*Phantasie*), componente necessário, mas não exclusivo⁸³, do gênio, o coloca na condição de,

(...) a partir do pouco que chegou à sua apercepção efetiva, construir todo o resto e assim deixar desfilar diante de si quase todas as imagens possíveis da vida (...). A fantasia, conseguintemente, amplia o círculo da visão do gênio para além dos objetos que se oferecem na efetividade à sua pessoa, em termos tanto de qualidade quanto de quantidade. Eis por que a força incomum da fantasia é companheira, sim, condição da genialidade (WWV I, p. 219-20).

A *satisfação estética* (*ästhetische Wohlgefallen*) provocada pela obra de arte é exatamente a mesma que aquela provocada pela imediata intuição da natureza e da vida (*unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens*). A arte nada mais é, nesse sentido, que um meio de facilitação (*Erleichterungsmittel*) do conhecimento da ideia⁸⁴.

Dessa reflexão sobre o significado e o estatuto das ideias no seu pensamento se segue, para Schopenhauer, a classificação das artes, segundo o grau de manifestação da ideia da vontade que elas apresentam. Arquitetura, bela jardinagem, pintura de paisagem, pintura e escultura de animais, pintura histórica, escultura e, por fim, poesia constituem, precisamente nessa ordem, a escala dos graus de manifestação da vontade, sendo a poesia trágica a arte em que a coisa em si se apresenta de modo mais evidente. A música constitui um caso à parte e

⁸³ “Mas, ao contrário, a força da fantasia nem sempre é sinal de gênio; antes, homens completamente desprovidos de gênio podem possuir bastante fantasia” (WWV I, p. 220).

⁸⁴ A satisfação estética pode ser resumida como a “(...) libertação do conhecer a serviço da vontade, o esquecimento de si-mesmo como indivíduo e a elevação da consciência ao puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade, independente de todas as relações. Ora, junto com esse lado subjetivo da contemplação estética sempre entra em cena simultaneamente, como correlato necessário, o seu lado objetivo, a apreensão intuitiva da Ideia platônica” (WWV I, p. 234-5).

não pode ser incluída nesse esquema, pois ela é a objetividade da vontade, isto é, a manifestação direta da mesma⁸⁵.

Embora seja uma forma de arte transmitida por conceitos⁸⁶, a intenção da poesia é manifestamente a de permitir ao ouvinte “intuir as Ideias da vida nos representantes desses conceitos, o que só pode ocorrer com ajuda da própria fantasia” (WWV I, p. 286)⁸⁷. O objeto da arte poética é, portanto, “preferencialmente a manifestação da Ideia correspondente ao grau mais elevado de objetividade da Vontade, a exposição do homem na série concatenada de seus esforços e ações” (WWV I, p. 288). A poesia exprime, desse modo, a *ideia da humanidade (Idee der Menschheit)* e possui, exatamente por isso, uma função mais nobre que a da *História*: “a história tem a verdade do fenômeno, que pode ser neste verificada, a poesia tem a verdade da Ideia, não encontrada em fenômeno particular algum e no entanto exprimindo-se a partir de todos” (*Idem*)⁸⁸. Tal distinção permite a Schopenhauer expor de modo ainda mais claro o fato de que *somente* a poesia possui tal poder: seja em sua forma

⁸⁵ Cf., a respeito das diferenças entre as várias formas de arte: BARBOSA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas / FFLCH/USP, 2001.

⁸⁶ Há, para Schopenhauer, uma nítida diferença entre *ideias* e *conceitos*: “o CONCEITO é abstrato, discursivo, completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinado apenas segundo seus próprios limites, alcançável e apreensível por qualquer um que tem razão, comunicável por palavras sem ulterior intermediação, esgotável por inteiro em sua definição. A IDEIA, ao contrário, embora se possa defini-la como representante adequada do conceito, é absolutamente intuitiva e, apesar de representar uma multidão infinita de coisas isoladas, é, todavia, inteiramente determinada, nunca sendo conhecida pelo simples indivíduo enquanto tal, mas apenas por quem se destituiu de todo querer e de toda individualidade e, assim, elevou-se a puro sujeito do conhecimento; por conseguinte, ela é alcançável apenas pelo gênio, em seguida por aquele que, por uma elevação de sua faculdade pura de conhecimento, na maioria das vezes ocasionada pelas obras do gênio, está numa disposição genial” (WWV I, p. 276).

⁸⁷ Schopenhauer ainda acrescenta: “um meio de ajuda todo especial da poesia são o ritmo e a rima (...). Com isso, o ritmo e a rima se tornam, em primeiro lugar, um laço que cativa a nossa atenção, na medida em que seguimos de bom grado a apresentação, e, em segundo lugar, nasce por eles uma concordância cega com o que está sendo apresentado, anterior a qualquer juízo, pelo que a apresentação adquire um certo poder de convencimento enfático, independente de quaisquer fundamentos” (WWV I, p. 287).

⁸⁸ “(...) por mais paradoxal que possa parecer, deve-se atribuir à poesia muito mais variedade interior e própria, autêntica, do que à história (...). O poeta, ao contrário, apreendeu a Ideia de humanidade em um de seus lados determinados e exponíveis; é a essência do seu próprio eu que para si nela se objetiva”. O historiador seria, para Schopenhauer, como “alguém que, sem conhecimento algum de matemática, investiga e mede por traços a proporção das figuras encontradas casualmente”; e o poeta como “matemático, que constrói aquelas relações *a priori*, na pura intuição” (WWV I, p. 290-1).

“A história nos mostra a humanidade como, de uma alta montanha, nos é mostrada em perspectiva a natureza: vemos muito de uma só vez, vastos espaços, grandes massas, mas nada é reconhecível de maneira distinta e em conformidade com sua constituição propriamente dita. A vida exposta do indivíduo, ao contrário, nos mostra o homem como se nos mostra a natureza quando a reconhecemos ao passearmos por entre suas árvores, plantas, rochedos e correntes d’água” (WWV I, p. 293).

lírca, na qual aquilo a ser exposto é também simultaneamente o expositor; seja em seus demais gêneros – no romance, na epopeia, no drama e na tragédia –, cuja exposição é inteiramente diferente do expositor (cf. WWV I, p. 295-7).

A tragédia é o ápice de todas as artes, pois nela está expressa a essência da vida humana:

O objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente. E em tudo isso se encontra uma indicação significativa da índole do mundo e da existência (WWV I, p. 298).

A discórdia essencial da vontade consigo mesma, já descrita anteriormente, se manifesta na tragédia no seu grau mais elevado de objetividade (*auf der höchsten Stufe seiner Objektivität*), de maneira aterrorizante (*furchtbar*): “trata-se de uma única e mesma Vontade que em todos vive e aparece, cujos fenômenos, entretanto, combatem entre si e se entredevoram” (WWV I, p. 298-9).

O sofrimento (*Leiden*) purifica e enobrece o conhecimento (*Erkenntniß*) fornecido pela tragédia, de tal modo que o mundo fenomênico não mais ilude o indivíduo. Os exemplos do príncipe de Calderón, da Gretchen no *Fausto* ou de Hamlet apontam para o mesmo fato: “todos morreram purificados pelo sofrimento, ou seja, após a Vontade de vida já ter antes nele morrido” (WWV I, p. 299).

O sentido verdadeiro da tragédia reside na profunda intelecção de que os heróis não expiam os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma:

*Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido*

como Calderón exprime com franqueza (WWV I, p. 299-300. Tr. de JB, com alterações).

Se a arquitetura tem por meta “(...) clarear a objetivação da Vontade no grau mais baixo de sua visibilidade (...), já manifestando autodiscórdia e luta entre gravidade e rigidez (...)” e a tragédia, enquanto o grau mais alto de objetivação da vontade, “(...) traz-nos diante dos olhos justamente aquele seu conflito consigo mesma (...)”, a música é a “(...) alegria interior com a qual o íntimo mais fundo de nosso ser é trazido à linguagem” (WWV I, p. 301-2). O efeito da música é, para o autor, no todo semelhante ao das demais artes, porém mais vigoroso (*stärker*), mais rápido (*schneller*), mais necessário (*nothwendiger*) e mais infalível

(*unfehlbarer*). Schopenhauer deixa entrever, contudo, uma diferença fundamental entre essa arte e todas as demais:

(...) visto que ultrapassa as Ideias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo – algo que não pode ser dito acerca das demais artes. De fato, a música é uma tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE (...). A música, portanto, de modo algum é semelhante às demais artes, ou seja, cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Ideias (WWV I, p. 304).

É a partir desse último ponto de vista que se pode estabelecer uma relação direta entre o movimento da vontade e a sua expressão imediata na música:

A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo é anseio vazio, *languor*, tédio. Justamente por isso, correspondendo ao dito, a essência da melodia é um afastar-se, um desviar-se contínuo do tom fundamental (...). A melodia expressa por todos esses caminhos o esforço multifacetado da Vontade, mas também a sua satisfação, pelo reencontro final de um intervalo harmônico, e mais ainda do tom fundamental. A invenção da melodia, a revelação nela de todos os mistérios mais profundos do querer e sentir humanos, é a obra do gênio (...) (WWV I, p. 307).

A música não exprime, assim, qualquer sentimento em particular, mas os sentimentos *mesmos*, constituindo-se como uma linguagem universal no seu mais supremo grau (*eine im höchsten Grad allgemeine Sprache*), de uma maneira similar àquela com que os conceitos estão para as coisas particulares – desde que se tenha em mente que a sua universalidade não é a universalidade vazia da abstração (*leere Allgemeinheit der Abstraktion*). Schopenhauer amplia ainda mais o escopo do conceito de música ao afirmar que se poderia “denominar o mundo tanto música corporificada quanto Vontade corporificada”. A música ganha, dessa forma, o estatuto daquilo que se aproxima mais perfeitamente da vontade, dado que esta, enquanto coisa em si, não pode ser conhecida. Daí a íntima relação entre a música e o sofrimento e a sua capacidade, *par excellence*, de nos servir de consolo:

A fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista que faz esquecer a penúria da vida (...) – tudo isso se deve (...) ao fato de que o Em-si da vida, a Vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível; o qual, todavia, se intuído pura e exclusivamente como representação, ou repetido pela arte, livre de tormentos, apresenta-nos um teatro pleno de significado (WWV I, p. 315).

1.2.2 – A questão da *moral*

A exemplo do que ocorreu na seção anterior, na qual o tema da arte foi tratado, em sua relação com o pessimismo, a partir de uma análise direta da primeira edição da obra capital de Schopenhauer, o tema da moral será discutido basicamente a partir desse mesmo texto, uma vez que aqui se encontram os elementos que considero fundamentais para o meu propósito⁸⁹.

É necessário, contudo, que se tenha em mente as teses fundamentais de Schopenhauer sobre a moral, a fim de que a sua relação com o tema do presente trabalho fique clara.

Não há, para Schopenhauer, filosofia prática propriamente dita. Toda a convicção da filosofia tradicional de que se poderia conduzir a ação e moldar o caráter é um disparate, segundo o seu pensamento: “a virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento” (WWV I, p. 320). O fundamento para essa ideia está no fato de que a vontade, somente enquanto coisa em si, é *autônoma*: “ela determina a si e justamente por aí determina o seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à Vontade não há nada. Só assim ela é verdadeiramente autônoma; sob qualquer outro aspecto, entretanto, é heterônoma” (WWV I, p. 321). Tal fato implica na impossibilidade da liberdade no plano empírico⁹⁰, transformando-a em um conceito negativo, uma vez que o seu conteúdo é tão somente a negação da necessidade (*Verneinung der Nothwendigkeit*), “isto é, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão” (WWV I, p. 338). Daí também a diferença entre o *caráter inteligível* (*intelligibler Charakter*) e o *caráter empírico* (*empirischer Charakter*), seguindo de perto o pensamento de Kant a esse respeito: “(...) assim todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida

⁸⁹ Obras como a compilação *Os dois problemas fundamentais da ética* (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*), publicado em 1840 e que compreende os textos *Sobre a liberdade da vontade* (*Über die Freiheit des Willens*) e *Sobre o fundamento da moral* (*Über das Fundament der Moral*) são centrais para o tema da moral, mas uma análise dos mesmos excederia em muito a proposta da presente seção.

⁹⁰ “Que a Vontade enquanto tal seja LIVRE, segue-se naturalmente de nossa visão, que a considera como a coisa-em-si, o conteúdo de qualquer fenômeno. Este, entretanto, conhecemo-lo como inteiramente submetido ao princípio de razão em suas quatro figuras” (WWV I, p. 337-8).

do seu caráter inteligível (...), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico” (WWV I, p. 342)⁹¹.

Para Schopenhauer, o homem constitui, conforme visto anteriormente, o fenômeno mais perfeito da vontade. Em primeiro lugar, pelo fato de que somente nele a vontade pode alcançar a plena consciência de si e, em segundo, pelo fato de que a liberdade pode, exclusivamente no seu caso, entrar em cena também no fenômeno, “no qual então a liberdade necessariamente se expõe como uma contradição do fenômeno consigo mesmo” (WWV I, p. 340). Essa questão será mais bem esclarecida adiante, quando o tema da ascese for tratado.

A impossibilidade da liberdade da vontade é estabelecida, sobretudo, no fato de que a vontade – e não uma alma (*Seele*) que conhece (*erkennendes*), uma entidade abstrata que pensa (*ein abstrakt denkendes Wesen*) – é a coisa em si e o querer (*Wollen*) não ocupa mais, por conseguinte, uma posição secundária em relação ao conhecimento (*Erkenntniß*), mas o contrário (Cf. WWV I, p. 345).

O motivo (*Motiv*) é o que determina o fenômeno (*Erscheinung*) do caráter e do agir, “fazem efeito sobre ele mediante o médium [*Medium*] do conhecimento” (WWV I, p. 347). Ora, se o conhecimento é variável – uma vez que está sujeito ao erro e à verdade –, e os motivos agem de acordo com o nosso conhecimento, segue-se que as nossas ações são variáveis conforme o conhecimento no qual elas se baseiam – e, portanto, são mutáveis –, mas o nosso caráter jamais pode ser mudado: *velle non discitur*⁹².

O conceito de *bom* (*Gut*) e de *mau* (*Böse*) estão também diretamente relacionados à vontade. O primeiro, do qual o segundo constitui simplesmente o conceito contrário, é

(...) essencialmente relativo e indica a ADEQUAÇÃO DE UM OBJETO COM ALGUM ESFORÇO DETERMINADO DA VONTADE. Portanto, tudo o que é favorável à Vontade em alguma de suas exteriorizações e satisfaz seus fins é pensado pelo conceito de BOM (...). Eis por que dizemos boa comida, bom caminho, bom tempo, boas armas, bom augúrio etc.,

⁹¹ O engano sobre a liberdade empírica da vontade, de uma liberdade dos atos individuais, “surge da posição separada e subordinada do intelecto em relação à vontade (...). De fato, o intelecto experiencia as decisões da vontade apenas *a posteriori* e empiricamente. (...) o caráter inteligível, em virtude do qual diante de motivos dados só UMA decisão é possível, a qual consequentemente necessária, não se apresenta acessível ao conhecimento do intelecto – tão-somente o caráter empírico lhe é cognoscível, de forma sucessiva e por atos isolados (...). A decisão propriamente dita é por ele [pelo intelecto] de modo tão passivo e com a mesma curiosidade tensa como se fosse a de uma vontade alheia. Do seu ponto de vista, entretanto, as duas decisões têm de parecer igualmente possíveis: isso justamente é o engano da liberdade empírica da vontade” (WWV I, p. 342-4).

⁹² “O querer não pode ser ensinado”. Esta é uma frase de Sêneca da qual Schopenhauer se vale várias vezes ao longo de sua obra principal.

em síntese, chamamos de bom tudo o que é exatamente como queremos que seja (WWV I, p. 425-6)⁹³.

De tal conceito se originam, segundo o autor, os sistemas éticos – tanto os filosóficos quanto os apoiados em doutrinas religiosas. E o erro de todos eles consistiu em tentar continuamente fazer a ligação entre felicidade (*Glücksäligkeit*) e virtude (*Tugend*)⁹⁴. Esta só é alcançada, de acordo com a filosofia de Schopenhauer, a partir de um esforço em direção totalmente oposta àquela, ou seja, oposta à direção do bem-estar (*Wohlseyn*) e da vida (*Leben*). Segue-se também de tal argumentação sobre o bom que, dado que este só vale relativamente, qualquer forma de *bom absoluto* (*absolutes Gut*) e de *bem supremo* (*summum bonum*) constitui necessariamente contradição (Cf. WWV I, p. 427).

Pode-se, então, tratar mais de perto dos móveis das ações humanas e como eles estão intimamente relacionados com a noção de sofrimento e de dor, inerente à vontade.

O *egoísmo* (*Egoismus*) é a postura daquele que está preocupado exclusivamente em afirmar a sua vontade e, em vista disso, não lhe importa se está causando mal a outrem ou se ele venha até mesmo a aniquilar o mundo. O egoísta expressa, nesse sentido, nada mais que aquele conflito interno da vontade consigo mesma⁹⁵.

Observamos não apenas como cada um procura arrancar do outro o que ele mesmo quer ter, mas inclusive como alguém, em vista de aumentar seu bem-estar por um acréscimo insignificante, chega ao ponto de destruir toda felicidade ou a vida de outrem. Eis aí a suprema expressão do egoísmo, cujos fenômenos, nesse aspecto, são superados apenas por aqueles da pura maldade, que procura, indiferentemente e sem benefício pessoal algum, a injúria e a dor alheia (WWV I, p. 393).

O homem que pratica a maldade (*Bosheit*) e, em um grau extremo, a crueldade (*Grausamkeit*) é aquele que torna o sofrimento alheio um fim em si, ao contrário do egoísta, para o qual o sofrimento alheio é um meio para atingir somente os fins da própria vontade:

⁹³ O conceito de bom se divide, segundo Schopenhauer, em duas subespécies: (i) na “satisfação imediata e momentânea da vontade em cada caso” e (ii) na “satisfação apenas mediata da vontade em relação ao futuro”. “Noutros termos”, afirma o autor, “o agradável e o útil”.

⁹⁴ “Os primeiros pelo princípio de contradição ou também pelo de razão: felicidade portanto como sendo idêntica ou consequência da virtude, e isso sempre de maneira sofisticada; os últimos mediante a afirmação de outros mundos diferentes daquele conhecido pela experiência” (WWV I, p. 427).

⁹⁵ “(...) explana-se o fato de que cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui ao nada em face do mundo sem limites, faz no entanto de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa na natureza. É exatamente por ele que o conflito interno da Vontade consigo mesma atinge temível manifestação” (WWV I, p. 392).

A violência com que o mau indivíduo afirma a vida é-lhe exibida no sofrimento por ele inflingido a outrem, fazendo-lhe mensurar a distância que se encontra da renúncia e negação da Vontade, única redenção possível para o mundo e seus tormentos. Vê a extensão em que pertence ao mundo e quão firmemente está ligado a ele. O sofrimento CONHECIDO dos outros não o pôde comover; sucumbe à vida e ao sofrimento SENTIDO (WWV I, p. 433-4).

A necessidade de uma fundamentação (*Begründung*) da moral está no fato de que, segundo Schopenhauer, um simples moralizar (*bloßes Moralisieren*) não pode fazer efeito, pois não motiva (*motivieren*). O problema colocado pelo autor é o de que “uma moral (...) QUE motiva, só pode fazê-lo atuando sobre o amor próprio” (WWV I, p. 434); e aquilo que, contudo, nasce do amor próprio não tem valor moral algum (*kein moralischer Werth*). A virtude autêntica (*ächte Tugend*) só pode brotar, então, do conhecimento intuitivo (*intuitive Erkenntniß*), “(...) o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria (...)” (*Idem*), e jamais da moral e do conhecimento abstrato em geral.

Todo conhecimento abstrato fornece apenas motivos. Motivos, por sua vez, (...) podem apenas mudar a direção da vontade, não ela mesma (...). Portanto, a autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não se originam do conhecimento abstrato, embora sem dúvida se originem do conhecimento, a saber, de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido ou eliminado via raciocínios. Ora, precisamente por não ser abstrato, não pode ser comunicado mas tem de brotar em cada um de nós. Sua real e adequada expressão, por conseguinte, encontra-se não em palavras mas exclusivamente nos atos, na conduta, no decurso de vida do homem (WWV I, 435-7)⁹⁶.

O homem justo (*Gerechter*)⁹⁷ e nobre (*Edler*) é aquele, portanto, que “(...) RECONHECE a sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau (...)” (WWV I, p. 438); e, desse modo, não comete injustiças:

O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela se estende até mesmo aos animais e à toda a natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum (WWV I, p. 440).

⁹⁶ Essa necessidade de uma *fundamentação* da moral constituirá, como veremos adiante, uma das principais críticas do Nietzsche maduro a Schopenhauer.

⁹⁷ Voltarei ao tema da justiça em Schopenhauer, adiante.

Ao contrário do mau, que é tomado pelo remorso (*Gewissenbiss*)⁹⁸, o justo e nobre sente aquela satisfação característica de um ato desinteressado, a boa consciência (*gutes Gewissen*)⁹⁹.

A *compaixão* (*Mitleid*) se configura exatamente como aquela forma de amor puro (*reine Liebe* (αγάπη, *caritas*)) – e, portanto, o extremo oposto do amor-próprio (*Selbstsucht*) – que conduz o homem ao *conhecimento do sofrimento alheio* (*Erkenntniß des fremden Leidens*), “(...) compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste” (WWV I, p. 444). Tal conhecimento é, em última instância, o reconhecimento da essência íntima do universo enquanto sofrimento. Se o modo com que o egoísta, o maldoso e o cruel lidam com o sofrimento causa a si mesmos ainda mais dor, no caso do caridoso, ou compassivo, o resultado é, contudo, uma forma de alívio (*Linderung*) da mesma.

A *compaixão* é, como se sabe, o primeiro passo para a remoção completa do sofrimento inerente à existência, por meio da ascese, tema este tratado adiante.

O problema da moral na filosofia de Schopenhauer está intimamente ligada, como se pôde perceber, ao estabelecimento da vontade enquanto coisa em si e, por conseguinte, ao tema do sofrimento. O principal móbil das ações humanas ordinárias, o egoísmo, assim como o das ações éticas, a *compaixão*, e mesmo o caso extraordinário da crueldade, são definidos precisamente a partir da relação que os homens mantêm com o sofrimento – seja em relação a si mesmos, seja em relação a outrem. As noções de injustiça e, por conseguinte, de justiça temporal (*zeitliche Gerechtigkeit*) têm por pressuposto essa mesma ideia. Não é por acaso, pois, que Schopenhauer trata do tema da moral e da ascese após a sua descrição pessimista da existência, que compreende os capítulos 56 à 59 de sua obra capital. Tal discussão serve não apenas como retomada e desenvolvimento daquilo que o autor já havia

⁹⁸ Schopenhauer usa diferentes termos nesse mesmo sentido: *Gewissensangst* (má-consciência, peso de consciência), *Gewissenbiss* (remorso, literalmente “mordida de consciência”) e *Gewissenspein* (dor de consciência). Cf. a descrição do peso de consciência do mau em WWV I, p. 431.

⁹⁹ “Esta surge do fato de semelhante ato, nascendo do reconhecimento imediato da nossa própria essência em si no fenômeno de outrem, dar-nos novamente a confirmação deste conhecimento: que o nosso verdadeiro eu não existe apenas na própria pessoa, este fenômeno individual, mas em tudo o que vive. Desse modo, o coração se sente dilatado; enquanto no egoísmo, contraído” (WWV I, p. 441).

apresentado na sua descrição da vontade, mas, sobretudo, ela prepara o terreno para os principais temas de sua filosofia.

1.2.3 – A questão da *religião*

A relação de Schopenhauer com a religião é, sem dúvida, um dos pilares do seu pensamento. Não por acaso, o autor afirma que, ao lado das filosofias de Platão e Kant, o hinduísmo constitui a base de sua filosofia. O intuito da presente seção é fazer, através do tema da religião, não somente a ligação entre o tema da moral e o da ascese no pensamento do autor, mas também apontar como o pessimismo constitui um critério central da mesma, não só de diferenciação e aproximação entre as religiões, mas também como fator decisivo para sua estima ou repúdio. Esclarecer-se-á, ainda, que a própria concepção pessimista da existência por Schopenhauer está em plena concordância com o pensamento oriental que o influencia.

A religião, assim como a filosofia, surge nos homens de uma *necessidade metafísica* (*metaphysisches Bedürfnis*)¹⁰⁰ e é também um fator de diferenciação desses em relação aos animais: se a razão é o mais fundamental deles, a necessidade metafísica humana se origina exatamente em função dela¹⁰¹, a partir da capacidade de reflexão (*Besinnung*) que somente o homem tem em relação ao mundo e à própria existência¹⁰². A metafísica se dividiria, assim, em dois grandes grupos: o modo de se tomar algo como verdadeiro (*Art der Bewahrheitung*) e o modo de crer (*Beglaubigung*) em algo. Ao primeiro grupo corresponde a filosofia, que deve ser, nesse sentido, *literalmente verdadeira* (*wörtlich wahr*), enquanto a religião, no melhor dos casos, pode o ser apenas *figurativamente* (*bildlich*), conforme afirma Jörg

¹⁰⁰ Essa definição surge de modo explícito e se concretiza somente em 1844, no capítulo 17 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*.

¹⁰¹ “Religião é, para Schopenhauer, algo especificamente humano. Animais não têm religião, como ele defensivamente acentua uma tese discutida na época, em concordância com Feuerbach. Aquilo que é característico ao homem, que o diferencia dos animais, é também na opinião de Schopenhauer a razão. Assim, a religião deve ter algo em relação com a razão”. SALAQUARDA, J. *Schopenhauer und die Religion*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1988 (69). P. 322.

¹⁰² Schopenhauer se afasta, nesse sentido, de Kant, para o qual a religião surge de “uma razão prática que concebe o campo moral como sua gênese”. Cf. MESQUITA, F. L. A. *Schopenhauer e o Oriente*. FFLCH-USP, Dissertação de Mestrado, 2007. P. 115-18.

Salaquarda¹⁰³. Os inúmeros conflitos entre essas duas áreas devem-se precisamente ao fato de que, segundo Schopenhauer, a religião reivindica para si uma verdade literal (*wörtliche Wahrheit*), quando ela, na verdade, não está apta a oferecê-la.

A religião é, desse modo, *alegoria (Allegorie)*: o seu discurso substitui idéias metafísicas por imagens dogmáticas¹⁰⁴. Ainda que, por um lado, Schopenhauer critique a religião pelo fato de que ela substitui e falsifica a verdade por meio das alegorias, por outro, ele reconhece que elas fornecem respostas metafísicas – das quais os homens necessariamente precisam, que acalmam as aflições, além do que algumas de suas teorias se identificam ou se aproximam da verdade *sensu proprio*¹⁰⁵.

As religiões se diferenciam, desse modo, entre aquelas que possuem alegorias demasiadamente transparentes e se aproximam, por conseguinte, da verdade *sensu proprio*, tal como acontece no cristianismo, no budismo e no hinduísmo; e aquelas que possuem somente uma verdade *sensu allegorico*, tal como o judaísmo e o islamismo. O principal critério de distinção entre elas é, contudo, o fato de serem *pessimistas (pessimistisch)* ou *otimistas (optimistisch)*:

Eu não posso colocar a *diferença fundamental* de todas as religiões, como acontece correntemente, em se elas são monoteístas, politeístas, panteístas ou ateístas, mas somente em se elas são otimistas ou pessimistas; isto é, se para elas a existência deste mundo se apresenta como que através de si mesma justificada, por conseguinte, se elas a louvam e elogiam, ou se elas a consideram como algo que somente pode ser compreendido como consequência da nossa culpa e, portanto, propriamente não devesse ser, enquanto elas reconhecem que dor e morte não podem estar situados na eterna, inicial e inalterável ordem das coisas, o que pode ser levado em cada consideração (WWV I, p. 187-8).

¹⁰³ No artigo supracitado, Salaquarda aponta que, mesmo que ambas (i) tenham a sua origem na necessidade metafísica do homem e se tematizem em um domínio sobre-empírico (*überempirischen Bereich*); (ii) defendam cada uma a seu modo a verdade necessária de que esse mundo e nossa existência têm em si mesmos não somente um significado físico, mas também metafísico; e (iii) sejam essencialmente doutrinas teóricas e, embora satisfaçam não somente a necessidade intelectual de um esclarecimento do mundo, mas também a finalidade prática do fortalecimento da moral e a finalidade emocional do consolo no sofrimento; elas se diferenciam, essencialmente, entretanto, no modo com que são verdadeiras (cf. SALAQUARDA, op. cit., p. 322-4 e p. 327-9).

¹⁰⁴ O símbolo representa (ou simboliza) apenas uma ideia. Um exemplo dessa ordem seria a cruz cristã. A alegoria, ao contrário, substitui uma ideia por completo. Seria dessa alçada ideias como a de salvador, redentor etc. É a partir desse critério que arte e religião também se diferenciam: enquanto a primeira está relacionada exclusivamente com as ideias, a segunda as substitui por alegorias (cf. MESQUITA, op. cit., p. 125-30).

¹⁰⁵ Verdade *sensu proprio* pode ser entendida como a *wörtliche Wahrheit* destacada por Salaquarda, ao passo que a verdade *sensu allegorico* é a *bildliche Wahrheit* (cf. WWV II, p. 183ss).

Cristianismo, hinduísmo e budismo são consideradas, desse modo, religiões pessimistas, enquanto o judaísmo e o islamismo seriam otimistas.

Importante a se ressaltar, nesse contexto, é que a proximidade atribuída por Schopenhauer entre o cristianismo e as religiões orientais se baseia fundamentalmente no fato de que elas partem do mesmo pressuposto, qual seja, o mal do mundo. Retomo, então, algumas dessas ideias centrais.

A primeira delas é, sem dúvida, a doutrina básica do budismo, que é sumarizada nas *Quatro Nobres Verdades*. Schopenhauer é certamente conhecedor dessas quatro verdades e vários comentadores apontam para a íntima relação entre essas e o pensamento do autor¹⁰⁶. Interessante é, no presente contexto, destacar o conteúdo das duas primeiras¹⁰⁷: (i) “A vida é permeada por sofrimento e insatisfação” (*dukkha*) e (ii) “A origem do sofrimento se situa no desejo e na sede” (*tanhā*). Nicholls (op. cit., p. 189) ressalta que “correspondendo à primeira verdade é a visão de mundo pessimista schopenhaueriana, que deriva da sua convicção de que o mundo é um lugar desgraçado, permeado por um terrível, inescapável e infinito sofrimento”; e que à segunda é correspondente a sua doutrina “(...) de que o sofrimento resulta do esforço infinito e, em última instância, sem alvo de todas as existências, um esforço que é inevitável, porque todas elas são manifestações da vontade metafísica, cuja essência é um esforçar-se sem fim”¹⁰⁸. Os indivíduos, acrescenta Magee (op. cit., p. 342-3), “(...) são descritos por Buda como tendo três características – sofrimento (*dukkka*); *anattā*, ou ausência de um eterno si [self]; e *anicca*, ou impermanência”¹⁰⁹.

A segunda diz respeito ao hinduísmo. Conforme destaca Mesquita (p. 131),

(...) a tríade divina (*Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*) possui tanto características benéficas e criadoras quanto malélicas e destruidoras. *Śiva* é o deus da destruição e da morte, destrói aquilo que foi criado por *Brahmā* e preservado por *Viṣṇu*, para que depois possa ser criado e preservado novamente. Schopenhauer analisou que dessa forma indica-se que geração e morte são correlatas essenciais, que reciprocamente se neutralizam e se suprimem. Ele considera a mitologia hindu a mais sábia dentre todas, pois consegue engendrar em suas alegorias as

¹⁰⁶ Refiro-me aqui especialmente a: Nicholls, M. *The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself*. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 171-212; e MAGEE, op. cit.

¹⁰⁷ O conteúdo das duas últimas será tratado adiante, no capítulo sobre o ascetismo.

¹⁰⁸ O autor ainda ressalta que o *samsara* budista, “o mundo empírico permeado por sede e desejo, corresponde ao mundo schopenhaueriano da representação, o mundo fenomênico”.

¹⁰⁹ O autor está citando aqui o artigo “Budhism” da *Macmillan's Encyclopedia of Philosophy*.

características próprias do mundo, representando em seus dogmas os conceitos de geração e corrupção, de vida e de morte (...).

Tanto o hinduísmo quanto o budismo consideram, pois, na visão de Schopenhauer, o sofrimento como uma característica inerente ao próprio mundo.

O cristianismo segue na mesma linha dessas duas religiões. No Antigo Testamento, ainda que este seja em sua essência otimista, na visão de Schopenhauer, está presente o indício de que a existência humana nada mais é que uma punição (*Strafe*) e uma penitência (*Buße*)¹¹⁰. O autor se ampara no mito da queda do homem (*Gênesis*, V) para tecer tais observações. Já o essencialmente pessimista Novo Testamento,

(...) espírito ético do qual são o brahmanismo e o budismo, e que é por isso bastante distante daquele espírito otimista do Antigo Testamento, se associou também, da maneira mais elevada, exatamente àquele mesmo mito. De fato, sem ele, não se teria encontrado um único ponto de conexão com o judaísmo (WWV I, p. 664).

A partir da interpretação de tal mito, Schopenhauer deixa clara a sua consideração de que o judaísmo é essencialmente otimista – e em função dele, também o Antigo Testamento –, enquanto as outras três religiões supracitadas são essencialmente pessimistas. Como a coroação do trabalho (*Arbeit*), da privação (*Entbehrung*), da necessidade (*Noth*) e do sofrimento (*Leiden*) que caracterizam a vida, a morte (*Tod*) surge, nesse sentido, como a autêntica meta de nossa vida (*Zweck unsers Lebens*). Tal é, afirma o autor, a crença do brahmanismo, do budismo e também do genuíno cristianismo (*ächte Christenthum*): “no Novo Testamento o mundo é apresentado como um vale de lamentações, a vida como um processo de purificação; e um instrumento de tortura é o símbolo do cristianismo” (WWV I, p. 669).

Schopenhauer compara o mundo ao inferno (*Hölle*) e a existência humana a almas torturadas (*gequälten Seelen*), por um lado, e a demônios (*Teufel*), por outro (Cf. PP I, p. 325). Inúmeras são as imagens oriundas do cristianismo das quais o autor se vale ao longo de sua obra para descrever a condição humana na terra como essencialmente sofredora e inúmeras são as vezes em que o autor considera essas três religiões da mesma forma que

¹¹⁰ Schopenhauer afirma que tal mito é a única coisa no Antigo Testamento para a qual ele pode conceder o status de verdade metafísica (*metaphysische Wahrheit*), embora apenas alegórica (*allegorische*): “assim”, afirma o autor, “a nossa existência não parece nada mais que a consequência de um passo em falso e de um desejo culposo” (WWV II, p. 664).

outros pensadores da filosofia¹¹¹ – sempre, é necessário destacar, na contramão das doutrinas religiosas e filosóficas que em sua consideração são otimistas¹¹².

Mas essas considerações não encerram o problema. Ainda mais interessante é notar como Schopenhauer atribui a origem do cristianismo ao antigo Oriente, e não ao Oriente Médio, como é usualmente afirmado: “para ele, todas as verdades que são apresentadas pelos cristãos são também encontradas no hinduísmo e no budismo” (MESQUITA, op. cit., 135)¹¹³. O próprio conteúdo religioso e moral do cristianismo estaria em nítida conexão com o daquelas duas religiões¹¹⁴. Mais importante nessa comparação é, contudo, a figura de Jesus Cristo. É em torno de sua figura que o autor tece as maiores relações entre o Oriente e o cristianismo:

Jesus representa para o cristão o ideal asceta na conduta de vida. Aquele que conseguiu controlar seus desejos e anseios, superando todos os padecimentos de sua vida e encontrando a redenção e a liberdade. Apenas seguindo os ensinamentos de Cristo redentor, aquele que salva e liberta, é que os homens poderiam também controlar seus desejos e superar os sofrimentos que são próprios do mundo em que vivem (MESQUITA, op. cit., p. 136-7).

A figura de Jesus se torna, assim, uma alegoria ou personificação da negação da vontade de vida (*Verneinung des Willens zum Leben*):

¹¹¹ Um exemplo claro disso é dado em: “Essa visão de mundo também encontra a sua justificação teórica e objetiva não meramente em minha filosofia, mas na sabedoria de todos os tempos: no bramanismo, no budismo, em Empédocles, em Pitágoras e também em Cícero, que menciona (...) ter isso sido ensinado pelos antigos sábios e na iniciação dos mistérios, *nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse* [que, em função dos precisos erros cometidos em uma vida anterior, nós nascemos para pagar a pena]. Vanini, o qual era mais fácil queimar que refutar, apresentou a mais forte expressão disso dizendo: *tot tantisque homo repletur miseriis, ut si christianae religioni non repugnaret, dicere auderem: si daemones dantur, ipsi, in hominum corpora transmigrantes, sceleris poenas luunt* [o homem é tão cheio de grandes aflições que, se isso não fosse repugnante à religião cristã, eu me arriscaria a dizer que, se há demônios, eles estão fundidos nos corpos humanos e pagam as penalidades por seus pecados] (...). Mas ainda no genuíno cristianismo, o que é propriamente entendido é que nossa existência é considerada como a consequência de uma culpa, de um passo falso” (PP I, p. 327-8). Para a tradução dos termos em latim, foi utilizada a versão inglesa do texto.

¹¹² Uma importante fonte de sua consideração do cristianismo enquanto religião pessimista é citada textualmente por Schopenhauer: “Eu não posso deixar de recomendar ao atento leitor uma consideração de *Claudius* sobre esse assunto, a qual é popular, mas extremamente profunda, e traz à luz o espírito essencialmente pessimista do cristianismo. Ela aparece na quarta parte do *Wandsbecker Boten*, sob o título ‘Verflucht sei der Acker um deinetwillen’ [Maldita seja a terra por sua causa]” (PP I, p. 327).

¹¹³ “Nota-se aqui a influência de Majer nessa interpretação. Schopenhauer vislumbra que os futuros intelectuais descobririam que o cristianismo tem procedência asiática”. Para a influência de Friedrich Majer na recepção schopenhaueriana do oriente, cf. MESQUITA, op. cit., p. 33-7.

¹¹⁴ “Um dos motivos da relação entre as religiões orientais com o cristianismo restringe-se ao próprio ‘conteúdo religioso e moral do cristianismo que havia sido compilado por judeus alexandrinos, que conheciam as doutrinas hindus e budistas, e que foram depois centradas num herói político com a sua trágica morte, de modo que o Messias, de origem terrena, foi transformado em Messias celeste” (MESQUITA, op. cit., p. 136).

Schopenhauer identifica Adão e o pecado original como ‘Vontade de vida’ (...). Desse modo, Jesus se contrapõe a Adão, assim como a ‘negação da Vontade de vida’ se contrapõe a (*sic*) ‘Vontade de vida’. Adão seria a culpa original que todo homem carrega dentro de si. É a alegoria que representa o pecado que faz nascer as dores e os sofrimentos. Em oposição, Jesus seria a capacidade que todos os homens possuem de se redimirem e negarem suas vidas na condição deplorável em que se encontram (*Idem*, p. 137).

No que diz respeito ao budismo, a figura de Jesus encontraria o seu correlato, segundo Schopenhauer, na figura de Buda, modelo de ser humano asceta; e em relação ao hinduísmo, na ideia da negação do querer viver dos sábios brâmanes. Um terceiro aspecto no qual tais religiões poderiam ser próximas é a valorização da *compaixão* (*Idem*, cf. p. 137-8).

Arthur Hübscher reconhece ser difícil delimitar quais são as influências do brahmanismo e quais são as do budismo em Schopenhauer, e aponta, por esse motivo, sem demarcar muito claramente, a importância de ambas na concepção de mundo do filósofo¹¹⁵ e, principalmente, na sua concepção da *origem indiana* do cristianismo – com a qual estaria intimamente ligado o seu pessimismo (*Idem*, cf. p. 11). Uma posição um pouco diferente é a de Bryan Magee, que parece tender um pouco mais para a importância do budismo¹¹⁶.

O ponto central parece, entretanto, estar suficientemente claro: o critério principal de distinção entre as religiões e, por conseguinte, da estima ou do repúdio do autor, é a forma com que elas lidam com o sofrimento existente no mundo.

¹¹⁵ O autor enumera nove semelhanças entre a visão de mundo schopenhaueriana e a do budismo: (i) a interpretação a-histórica (*geschichtslose*) do acontecimento cósmico (*kosmisches Geschehen*), isto é, não há para ambas nem um primeiro início e muito menos um fim último de nossas ações – “somente o curso da vida do indivíduo possui sentido e unidade”; (ii) não existe qualquer primeiro início (*erster Anfang*), ou seja, não há existência antes e depois da morte; (iii) o ateísmo; (iv) a vontade de vida cega, sem destino e fim (*blinder, ziel- und zweckloser Lebenswille*) é a causa de todas as ocorrências no mundo; (v) a sequência de graus (*Stufenfolge*) que rege o mundo; (vi) a existência terrestre (*irdische Dasein*) como algo pleno de sofrimento (*Leidvolles*); (vii) a desforra moral (*moralische Vergeltung*) através de um renascimento em uma nova existência, isto é, a moral como uma forma de redenção da vida; (viii) a ética da compaixão, que inclui também os animais; (ix) a concepção de nirvana. Cf. HÜBSCHER, A. *Schopenhauer und die Religionen Asiens*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1979 (60). P. 08-9.

¹¹⁶ “Eu me concentrei no budismo dentre as religiões porque ele produz as maiores e mais próximas comparações com a filosofia de Schopenhauer e foi reconhecida por Schopenhauer como sendo assim; mas ele assinala paralelos também com o hinduísmo e com o cristianismo (...). Ele ponderou que o cristianismo, entendido de modo correto, foi muito mais próximo ao budismo do que geralmente é percebido (...). Quando alguém confrontou os ensinamentos em si mesmos [de Jesus Cristo], descobriu maravilhadamente as doutrinas do amor e da auto-abnegação, do ascetismo e do sofrimento, e uma insistência em relação aos autênticos valores. Schopenhauer considerou o homem Jesus como sendo quase um tipo de budista por natureza, e acreditou que ele deve ter estado sob influência do oriente” (MAGEE, op. cit., p. 344-5:).

Exatamente por isso Schopenhauer critica duramente o judaísmo e o islamismo, religiões consideradas por ele como otimistas, em sua essência. A principal crítica do autor ao primeiro está no seu uso da expressão latina *foetor Judaicus*¹¹⁷, que indica como o judaísmo contaminou o cristianismo e, principalmente, como este adotou, por sua influência, uma distinção equivocada entre homens e animais. Tal divisão incorreria no erro de desconsiderar a vontade como essência do universo e a compaixão – que, de acordo com a filosofia de Schopenhauer, deve se estender também aos animais – perde no judaísmo essa sua característica fundamental.

A crítica ao islamismo vai na mesma direção: “o Islã é totalmente otimista. Falso e, assim, verdadeiramente inconsciente. E o Alcorão é ‘um terrível livro, que ensina uma moral pobre’. Nós encontramos nele ‘a mais triste e pobre figura do teísmo’” (HÜBSCHER, op. cit., p. 12)¹¹⁸.

É interessante notar, ainda, apenas como um complemento ao tema que foi aqui tratado, a posição de Horkheimer de que o embate entre religião e ciência, que atravessa toda a modernidade, é fundamental para o desenvolvimento de uma postura pessimista, sobretudo na filosofia:

A história da filosofia mostra que o seu fim tão desejado, o da reconciliação de ciência e religião, não pode se realizar teoricamente. Com isso, desaparece aquilo que desde o Renascimento estava realmente em perigo: o sentido da vida procedente do transcendente, o objeto de desejo daqueles homens, que desde milênios reconheceram e experimentaram o horror deste tempo. A dissolução do sentido teológico, ligada ao progresso da ciência – necessária e, ao mesmo tempo, que põe em perigo a vida –, afeta, por excelência, de um modo ao mesmo tempo necessário e imprevisível, a preferência não-teológica do bem diante do mal, o verdadeiro amor, a fidelidade para com os vivos e os mortos, a felicidade e o sofrimento. Por que haveriam de ser melhores que seu oposto, se não fosse por conveniência, a qual recomenda uma vez o bom, uma vez o mal?¹¹⁹

¹¹⁷ “Em tempos remotos, acreditava-se que o sangue cristão deveria ser usado para eliminar o odor judaico (*foetor judaicus*), que se contrapunha ao aroma exalado pela santidade dos cristãos. A palavra latina *foetor* significa mau cheiro, fedor, infecção” (MESQUITA, op. cit., p. 133).

¹¹⁸ Curioso notar aqui é, de acordo com Hübscher, o fato de que uma das correntes do islamismo, o Sufismo, está em plena concordância com o misticismo de todos os tempos: “no escuro e encoberto ele atinge aquele tornar-se, do qual não se alcança nenhum conhecimento e que só pode ser expresso para o pensamento através de negação. O sufi vive na consciência de que ele mesmo é o núcleo do mundo e a fonte de toda a existência, para a qual tudo retorna. O Sufismo é uma ‘aparição muito bela, que é inteiramente do espírito e da origem indiana’. Assim, a caminhada retorna – como poderia ser diferente! – finalmente de volta para a Índia” (*Idem*).

¹¹⁹ HORKHEIMER, M. *Pessimismus heute*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1971 (52). P. 03.

1.2.4 – A questão da *ascese*

Procurei demonstrar nos subitens da seção sobre o pessimismo no contexto da afirmação da vontade que o sofrimento é inerente à vontade e que encontra a sua maior expressão no homem, pelo fato de que este possui a faculdade da razão. As implicações de tal concepção da vontade vem sendo discutidas nos subitens precedentes da presente seção, que trata do pessimismo no contexto de sua negação. Uma espécie de corolário da argumentação schopenhaueriana acerca da negação da vontade é encontrado na sua concepção de *ascese* (*Askesis*). Trata-se da contrapartida da faculdade racional, pois, por meio dela, o homem pode alcançar a negação completa da vontade e, por conseguinte, do sofrimento inerente à existência. Encerro a presente seção discutindo a relação estabelecida por Schopenhauer entre o tema da ascese e o do pessimismo.

As primeiras indicações a respeito do que o autor viria a denominar ascese estão presentes já no primeiro livro de sua obra capital, embora o tema seja tratado somente no quarto e último desses livros, dedicado ao tema da moral. No primeiro, Schopenhauer afirma que o sofrimento (*Leiden*) provém da desproporção (*Misverhältniß*) entre o que é por nós exigido e aquilo que nos é dado, e que ela só pode ser apreendida no conhecimento (*Erkenntniß*). Por conseguinte, tal desproporção poderia ser inteiramente eliminada por uma *melhor intelecção* (*bessere Einsicht*).

(...) toda alegria vivaz é também um erro, uma ilusão, já que nenhum desejo realizado pode nos satisfazer duradouramente e, ainda, porque toda posse e felicidade só podem ser concedidas pelo acaso, por tempo indeterminado, conseqüentemente podem ser retirados na hora seguinte. Toda dor, por seu turno, baseia-se no desaparecimento de uma tal ilusão. Alegria e dor, portanto, nascem de um conhecimento falho. O sábio, no entanto, sempre permanece distante do júbilo e da dor e nenhum conhecimento perturba a sua *αταραξία* [ataraxia] (WWV I, p. 105-6).

O importante é, nesse contexto, compreender o que o autor designa por *melhor intelecção* e que tipo de sábio é esse que alcança tal distanciamento completo do sofrimento.

Um pouco mais adiante no texto, Schopenhauer nos dá uma clara indicação de resposta a tais questões, ao afirmar que a *razão*, quando corretamente empregada, “(...) pode livrar-nos de todo fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança” (WWV I, p. 108). O autor compreende, além disso, a ética estoica como uma tentativa bastante apreciável de usar “(...) a grande prerrogativa do homem, a razão, em favor de um fim

importante e salutar, a saber, elevá-lo por sobre os sofrimentos e dores aos quais cada vida está exposta (...)” (WWV I, p. 107). O sábio estoico, contudo, está muito aquém da sabedoria indiana e de Jesus Cristo, exatamente pelo fato de que o seu conhecimento é estritamente racional e não possui qualquer capacidade de *representação intuitiva (anschauliche Vorstellung)*¹²⁰.

A *melhor inteligência* não é, portanto, uma capacidade cognitiva baseada somente na razão, embora a tome como um preceito fundamental dessa forma de conhecimento. Schopenhauer deixa isso evidente em outro texto: “também a capacidade de sofrer poderia alcançar o seu ponto alto somente quando existir, em virtude de nossa faculdade racional e sua refletividade, a possibilidade de negação da vontade. Pois, sem essa possibilidade, tal capacidade teria sido uma crueldade sem objetivo” (PP I, p. 323).

O conhecimento que o autor está buscando é aquele que conduz à negação da vontade (*Verneinung des Willens*). Se tomarmos, conforme a sua própria indicação, os “três extremos” da vida humana, entre os quais o indivíduo comum oscila durante toda a sua existência – sem ser, entretanto, estritamente nenhum deles –, poderemos entender melhor aonde o autor pretende chegar com a sua reflexão:

Primeiro, o querer violento, as grandes paixões (Raja-Guna) que aparecem nos grandes caracteres históricos, descritos em épicos e dramas (...). Segundo, o puro conhecer, a apreensão das Ideias condicionadas pela liberação do conhecimento a serviço da Vontade: a vida do gênio (Satua-Guna). Por fim, em último, a grande letargia da Vontade e o conhecimento a ela associado, o anelar vazio, tédio petrificante (Tama-Guna) (WWV I, p. 379)¹²¹.

¹²⁰ “O sábio estoico não sabe onde ir com a sua sabedoria, e sua tranquilidade perfeita, contentamento, beatitude, contradizem tão frontalmente a essência da humanidade que não nos permite de modo algum sua representação intuitiva. E como contrastam com eles os penitentes voluntários que ultrapassam o mundo e que a sabedoria indiana nos apresenta e efetivamente produziu!, ou mesmo o salvador do cristianismo, aquela figura resplandecente, cheia de vida e de magnânima verdade poética do mais alto significado, que, com virtude perfeita, santidade e sublimidade, encontramos perante nós em estado de supremo sofrimento” (WWV I, p. 109).

¹²¹ No que diz respeito às representações artísticas nas quais a negação da vontade está expressa de maneira paradigmática, Schopenhauer destaca obras como as de Rafael e Corregio: “Em seus rostos, especialmente nos olhos, vemos a expressão, o reflexo do modo mais perfeito de conhecimento, a saber, aquele que não é direcionado às coisas isoladas, mas às Ideias, portanto que aprendeu perfeitamente a essência inteira do mundo e da vida, conhecimento que, atuando retroativamente sobre a Vontade, e ao contrário do outro orientado para as coisas isoladas, não fornece MOTIVOS a ela, mas se torna um QUIETIVO de todo o querer, do qual resultou a resignação perfeita, que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana, a renúncia de todo querer, a viragem, a supressão da Vontade e, com esta, da essência inteira do mundo, portanto a redenção (...)” (WWV I, p. 275).

Ao contrário do que poderia sugerir a ideia anteriormente discutida, segundo a qual o “bom” só pode ser algo relativo e sujeito a algum fim específico da vontade¹²², Schopenhauer encontra na *ascese* uma expressão do *summum bonum*, pois ela é o “único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são anódinos, meros paliativos” (WWV I, p. 428). O bem supremo é, portanto, exatamente a negação da essência sofredora da existência, no processo denominado pelo autor de *auto-supressão da vontade* (*Selbstaufhebung des Willens*). Tal processo jamais pode ser entendido como alguma forma de satisfação plena da mesma, dado que, em seu sentido original, a satisfação só pode ser momentânea. O autor vai além e afirma que o termo grego *τέλος* (*télos*) e a expressão latina *finis bonorum* funcionariam ainda melhor que *summum bonum*.

Schopenhauer está tratando do tema que coroa o sentido imanente de sua filosofia e parece, com isso, radicalizar a sua argumentação. Se não é possível considerar na filosofia do pensador, conforme procurei demonstrar, qualquer forma de bem supremo ou de teleologia da existência humana, o autor tende atribuir à *ascese* essas duas características.

Mas em que consiste exatamente a *ascese*?

O ultrapassamento do *principium individuationis* pelo compassivo é baseado, de acordo com o que foi exposto anteriormente, no reconhecimento da dor alheia como a sua própria e, em última instância, com a essência íntima do universo, a vontade. O conhecimento que surge desse processo se torna, então, uma espécie de *quietivo* (*Quietiv*) da mesma, pelo que fica caracterizada a transição da virtude à *ascese*:

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 (...). 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 (WWV I, p. 448-9).

¹²² A essência íntima da *virtude* (*Tugend*) está, para Schopenhauer, na direção totalmente oposta à da felicidade (*Glücksäligkeit*) – “ou seja, oposta à direção do bem-estar e da vida” –, uma vez que bom é aquilo que está adequado a algum esforço determinado da vontade: “(...) o BOM, segundo o seu conceito, é *των προς τι* [algo que vale relativamente], portanto todo bom é essencialmente relativo, pois tem sua essência apenas em sua referência a uma vontade cobiçosa. Dessa forma, BOM ABSOLUTO é uma contradição. O mesmo se dá em relação ao bem supremo, *summum bonum*, a saber, a satisfação final da vontade além da qual nenhum novo querer apareceria, noutros termos um último motivo cujo alcance proporcionaria um contentamento indestrutível da vontade” (WWV I, p. 427).

O sentido estrito da ascese é, para Schopenhauer, essa “(...) quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação da Vontade” (WWV I, p. 463). O que é negado na ascese é, nesse sentido, o *fenômeno* da vontade, isto é, o mundo, dado que (i) este é a fonte de todo o nosso sofrimento e (ii) a essência da coisa em si não pode ser conhecida e, portanto, a negação da vontade em si seria uma contradição. O *nada* (*Nichts*) é, portanto, “essencialmente *relativo* e sempre se refere a algo *determinado*, que ele nega” (WWV I, p. 484):

O universalmente tomado como positivo, o qual denominamos SER, e cuja negação é expressa pelo conceito NADA na sua significação mais geral, é exatamente o mundo como representação, que demonstrei como objetividade, o espelho da Vontade (...). Os contínuos ímpetos e esforços sem alvo, sem repouso em todos os graus de objetividade nos quais e através dos quais o mundo subsiste, as multifacetadas formas seguindo-se uma à outra em gradação, todo o fenômeno da Vontade, por fim até mesmo as formas universais do fenômeno, tempo e espaço, e também a última forma dele, sujeito e objeto: tudo isso é suprimido com a Vontade. Nenhuma Vontade: nenhuma representação, nenhum mundo (WWV I, p. 485-6, com alterações na tradução).

Alguns pontos carecem ainda, contudo, de explicação.

O primeiro deles é a inevitável comparação entre o ascetismo em Schopenhauer e o nirvana budista. É verdade que, se retomarmos as terceira e quarta *Nobres Verdades* do budismo¹²³, encontraremos uma grande semelhança entre essas e a doutrina schopenhaueriana da resignação: à terceira Verdade, afirma Nicholls (op. cit., cf. p. 189 e 195), corresponde a doutrina do autor de que a salvação é possível pela negação da vontade; e à quarta corresponde a sua visão de que a negação da vontade requer, antes de qualquer coisa, que uma pessoa veja através do *principium individuationis*¹²⁴. É necessário, contudo, salientar que há uma diferença fundamental entre as duas doutrinas: enquanto para Schopenhauer há uma essência, uma coisa em si que rege o mundo, essa concepção não existe

¹²³ Eis a terceira: “a cessação do sofrimento é possível através da cessação do desejo”. E a quarta: “o caminho para a cessação do sofrimento se dá através do Caminho das Oito Vias. Esse caminho é uma ascendente série de práticas; as duas primeiras concernem na organização correta do aspirante, as três próximas concernem a exigências éticas e as últimas três concernem a técnicas de meditação, que trazem serenidade e alívio. A obtenção de paz e discernimento é chamado *nirvana*, e sobre a sua obtenção o santo, à beira da morte, não renasce” (NICHOLLS, op. cit., p. 188-9). As duas primeiras *Nobres Verdades* foram tratadas, vale lembrar, no capítulo sobre a religião.

¹²⁴ Schopenhauer formula a sua doutrina da negação da vontade claramente em comparação com as experiências tidas pelos místicos: “para ambas, a negação da vontade e a experiência mística são acompanhadas pela desaparecimento das formas fenomênicas de espaço, tempo e dualidade sujeito-objeto” (*Idem*, p. 192).

no budismo. O nirvana budista não significa, portanto, ao contrário do ascetismo schopenhaueriano, aniquilação, pois não há o que aniquilar, de acordo com a primeira doutrina (cf. NICHOLLS, op. cit., p. 190). Não há uma ontologia no budismo. O que seria, então, a “Verdade Absoluta” do budismo? Para Nicholls (*Idem*, p. 191):

É verdade que não há nada absoluto no mundo; que tudo é relativo, condicionado e impermanente; e que não há impermanência, eternidade, substância absoluta, tal como em si, alma ou sopro vital (...). Em outras palavras, a realização da mais alta verdade, o nirvana, ocorre com o reconhecimento da interdependente natureza inerente de todos os fenômenos no nosso mundo dos assuntos cotidianos.

Outra diferença importante é a aparente ausência de qualquer relação entre ascetismo e felicidade, ao contrário da doutrina budista, que prega a máxima da equivalência entre essa e a virtude:

(...) vale a ressalva de que é duvidoso remeter o significado do nirvana especificamente como ‘vazio’ ou ‘nada’. Mesmo assim, a doutrina corre o risco de ser vista como niilista, já que inexistente qualquer coisa a se apegar na existência. O mal-entendido é resolvido com o vínculo entre o conceito de nirvana e virtude.

‘Venerável, Nagasena, se não há lugar onde o nirvana se situe, existe algum lugar onde um homem possa, sem deixá-lo e vivendo nele com retidão, alcançar o Nirvana?’

- Sim, ó rei, um lugar assim existe.

- Qual é então esse lugar, Nagasena?

- A virtude, ó rei, é esse lugar. Se ele se isola na virtude e na atenção vigilante (...) o homem que disporá sua vida retamente alcançará o Nirvana’.

(...) seria válido (...) apontar a felicidade como reflexo do nirvana? A resposta é afirmativa se tomarmos o conceito de felicidade distanciando da acepção que a vincula com a forma desenfreada de satisfação dos desejos – esta seria uma forma de felicidade ‘ilusória’ no budismo¹²⁵.

O segundo ponto que deve ainda ser esclarecido diz respeito aos “três extremos da vida humana” supracitados. É no mínimo curioso que Schopenhauer defina o terceiro deles, o do asceta, como tédio petrificante (*lebenerstarrende Langeweile*). Janaway (op. cit., cf. p. 335 e 338) acredita que o *nada* da ascese seja completamente diferente do *nada* do tédio. Não parece casual, contudo, que o autor tenha estabelecido uma relação tão próxima entre eles. Que o tédio seja um dos motores da vida humana e que esteja estritamente relacionado ao mundo fenomênico é algo que já foi explicado anteriormente e que deve ser tomado como pressuposto para o que se segue. Nesse sentido, o nada do tédio se diferencia claramente do nada da ascese, pelo fato de que o primeiro é uma forma de manutenção do movimento

¹²⁵ FERREIRA, F. L. *A ética da compaixão de Schopenhauer em sua intersecção com a ética da compaixão budista*. CTCH-PUCPR, Dissertação de Mestrado, 2007. P. 72.

inerente à manifestação da vontade – e, desse modo, é uma característica da ausência de fim da existência –, ao passo que o segundo é exatamente a aniquilação desse mesmo movimento. O asceta é, entretanto, aquele que, com o seu perfeito *conhecimento* do movimento da vontade, a nega em todas as suas manifestações, não permitindo ser atingido nem pelo desejo e nem pelo tédio, embora o tome como *pressuposto* de suas ações. Seguindo aqui a tese de Dörendahl de que o tédio pode ser considerado como uma intencionada (*interndiert*) possibilidade de conhecimento na filosofia de Schopenhauer; e de como ele, por ser uma *ameaça* (*Bedrohung*) ao movimento da vontade, se torna um motor da mesma, pode-se elaborar a hipótese de que Schopenhauer acredita ser possível ao asceta, a partir de sua experiência do nada do tédio, radicalizá-lo ao ponto de que ele não mais faça parte do movimento inerente à manifestação da essência do universo, *petrificando-o* na ascese. Essa pode ser uma indicação de resposta a tal complicada questão.

O terceiro e último ponto é apenas uma ressalva quanto à corrente relação estabelecida por comentadores entre o tema do *ascetismo* e o tema do *niilismo* na filosofia de Schopenhauer. Por ora, é necessário apenas deixar claro que o termo *Nihilismus*, ao contrário de *nihil*, não aparece sequer uma vez na filosofia do autor. Trata-se de uma interpretação tardia, sobretudo devido à influência nietzscheana, descrever a filosofia schopenhaueriana como niilista. Esse aspecto será fundamental para a análise do tema do pessimismo em Nietzsche.

A partir do que foi aqui analisado, pode-se concluir com Julian Young (op. cit, p. 98) que o tema do pessimismo encontra, conforme destacado anteriormente, uma espécie de coroamento e acabamento na questão do ascetismo:

Por viver a vida de identificação simpática com outros, o santo chega a uma realização intuitiva da verdade do pessimismo filosófico. Ele percebe que o sofrimento caracteriza não somente a sua vida, mas toda a vida possível; que a vida, como tal, é sofrimento. Ele percebe, por isso, a *futilidade* da ação moral, da ação objetivada no alívio do sofrimento, e que a solução para o sofrimento não pode ser encontrada nunca neste, mas somente em outro mundo¹²⁶.

¹²⁶ Discordo inteiramente, contudo, da afirmação que se segue no texto do autor: “Portanto, ele rejeita, ‘nega’ este mundo e volta a sua existência em direção ao transcendente”. Não está claro o que o autor entende aqui por transcendente, mas o fato é que, a partir do que foi aqui analisado, não há, de acordo com a filosofia de Schopenhauer, outro mundo possível, dado que um mundo pior do que este em que vivemos se extinguiria rapidamente e que este mundo nada mais é que objetivação imediata da vontade. Esta não se objetiva em diferentes mundos, mas somente neste. E a negação da vontade consiste precisamente na rejeição ao fenômeno da vontade, o mundo, o máximo que dela podemos conhecer. Recorrer a outro mundo não é uma alternativa a

Seção 2 – Pessimismo e otimismo

Poderia a filosofia de Schopenhauer ser considerada, em suma, exclusivamente pessimista? A resposta é negativa para alguns intérpretes como Jair Barbosa¹²⁷, que afirma constituírem os *Aforismos para a sabedoria de vida (Aphorismen zur Lebensweisheit)*¹²⁸, ao lado da metafísica da vontade do autor, o movimento pendular de sua filosofia entre pessimismo metafísico e otimismo prático. Segundo Barbosa, “apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*”¹²⁹. Somente a partir de uma consideração desse duplo ponto de vista, a sua filosofia poderia ser tomada em sua totalidade.

A ideia de uma *sabedoria de vida (Lebensweisheit)* é, de acordo com Schopenhauer, a de uma “arte de conduzir a vida do modo mais agradável possível” (PP IV, p. 347), podendo ser também definida, sem perda de significado, como *eudemonologia (Eudämonologie)*. Uma vida feliz seria, segundo o autor, ainda preferível à não-existência e sua ideia de eudemonologia pressupõe a sua concepção pessimista da existência. Por isso, tal palavra nada mais seria que um eufemismo¹³⁰.

A partir da divisão aristotélica dos bens da vida humana em três classes (exteriores, da alma e do corpo), Schopenhauer também parte, nesse texto, de uma tripartição para definir os mesmos: (i) “o que alguém *é*” (*was Einer ist*) constitui a *personalidade* (saúde, força, beleza, temperamento etc) de uma pessoa. São as diferenças que a própria *natureza* colocou entre os homens, o que já permitiria inferir, segundo o autor, que “(...) a influência delas sobre a felicidade ou infelicidade será muito mais essencial e vigorosa do que as diferenças provenientes meramente de determinações humanas, dadas nas duas rubricas subsequentes” (PP IV, p. 349); (ii) “o que alguém *tem*” (*was einer hat*) pode ser entendido basicamente

qual, definitivamente, Schopenhauer se recorre. E a afirmação schopenhaueriana de que sua filosofia *é imanente* não é, de modo algum, meramente retórica.

¹²⁷ A quem devo agradecer pela sugestão de inserir no presente texto uma discussão sobre o estatuto do otimismo na filosofia de Schopenhauer.

¹²⁸ Texto publicado 32 anos após a primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, em 1851, como parte dos *Parerga e Paralipomena*.

¹²⁹ BARBOSA, J. “Prefácio” à tradução brasileira dos *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2006. P. XIII.

¹³⁰ A base teórica mencionada pelo autor na composição desse texto é formada, curiosamente, apenas por dois autores: Hieronymus Cardanus (*De utilitate ex adversis capienda*) e Aristóteles (*Retórica*, cap. V, onde o autor fez uma “breve eudemonologia” (*kurze Eudämonologie*)).

como a *propriedade* e a *posse*; e (iii) “o que alguém *representa*” (*was einer vorstellt*) é a representação dos outros, é como somos representados pelos outros (daqui as noções de honra, posição e glória).

A primeira classe tem valor *absoluto*, enquanto as outras duas têm valor *relativo*.

Da análise daquilo que alguém *é* pode-se inferir algumas considerações fundamentais acerca do “otimismo” do autor. A *jovialidade de sensibilidade* (*Heiterkeit des Sinnes*) é aquilo que torna alguém mais imediatamente feliz, estado esse em que o homem goza de plena saúde e, através da prática de diversos exercícios diários, consegue *deleitar* a vida¹³¹. Deleitar a vida significa, assim, deleitar a si mesmo, pois uma pessoa nunca deleita algo, mas somente a si. A expressão inglesa *to enjoy one's self* é aquela que, segundo Schopenhauer, expressa de maneira mais adequada que alguém desfruta de *algo*, pois, na verdade, ele desfruta em primeiro lugar a si mesmo: *he enjoys himself at Paris* significa, para o autor, que a pessoa mencionada goza ou desfruta de *si mesma em Paris*. Esse é o argumento mais evidente de que aquilo que se *é* constitui o maior bem da vida humana e contribui muito mais para a sua felicidade que os bens das outras duas categorias¹³².

Ainda mais importante, nesse contexto, é notar como o autor relaciona as considerações sobre aquilo que alguém *é* com a sua metafísica da vontade. Em primeiro lugar, ele reafirma que o panorama mais amplo da vida nos mostra a dor (*Schmerz*) e o tédio (*Langeweile*) como os inimigos da vida humana (Cf. PP IV, p. 363). A seguir, que o homem espirituoso (*geistreicher Mensch*) aspirará, antes de qualquer coisa, à ausência de dor (*Schmerzlosigkeit*) à serenidade (*Ungehudeltseyn*), à calma (*Ruhe*), ao ócio (*Muße*) e, em

¹³¹ A jovialidade de ânimo “(...) é o bem mais elevado para seres cuja realidade tem a forma de um presente indivisível entre dois tempos infinitos. Assim, deveríamos antepor a aquisição e a promoção desse bem a quaisquer outras aspirações. Ora, é certo que, para a jovialidade, nada contribui menos que a riqueza, e nada contribui mais que a saúde (...). Os meios para atingir tal objetivo são, como se sabe, evitar todo excesso e toda extravagância, movimento de ânimo veemente e desagradável, além de todo esforço espiritual demasiado grande ou duradouro; é preciso ainda fazer, diariamente, duas horas de exercício rápidos ao ar livre, tomar frequentemente banho frio e medidas dietéticas similares. Sem movimento diário e apropriado é impossível manter-se saudável” (PP IV, p. 358-9).

¹³² “Entretanto”, afirma Schopenhauer, “se a individualidade é de má qualidade, então todos os deleites são como vinhos deliciosos numa boca impregnada de fel”, pois “(...) só a qualidade da consciência é permanente e constante, e a individualidade faz efeito de forma contínua e duradoura, mais ou menos a cada instante” (PP IV, p. 357).

última instância, à solidão (*Eisamkeit*)¹³³. Essa afirmação, embora não esteja relacionada ao movimento de negação da vontade como o que ocorre na *ascese*, remete o leitor diretamente às considerações de Schopenhauer sobre o tema. Por fim, o autor afirma que o *ócio*, extremamente elogiado por ele pelo fato de que é somente nesse estado que podemos ter a nós mesmos (isto é, desfrutar daquilo que *somos*), pode ser obtido tanto pela *sabedoria* quanto pelo *tédio*. O homem comum o obtém pelo segundo, enquanto o sábio pela primeira. A diferença básica entre os dois é que o sábio retira do ócio o “livre deleite de sua consciência e de sua individualidade” (PP IV, p. 366), enquanto para o homem comum o ócio é um fardo (*Last*)¹³⁴.

Surge daqui a reflexão que pode ser considerada a mais importante na discussão de tal forma de “otimismo prático”. Pois o sábio é aquele que, do modo acima descrito, possui no seu *intelecto* a capacidade de conduzir a vida de uma maneira que encontre *felicidade*:

Nossa vida prática, real, quando as paixões não a movimentam, é tediosa e sem sabor; mas quando a movimentam, logo se torna dolorosa. Por isso, os únicos felizes são aqueles aos quais coube um excesso de intelecto que ultrapassa a medida exigida para o serviço da sua vontade. Pois, assim, eles ainda levam, ao lado da vida real, uma intelectual, que os ocupa e entretém ininterruptamente de maneira *indolor* e, no entanto, vivaz. Para tanto, o mero *ócio*, isto é, o intelecto *não ocupado* com o serviço da vontade, não é suficiente; é necessário um excedente real de *força*, pois apenas este capacita a uma ocupação puramente espiritual, não subordinada ao serviço da vontade (PP IV, p. 374).

Schopenhauer atribui, assim, a felicidade ao *excesso de intelecto* (*Ueberschuß des Intellekts*) que caracteriza apenas alguns homens, embora o seu conceito de felicidade continue, em sua essência, negativo, uma vez que a sua concepção de *vivacidade* provém exatamente do estado de completa *ausência da dor*. Ainda que se sigam no texto diversos *conselhos* para o homem comum, dado o caráter *popular* que o próprio autor atribui ao seu

¹³³ “Pois é na solidão, onde cada um está entregue a si mesmo, que se mostra o que ele tem *em si mesmo*. Nela, sob a púrpura, o simplório suspira, carregando o fardo irremovível de sua mísera individualidade, enquanto o mais talentoso povoa e vivifica com seus pensamentos o ambiente mais ermo (...). Assim, no todo, acharemos que cada um será tanto mais sociável quanto mais pobre for de espírito, e, em geral, mais vulgar” (PP IV, p. 365).

¹³⁴ “As pessoas comuns estão preocupadas apenas em *passar* o tempo; quem possui algum talento, apenas em *empregar* o tempo. A razão pela qual as cabeças limitadas são tão propensas ao tédio provém do fato de que seu intelecto nada mais é senão o *intermediário dos motivos* para a vontade” (PP IV, p. 366).

texto, é na ideia de uma *vida intelectual (intellektuelles Leben)* que Schopenhauer encontra, portanto, a sua concepção central de felicidade ou de otimismo prático¹³⁵.

Em outro texto da mesma época o autor parece estar discordando dessa concepção negativa de felicidade, ao afirmar que “(...) se pode, com efeito, basear a teoria segundo a qual deleitar o presente e fazer dele o alvo de nossa vida seja a maior *sabedoria*, porque somente o presente é real, tudo o mais seria somente jogo de pensamento” (PP V, p. 309). Assim seria se ele não ressaltasse, imediatamente adiante, que “se poderia muito bem denominar isso a grande *tolice*: pois aquilo que no próximo momento não mais existe, que desaparece completamente como um sonho, não é mais uma séria ambição que se deve apreciar” (*Idem*). Tal descrição está, como se pode perceber, em perfeita concordância com a explanação anterior aqui desenvolvida acerca da relação entre *razão, tempo e pessimismo*.

A discussão sobre a possibilidade de um otimismo prático remete o leitor atento à primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, em que Schopenhauer critica a noção kantiana de razão prática (*praktische Vernunft*), tendo por argumento o fato de que ele a denomina como a produtora de todas as nossas virtudes e também por ser a sede de um *deve* absoluto (*absolutes Soll*), segundo o autor, “caído do céu” (*vom Himmel gefallen*). A razão prática é, de acordo com a sua definição de 1818, a razão na medida em que conduz (*leiten*) as ações das pessoas, na medida em que lhes fornece *motivos* para o agir, e nada mais que isso. Schopenhauer está em desacordo, dessa forma, também com a “sabedoria estoica” (*stoisches Weisen*), na qual foi exposta e desenvolvida pela primeira vez a ideia de uma razão prática enquanto ideal, já na antiguidade. Outro ponto de discordância entre a sua doutrina e a dos estoicos é o fato de que a ética desses é orientada para a *felicidade* e não para a *virtude*, como são os sistemas éticos dos Vedas, de Platão e do cristianismo (ponto já destacado no capítulo sobre a relação entre pessimismo e moral)¹³⁶.

¹³⁵ Não parece ser necessário retomar as diversas máximas e conselhos que o autor apresenta em seu texto, dado que o essencial do mesmo, na visão aqui defendida, está na concepção de felicidade acima exposta.

¹³⁶ Cf. WWV, cap. 16. Segundo Schopenhauer, os estoicos “pensaram (...) que o emprego apropriado da razão deveria ter em vista a elevação do homem por sobre tudo isso, tornando-o invulnerável (...), ou seja, a vida é tão cheia de tormentos e atribulações que, ou se os supera por pensamentos equilibrados ou se tem de abandoná-la. Perceberam que a privação e o sofrimento não se originam imediata e necessariamente de não-ter, mas antes de querer-ter e não ter. Portanto, esse querer-ter é a condição necessária pela qual exclusivamente o não-ter se torna privação e provoca dor” (WWV I, p. 104). Não se pode esquecer, entretanto, o fato de que os estoicos,

Como se pode notar, Schopenhauer parece estar sempre cultivando uma preocupação especial com a forma pela qual a razão pode ser usada em favor de uma vida melhor para o homem. Seria isso, contudo, uma forma de otimismo?

Deve-se, em primeiro lugar, diferenciar a proposta de Schopenhauer nos seus textos “teóricos” e nos *Aforismos*, seu texto “prático”. Há, sem dúvida, uma nítida diferença entre o seu ponto de vista metafísico e o seu ponto de vista eudemonológico, desenvolvidos, respectivamente, nesses textos. Não obstante, o peso que o autor atribui a ambos é o mesmo? Para Heinz G. Ingenkamp, *não*:

Na introdução aos *Aforismos para sabedoria de vida* Schopenhauer bane a obra que se segue da área da sua ‘própria’ filosofia e atribui a ela o ponto de vista do ‘equivoco’. Sua ‘própria filosofia’ se situa (...) sobre um [ponto de vista] ‘mais alto, ético-metafísico’, e o que se segue, permanece sobre o ‘ponto de vista empírico, comum’¹³⁷.

A tese de Ingenkamp (op. cit., p. 80) é clara: “deve-se ler a metafísica schopenhaueriana sem querer achar nela recomendações eudemonológicas e poder-se-ia, sem abreviar as ideias dos *Aforismos*, anular as indicações sobre a metafísica nele contidas”.

A ideia de uma divisão estrita entre os dois pontos de vista parece ser bastante adequada. Entretanto, ao contrário do que defende o autor, ambos partem, a meu ver, da metafísica schopenhaueriana da vontade, ainda que tenham propósitos diversos e devam, por isso, ser considerados sob diferentes perspectivas. Que ambos partam da metafísica da vontade é algo que ficou claro a partir do que foi exposto anteriormente. Seriam, então, os *Aforismos* uma espécie de “obra menor” do autor?

Robert Zimmer destaca que, embora muito lidos, os *Aforismos* foram pouco apreciados no cenário intelectual: primeiramente pelo seu caráter popular¹³⁸ e também pelo seu escopo – por tratar da vida prática. Zimmer ainda destaca a dificuldade de relacionar tal texto com a ética schopenhaueriana e com a sua doutrina da negação da vontade, tal como

segundo o autor, tentaram apreciavelmente usar a prerrogativa do homem, a razão, contra os sofrimentos e as dores a que cada vida está exposta.

¹³⁷ INGENKAMP, H. G. *Schopenhauer als Eudaimonologe*. Schopenhauer-Jahrbuch, 2006 (87). P. 77.

¹³⁸ Popular, porém, segundo Ingenkamp, dirigido somente a homens adultos em idade de casar e a homens mais velhos. Mulheres e crianças são compreendidas nesse escrito meramente como “meio para a felicidade” (*Mittel zum Glück*) ou como “obstáculos no caminho” (*Hindernisse auf dem Weg*) da mesma. Os *Aforismos* seriam, dessa forma, “a apresentação e a recomendação de uma forma de vida” (*Präsentation und Empfehlung einer Lebensform*) e não uma espécie de manual (*Handbuch*) que conduziria à obtenção da felicidade (Cf. INGENKAMP, op. cit. p. 80-1).

expostas em outros textos. Além disso, o lugar que os *Aforismos* ocupam na obra de Schopenhauer permanece, até hoje, uma incógnita – o que nos impediria, a princípio, de responder a pergunta colocada no parágrafo anterior¹³⁹. A descrição da vida humana nos dois volumes de *O mundo como vontade e representação* e no texto de 1851 indicaria, entretanto, que, do ponto de vista filosófico, o primeiro possui uma impotência consideravelmente maior que o segundo, embora seja a sua base. Nesse sentido, Zimmer está de acordo com o que é aqui defendido e contra Ingenkamp. Contudo, quando alguém lê os *Aforismos* não deve levar em conta, segundo a sua visão, a metafísica da vontade:

Há em *O mundo como vontade e representação* (...) uma interpretação profunda, ‘vertical’, da existência humana, que deve ser gerada a partir do mundo do sofrer e dos enganos. Os *Aforismos* são orientados e restringidos ao tratamento prático dentro deste mundo (...). A verdade metafísica fundamental do sofrer como *conditio sine qua non* da existência humana deve ser deixada de lado e a investigação deve se concentrar totalmente nas questões do domínio da vida empírica e pragmática (ZIMMER, op. cit., p. 46).

Há, de acordo com Neymeyr (op. cit), uma “eudemonologia negativa” (*negative Eudämonologie*) na obra capital de Schopenhauer, que serve de plano de fundo (*Hintergrund*) para o pensamento exposto nos *Aforismos*. Estes, por seu turno, seriam uma espécie de “eudemonologia positiva”, segundo Zimmer (op. cit, p. 47) – seguindo a indicação do próprio Schopenhauer:

Do apreço pela saúde como condição fundamental da felicidade até a recomendação à formação da personalidade espiritual, oferecem os *Aforismos* numerosos exemplos para uma discussão da felicidade, que vai bastante além da explicação de um conceito de felicidade negativa. Os *Aforismos* de Schopenhauer podem muito bem ser entendidos como eudemonologia positiva, como doutrina da prudência social e breviário da autorrealização.

Os *Aforismos* se constituem, dessa forma, a partir de uma discussão com duas tradições, especialmente: a tradição da ética Antiga (sobretudo dos estoicos) e a tradição moralística moderna (esta, por sua vez, bastante influenciada pela primeira). Tal é a tese de Zimmer (op. cit., cf. p. 48): a de que essa obra deve ser lida como o ponto alto (*Höhepunkt*) e como o desenvolvimento (*Weiterentwicklung*) da tradição moralística, a qual tem as suas raízes nas doutrinas da felicidade e da inteligência do mundo antigo. Em seu texto, o autor apresenta o percurso da eudemonologia até Schopenhauer (op. cit., cf. p. 48-50) e defende que este foi um dos mais incisivamente influenciados pelos autores da moralística moderna

¹³⁹ Cf. ZIMMER, R. *Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers Aphorismen zur Lebensweisheit*. Schopenhauer-Jahrbuch, 2009 (90). P. 45-7.

(Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère, Montaigne e Chamfort são nomes citados por Zimmer como os mais importantes para Schopenhauer, em cuja obra abundam citações dos mesmos).

Zimmer (op. cit., p. 51) afirma que, embora não haja um lugar sistemático (*systematischen Platz*) para uma doutrina moralística da prudência (*moralistische Klugheitslehre*) em *O mundo como vontade e representação*, existe um ponto de partida ou de referência (*Anknüpfungspunkt*) para a mesma, a saber, o conceito de *caráter adquirido* (*erworbener Charakter*):

De maneira diversa do caráter ‘inteligível’ e do ‘empírico’, ele está em conexão próxima com a via da experiência do indivíduo. Ele é aquele caráter, segundo Schopenhauer, ‘que se obtém em primeiro lugar na vida, através do uso do mundo’. O caráter adquirido é o conhecimento da própria individualidade obtido através da experiência (...), ‘não tão importante para a própria ética quanto para a vida mundana’¹⁴⁰.

A tarefa de Zimmer no seu texto é mostrar como a influência da tradição moralística não está presente somente nos *Aforismos*, mas desde as primeiras reflexões de Schopenhauer: em 1814, o autor já trata, influenciado por Aristóteles, de uma distinção essencial entre *filosofia moral* (*Moralphilosophie*) e *filosofia da arte de viver* (*Philosophie der Lebenskunst*); na década seguinte, do conceito de *uso do mundo* (*Weltgebrauch*); a partir da década de 20, de uma própria *doutrina da prudência* (*Klugheitslehre*), quando ele começa a formular máximas e regras da prudência (*Klugheitsregel*), a partir de sua interpretação dos moralistas; no *Berliner Zeit*, de 1825 até 1831, quando tal questão se intensifica para o autor, a partir da aprendizagem do espanhol e do início das traduções, em 1825, da obra *Oráculo Manual* e de partes isoladas do romance *El Criticón*, ambos de Gracián. É, inclusive, desse período o texto editado postumamente por Franco Volpi a partir dos manuscritos de Schopenhauer, sob o título de *A arte de ser feliz. Apresentado em cinquenta regras da vida* (*Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*) e que mais tarde viriam a ser integradas no quinto capítulo dos *Aforismos*. O autor desenvolve, nesse contexto, a “sua

¹⁴⁰ Schopenhauer está empreendendo, de acordo com o autor, algo de novo na história da metafísica: até a sua filosofia, a doutrina da prudência (*Klugheitslehre*), que é o ponto central da moralística, nunca havia desempenhado qualquer papel nessa tradição.

própria moralística”, que mais tarde será apresentada na obra em questão (ZIMMER, op. cit., cf. p. 52-4)¹⁴¹.

Textos como o *Oráculo Manual* de Gracián influenciaram, desse modo, profundamente a elaboração dos *Aforismos*, sobretudo na *forma* do escrito, embora Schopenhauer não utilize um estilo aforismático *à la* Gracián ou La Rochefoucauld. Conforme destaca Zimmer (op. cit., cf. p. 54-6), aquilo que vale para os moralistas clássicos vale também para os *Aforismos*, a saber, o fato de que cada capítulo pode ser lido isoladamente, não servindo de pressuposto para nenhum outro (bem diverso, deve-se destacar, da estrutura utilizada pelo autor na sua obra capital).

Tematicamente também podem ser encontradas várias semelhanças entre os *Aforismos* e a tradição a qual remonta: a sua “antropologia pessimista da experiência” (*erfahrungsbezogene pessimistische Anthropologie*) e sua admiração pelo mais pessimista dos moralistas, Gracián (podendo-se acrescentar, ainda La Rochefoucauld); sua concepção *egoísta* da existência; a discussão em torno “daquilo que alguém *tem*” e sua importância na condução da vida pelos homens, tema discutido desde Aristóteles; e, por fim, as suas considerações sobre a *cortesia* (*Höflichkeit*), e também sobre a *posição* (*Rang*), *honra* (*Ehre*) e *glória* (*Ruhm*) (ZIMMER, op. cit., cf. p. 56-60).

Como se pode notar, há uma considerável influência da tradição moralística e da ética Antiga – sobretudo Platão, Aristóteles e os estoicos¹⁴² – não só na elaboração dos *Aforismos*, como também na obra de Schopenhauer em geral.

Voltando a nossa atenção para a relação dos *Aforismos* com a obra de Schopenhauer, encontramos uma considerável diferença entre a função desse escrito em sua filosofia e o papel exercido por uma doutrina da felicidade e da inteligência em Kant: enquanto este bane ambas as doutrinas do campo da filosofia moral, o primeiro reserva, segundo Zimmer (op. cit., p. 63), um lugar sistemático em sua filosofia prática. Os *Aforismos* podem ser considerados, a partir do ponto de vista aqui exposto, como uma “(...) ética individual no

¹⁴¹ É curioso notar, ressalta Zimmer, como Schopenhauer menciona somente duas fontes principais para os seus *Aforismos* (Cardanus e Aristóteles, conforme visto anteriormente), quando, na verdade, ele tinha amplo conhecimento de toda a tradição moralística moderna.

¹⁴² Além desses nomes, deve-se ainda ressaltar a influência de Epicuro e de sua noção de *ataraxia* na concepção schopenhaueriana de felicidade, conforme destaca Ingenkamp (op. cit., cf. p. 79).

sentido de uma filosofia da arte de viver. O seu tema é, inspirado na moralística, o autodesenvolvimento individual, sob a base de uma avaliação realista da natureza humana e do mundo da vida social”. Tal texto serviria, dessa forma, de *complemento (Ergänzung)* à sua ética. Se os *Aforismos* são entendidos sob esse ponto de vista, estão solucionadas algumas das incompatibilidades de sua ética com tal doutrina da felicidade: (i) o seu *ideal de personalidade (Persönlichkeitsideal)*, segundo o qual apenas poucos homens estariam aptos a executarem as tarefas do gênio e do asceta; (ii) aquela tensão entre a supressão do *principium individuationis* na ética e a autonomia individual na filosofia schopenhaueriana da arte de viver, uma vez que a primeira se dá pela negação da vontade e a segunda pela sua afirmação; (iii) e, por fim, ficaria evidente a diferença entre a antropologia pessimista (*pessimistische Anthropologie*) da moralística e aquela expressa na sua obra capital. À primeira

(...) falta completamente o pensamento de uma transcendência, de um ultrapassamento do egoísmo através da identificação com o outro. Ao contrário: a tradição moralística e, com ela, os *Aforismos* são como uma expressão de mecanismos de defesa individual, como distância e delimitação sobre os demais homens (ZIMMER, op. cit., p. 64).

Pode-se, então, tirar algumas conclusões do que foi até aqui exposto. A primeira é a de que, do ponto de vista de sua *elaboração*, os *Aforismos* não podem ser pensados como uma obra completamente independente da metafísica schopenhaueriana, exposta, sobretudo, em sua obra capital, ao passo que, do ponto de vista do *propósito* que cada uma delas encerra, elas podem ser consideradas tão somente em separado. A segunda, em resposta a uma questão ainda em aberto, é a de que os *Aforismos* não constituem uma obra marginal ou menor da filosofia schopenhaueriana, sobretudo se é levada em conta a sua importância no desenvolvimento da tradição da moralística¹⁴³.

Julian Young parece estar de acordo com a primeira conclusão exposta acima, ao retomar a ideia schopenhaueriana de que o sofrimento é inescapavelmente inerente à condição humana¹⁴⁴ e que as tentativas de solução para o pessimismo apresentadas pelo autor

¹⁴³ Zimmer (op. cit., p. 64) vai além e afirma que os *Aforismos* constituem a “(...) obra maior da moralística alemã, uma filosofia da arte de viver comprometida com a tradição de Montaigne, Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère e Chanfort. Ele deu ao modelo de vida moralístico, ao inteligente homem do mundo, um novo semblante, apropriado às mudanças da modernidade inicial”.

¹⁴⁴ Para isso, Young afasta, de antemão, o pessimismo schopenhaueriano de noções como (i) condição patológica de depressão ou desespero; (ii) misantropia (na realidade, esta constituiria, para Schopenhauer, uma

em sua obra capital (a arte, a ética e a ascese) são formas de *negação* da vida e, portanto, jamais possibilitariam uma efetiva solução para o mesmo: a *Erlösung* (redenção) jamais pode ser entendida, nesse sentido, como uma *Lösung* (solução) para o pessimismo. Esta última questão será fundamental nas análises nietzscheanas do pessimismo.

Young (1987, op. cit., cf. p. 67-8) enfatiza, contudo, somente aquela forma de estoicismo descrita por Schopenhauer nos *Aforismos* como a sua solução para o problema do pessimismo, uma vez que somente essa constituiria, de fato, uma alternativa que *afirma* a vida. Conforme visto anteriormente, o estoicismo, embora essencial, não é a única fonte da qual Schopenhauer se vale para elaborar tais reflexões sobre a sua filosofia prática.

O autor ainda dá margem para voltarmos à questão do lugar dos *Aforismos* na obra de Schopenhauer, ao afirmar que a felicidade propiciada pela *eudemonologia*, ou *Lebensweisheit*, é falsa, pois, embora defenda uma possibilidade de existência feliz, parte do pressuposto da sua metafísica da vontade – com o que Zimmer parece discordar, conforme visto anteriormente¹⁴⁵ – e, portanto, funciona como uma casa construída sobre areia movediça (YOUNG, 1987, op. cit., cf. p. 68). É, de fato, bastante complicado atribuir a tal texto uma posição análoga a de *O mundo como vontade e representação* e dos outros textos em que o autor trata de sua metafísica: se entendidos como um *complemento* à sua ética (como quer Zimmer) ou até mesmo à sua concepção pessimista da existência, os *Aforismos* parecem

forma de otimismo); (iii) impossibilidade de qualquer forma de alívio para a miséria do mundo (uma vez que Schopenhauer afirma haver, quando colocados na balança, mais mal que bem no mundo); e, por fim, (iv) de uma visão pessoal (a experiência empírica do sofrimento, a que os homens têm acesso, apenas *confirmam*, jamais *constituem* para o autor o pessimismo, que é uma conexão *a priori* do sofrimento com as características fundamentais da condição humana). Em seguida, enumera quatro argumentos fundamentais do autor em prol do sofrimento enquanto essência do universo ((i) a sua concepção negativa de felicidade – e como essa está intimamente relacionada com a descrição de Platão de felicidade na *República*, IX; (ii) o argumento do tédio; (iii) a ideia do tempo; e (iv) a noção de que a vida é uma guerra constante entre inimigos – concepção esta que Young relaciona ao egoísmo, tal como descrito por Descartes) e o quanto tais argumentos estão fundamentados no fato de que “grandes mentes” sempre despreveram a vida de tal forma. YOUNG, J. *A Schopenhauerian Solution to Schopenhauerian Pessimism*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1987 (68). Cf. P. 55-63.

¹⁴⁵ Há muitas evidências disso ao longo dos *Aforismos*. Além dos trechos já mencionados, pode-se ainda destacar com enorme proveito a passagem desse texto em que o autor relaciona a *necessidade* com que os fatos acontecem à essência sofredora dos mesmos (Cap. V, 51) e, principalmente, aquela em que Schopenhauer afirma de maneira bastante evidente: “(...) toda limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à nossa felicidade. Pois quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento. E sabemos que o sofrimento é algo positivo, e a felicidade, ao contrário, meramente negativa. (...) tornar-nos-emos felizes pela maior *simplicidade* possível de nossas relações e até mesmo pela *uniformidade* do modo de vida, enquanto esta não produzir tédio; porque assim sentiremos a própria vida e, portanto, o seu fardo essencial, da maneira mais leve possível: ela escoará como um regato sem ondas ou redemoinhos” (cf. PP IV, p. 460-1 e 522-4).

se encaixar melhor na estrutura geral do pensamento do autor, o que implica que a ideia (defendida por Barbosa) de que a filosofia de Schopenhauer funciona como um pêndulo entre pessimismo teórico e otimismo prático parece ser um pouco tendenciosa em favor dos *Aforismos*. Semelhante à posição aqui defendida parecem estar (i) David Cartwright, que diferencia claramente a ideia de *ascetismo* da ideia de otimismo (além de destacar que um caráter moralmente bom jamais é uma alternativa para a resignação)¹⁴⁶; (ii) Edgar Dahl, que, a partir de uma explanação de como Schopenhauer (no texto *A arte de ser feliz*) antecipa a *Glücksforschung* empírica americana, afirma que a sua eudemonologia permanece pessimista, ao contrário daquela: pois é bom nascer com saúde e possuindo dinheiro, ainda melhor com um temperamento soalheiro (*sonniges Gemüt*), mas o melhor de tudo permanece não ter nascido¹⁴⁷; e, por fim, (iii) Barbara Neymeyr, para a qual o argumento do pêndulo exclui qualquer possibilidade de felicidade e que, portanto, qualquer forma de otimismo ou felicidade na filosofia de Schopenhauer é entendida como ilusão¹⁴⁸. Há autores que, como Janaway (op. cit., cf. p. 333) e Simmel (op. cit., cf. todo o cap. V), defendem que, mesmo quando considerado do seu interior, é possível encontrar uma forma *positiva* de felicidade no movimento da vontade (uma vez que ela não seria algo obtido somente ao fim, mas também durante o seu processo de obtenção), com o que, tendo como pano de fundo a discussão acerca da essência da vontade, tendo a discordar¹⁴⁹.

¹⁴⁶ CARTWRIGHT, D. E. *Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation?* Schopenhauer-Jahrbuch, 1985 (66).

¹⁴⁷ DAHL, E. *Die Kunst, glücklich zu sein. Arthur Schopenhauer im Lichte der empirischen Glücksforschung*. Schopenhauer-Jahrbuch, 2008 (89). Cf., sobretudo, p. 89.

¹⁴⁸ A autora destaca, nesse texto, quatro tipos de felicidade, tais como aparecem em *O mundo como vontade e representação* ((i) o bem-estar que acompanha a simples satisfação da vontade, o qual ela denomina de tipo *estático* de felicidade; (ii) a sequência infinita de desejo à satisfação, a qual ela denomina de tipo *dinâmico*; (iii) a arte; (iv) a conduta ética) e afirma que todos eles são englobados pela concepção *negativa* de felicidade schopenhaueriana (op. cit., cf. p. 144-5).

¹⁴⁹ José Thomaz Brum parece defender uma posição intermediária entre a de Cartwright, Dahl e Neymeyr, por um lado, e a de Janaway e Simmel, por outro. Brum aproxima a concepção schopenhaueriana de ascese daquela de eudemonismo, afirmando que “quando a vontade se desliga da vida, por meio do ascetismo, ela se desliga – de forma eudemonística – do sofrimento e da dor” (o que me parece, contudo, ser equivocado); mas, ao mesmo tempo, destaca os *Aforismos* como uma alternativa ou uma “versão moderada do ascetismo radical pregado no livro IV do **Mundo**”, por meio do desenvolvimento de uma “fórmula egoísta e eudemonística” de vida, “moldada pelo signo da autoconservação” (e, nesse sentido, haveria uma clara diferença entre a beatitude nirvânica e a felicidade pessoal). O autor considera, desse modo, o conteúdo dos *Aforismos* como uma espécie de “moral do ‘como se’”, pois, através do ensinamento de uma forma de condução da vida pautada na busca da felicidade pessoal, os homens procederiam “como se” a vida fosse algo positivo e digno de ser vivido. Tratar-se-ia, em última instância, de “uma espécie de **sabedoria teatral**” (BRUM, op. cit., cf. p. 49-52).

Deve-se afirmar, em última instância, que, embora os *Aforismos* não possam ser considerados uma obra marginal da filosofia de Schopenhauer (dada a atenção que o autor atribui a tal temática desde o início de sua produção), tal texto não se configura como um segundo pólo de sua filosofia, análogo à sua metafísica da vontade.

Seção 3 – Pessimismo e *justificação*

Já tive ocasião de demonstrar que Schopenhauer concebe o processo de objetivação da vontade como sem meta e fim últimos, e que essa é uma de suas principais características que conferem à vida o seu sentido negativo. Gostaria, por fim, de indicar como as discussões do autor sobre o caráter essencialmente pessimista da existência estão amparadas em uma questão mais antiga e que remonta a uma série de pensadores e tendências que extrapolam o âmbito da filosofia. Trata-se do problema da *justificação* (*Rechtfertigung*) da existência.

André Lalande (op. cit., p. 602) define “justificação” como o

(...) ato de justificar, ou de se justificar, quer dizer, primitivamente de tornar justo ou fazer-se justo (...); depois, por enfraquecimento do sentido primitivo, se diz de todo ato pelo qual se refuta uma imputação ou até pelo qual a ultrapassamos, ao mostrar que se está no direito (quer moral, quer lógico) de o fazer, que temos razão para dizer o que dissemos, ou de fazer o que fizemos.

Pode-se perceber mais claramente, no verbete do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* dedicado ao assunto, o curso dessa mudança de significados do termo ao longo da história. A. Peters destaca três pontos de vista fundamentais do conceito de *Rechtfertigung*. Dois deles me interessam, em especial. O primeiro é remetido àquela espécie de jogo (*Spiel*) da lógica e da dialética com o *logos*, típico da Antiguidade grega, mais precisamente dos diálogos platônicos e dos *Tópicos* de Aristóteles. Tal jogo se constituía em uma forma de discussão e de argumentação crítica em relação a uma opinião ou a uma teoria, de modo a colocar em xeque a sua validade (*Gültigkeit*). Nisso consistia a pergunta pela “justificação”. Essa forma de concebê-la se transforma somente na modernidade, sobretudo pelas mãos de Leibniz, no sentido atualmente empregado de *rechtfertigen*, isto é, de *fundamentar* (*begründen*). Considero esse o ponto de vista *lógico-epistemológico* do

termo¹⁵⁰. O segundo ponto de vista discutido pelo autor, que me interessa sobremaneira, é o da “tradição teológico-cristã”, na qual a

Justificação [*Rechtfertigung*] (*iustificatio*) do pecador é a consumação histórico-sagrada, na qual Deus Pai absolve, através da entrega do filho aos plenos poderes do espírito santo, o homem, (...) tornado perante ele culpado, e o adota novamente como filho (*reconciliatio*, *Versöhnung*). Na forma da promessa (*promissio*), aquele acontecimento dinâmico-escatológico impele, através da morte e do juízo final, à vida eterna junto a Deus (PETERS, op. cit., col. 259).

Dois autores, dentre os vários mencionados pelo autor, devem ser aqui mencionados: o apóstolo Paulo e Martin Luther, que associam o conceito de justificação ao de fé (*Glauben*)¹⁵¹.

Na *Epístola aos romanos*, Paulo afirma que a justiça de Deus se revela ao homem apenas pela fé: “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê (...). Porque nele a justiça *de Deus se revela da fé para a fé*, conforme está escrito: *O justo viverá da fé*”¹⁵². Para ele, é somente por meio dela que a Lei divina pode ser consolidada:

Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído. Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé. Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da Lei. Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também dos gentios? É certo que também dos gentios, pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé. Então eliminamos a Lei através da fé? De modo algum! Pelo contrário, a consolidamos (*Idem*, 3, 27-31).

À justiça divina se contrapõe a injustiça dos homens, no sentido de que os últimos carregam consigo a culpa pela sua existência:

Confirma-se (...) que Deus é veraz, enquanto *todo homem é mentiroso*, conforme está escrito: *Para que sejas justificado nas tuas palavras e triunfes quando fores julgado*. Mas então, se a nossa injustiça realça a justiça de Deus, que diremos? Não cometeria Deus uma injustiça desencadeando sobre nós sua ira? — Falo como homem — . De modo algum! Se assim fosse, como poderia Deus julgar o mundo? (...) E daí? Levamos vantagem? De modo algum. Pois acabamos de provar que todos, tanto os judeus como os gregos, estão debaixo do pecado, conforme está escrito: *Não há homem justo, não há um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus. Todos se transviaram, todos juntos se corromperam; não há quem faça o bem, não há um sequer. Sua garganta é um sepulcro aberto, sua língua profere enganos; há veneno de serpente debaixo de seus lábios, sua boca está cheia de maldição e azedume. Seus pés são velozes para derramar sangue; há destruição e desgraça em seus caminhos*.

¹⁵⁰ PETERS, A. “Rechtfertigung”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8: R-Sc. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 251ff. Cf. cols. 251-6.

¹⁵¹ Agostinho é, certamente, outro expoente dessa corrente de pensadores, mas um tratamento de suas ideias extrapolaria em demasia os objetivos da presente análise.

¹⁵² *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2000. Epístola aos romanos 1, 16-17.

Desconheceram o caminho da paz, não há temor de Deus diante de seus olhos. (Idem, 3, 4-6; 9-18)

A ideia de justificação pela fé implica, desse modo, na concepção de salvação, de redenção, por meio de uma reconciliação com Deus:

Tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem tivemos acesso, pela fé, a esta graça, na qual estamos firmes e nos gloriamos na esperança da glória de Deus. E não é só. Nós nos gloriamos também nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança, a perseverança uma virtude comprovada, a virtude comprovada a esperança. E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado. Foi, com efeito, quando ainda éramos fracos que Cristo, no tempo marcado, morreu pelos ímpios. — Dificilmente alguém dá a vida por um justo; por um homem de bem talvez haja alguém que se disponha a morrer. — Mas Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda pecadores. Quanto mais, então, agora, justificados por seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Pois se quando éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho, muito mais agora, uma vez reconciliados, seremos salvos por sua vida. E não é só. Mas nós nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem desde agora recebemos a reconciliação (...). Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos. Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor (*Idem*, 5, 1-11; 18-21).

Paulo parte, desse modo, de uma concepção de que as mazelas sofridas pelo homem são frutos de sua própria natureza pecadora, de tal forma que o homem só encontrará a redenção de sua condição na sua reconciliação com Deus. E esta só será possível através da fé. Justificar significa, nesse contexto, se reconciliar com a justiça divina, de modo a se redimir de uma condição essencialmente pecadora.

Uma das ideias centrais do projeto de reforma do cristianismo por Luther consiste precisamente na revisão do modo com que o homem estabelece a sua relação com Deus: esta deve se dar, segundo a sua visão, pela fé, e não pelo tradicional uso “racional” das escrituras, tal como fez boa parte dos filósofos¹⁵³.

Tal é o segundo ponto de vista do conceito de *Rechtfertigung* discutido no verbete de Peters que eu gostaria de retomar. Considero esse o ponto de vista *teológico-moral* do termo.

¹⁵³ Cf., a esse respeito, LUTHER, M. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*. Ed. Johannes Ficker, Dieteri'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1923. Para uma discussão de dois aspectos fundamentais da razão em Luther, cf. MASSEI Jr., op. cit., p. 65-82.

Schopenhauer, embora procure se afastar ao máximo das concepções teológicas em sua obra¹⁵⁴, empreende, conforme analisado, uma divisão das religiões sob o critério do otimismo e do pessimismo, no intuito de associar as religiões pessimistas ao seu projeto de valorização da ascese¹⁵⁵. Com isso, eis a minha tese, o autor se vale tanto do sentido “lógico-epistemológico” quanto do “teológico-moral” da justificação, sobretudo por meio de sua concepção de “justiça” (*Gerechtigkeit*).

Schopenhauer trata do tema da justiça em sua obra sob dois aspectos: a *justiça temporal* (*zeitliche Gerechtigkeit*) e a *justiça eterna* (*ewige Gerechtigkeit*). O autor esboça uma explicação da primeira a partir da noção de *injustiça* (*Unrecht*). Tal conceito é apresentado, na sua filosofia, como a “invasão dos limites da afirmação alheia da vontade” (WWV I, p. 394). O indivíduo, desse modo, ao invés de servir à sua própria vontade, serve a de outrem (o exemplo *in concreto* no qual se expressaria tal ideia de modo mais explícito e palpável é o canibalismo (WWV I, p. 395). E não por acaso, o tema é tratado nos termos da “injustiça”, dado que, na filosofia de Schopenhauer, o conceito de *justiça* (*Recht*) existe apenas como negação do conceito supracitado: “noutros termos, jamais se falaria de JUSTIÇA se não houvesse INJUSTIÇA” (WWV I, p. 400). O *direito* (*Recht*) é, nesse sentido, a possibilidade de negar, “com justiça”, aquela negação alheia, com a força necessária para a sua supressão: “(...) ora, isso não invade a esfera da afirmação alheia, logo, é apenas negação da negação, portanto, afirmação, e não em si mesma negação” (WWV I, p. 401). E uma *doutrina do direito* (*Rechtslehre*), por se restringir exclusivamente à *prática* da justiça ou da injustiça, constitui-se como um capítulo da moral. Ela se refere somente ao *agir* (*Thun*) e não ao *sofrer* (*Leiden*), uma vez que o primeiro é somente uma exteriorização da vontade, enquanto o segundo lhe é inerente. Apenas a *vontade* é, segundo Schopenhauer, considerada pela moral. A instituição do *Estado* e de um *código penal* está baseada

¹⁵⁴ Empenho que lhe renderá, por parte de Nietzsche, a alcunha de ateuista “honesto”, conforme analisarei adiante.

¹⁵⁵ “Pessimismo é um termo que Schopenhauer não usa para descrever a sua própria filosofia. É um termo usado para designar religiões que descrevem a existência como em si mesma pecaminosa. E embora Schopenhauer sempre escreva que a sua filosofia corresponda ao cerne do cristianismo e do budismo (...), assim implicando que a sua filosofia é pessimista, ele não usa aquele termo para descrever a sua filosofia – não em suas obras, pelo menos. Este é um importante ponto a se notar. O fato de que Schopenhauer introduz o conceito em um contexto religioso explana porque ele o define em termos de justificação, que, particularmente em alemão, é um termo com conotações fortemente teológicas” (DAHLKVIST, op. cit., p. 42).

precisamente nesses pressupostos. O Estado é a sede da *justiça temporal* (*zeitliche Gerechtigkeit*) e tem como função a punição:

(...) o imediato OBJETIVO DA PUNIÇÃO num caso particular é CUMPRIR A LEI COMO UM CONTRATO. Por sua vez, o único objetivo da LEI é IMPEDIR o menosprezo dos direitos alheios (...). Nesse sentido, a lei e o cumprimento dela, ou seja, a punição, são dirigidos essencialmente ao FUTURO, não ao PASSADO. Isso diferencia PUNIÇÃO de VINGANÇA (WWV I, p. 410-1).

Já a *justiça eterna*, ao contrário,

(...) furta-se ao olhar turvado pelo conhecimento que segue o princípio de razão, o *principium individuationis*. Esse olhar perde completamente de vista aquela justiça (...). Vê o homem mau, após perfídias e crueldades de todo tipo, viver em alegria e deixar o mundo sem ser incomodado. Vê o oprimido arrastar-se numa vida cheia de sofrimento, até o seu fim, sem que apareça um vingador ou retaliador. Mas só conceberá e apreenderá a justiça eterna quem se elevar por sobre o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão, atado às coisas particulares; assim o fazendo, conhece as Ideias, vê através do *principium individuationis* e percebe que as formas do fenômeno não concernem à coisa-em-si (...). Verá que a diferença entre quem inflige o sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa-em-si, isto é, a Vontade, que vive em ambos (...). O atormentador e o atormentado são unos (WWV I, p. 418-9).

Schopenhauer se vale desta concepção de justiça para tratar da única forma possível de justificação da existência, que só poderá ser encontrada, entretanto, na negação da mesma, na ascese. Apenas através desta é possível ao homem alcançar o ponto de vista da vontade, qual seja, o de que todos os eventos não são em si mesmos bons ou ruins, que merecimento e culpa, prêmio e castigo, não lhe dizem respeito, mas que fazem parte do eterno e misterioso processo de “auto-cisão da vontade” (*Selbstentzweiung des Willens*) (WWV I, p. 175), da sua objetivação na vida. Vista pelo indivíduo comum, ao contrário, a vida nada mais pode ser que uma espécie de débito contraído através da procriação e do qual se é reembolsado com a morte, no momento em que se retorna para o nada (cf. WWV II, cap. XLVI).

Em suma, o sentido da justificação em Schopenhauer é “teológico-moral”, na medida em que recorre à ascese – mas não à fé – para atribuir o único sentido possível à vida. Mas ele é também, “lógico-epistemológico”, na medida em que o autor cria um sistema filosófico para fundamentá-lo (*begründen*).

SEGUNDA PARTE

NIETZSCHE E O PESSIMISMO

Capítulo II – Das motivações iniciais à aparente ruptura com o pessimismo

O objetivo do presente capítulo é o de mapear e discutir as diversas influências que colaboraram para que Nietzsche se ocupasse com o *tema* do pessimismo, desde o seu período de estudante em Pforta, passando pela descoberta de Schopenhauer e a publicação de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, até o período em que o autor sugere estar rompendo com a *tradição* pessimista, em *Humano, demasiado humano*.

Seção 1 – Motivações para o pessimismo

O título desta seção encerra em si, propositadamente, uma ambiguidade sobre qual seria a *ordem* do pessimismo a que Nietzsche é conduzido pelas diversas influências que atuaram sobre ele. Tratar-se-ia de um pessimismo de ordem *pessoal*, isto é, de uma mera tendência a enfatizar o aspecto negativo das coisas, como consequência de fatos ocorridos na biografia do pensador? Ou estaria Nietzsche preocupado somente com o aspecto *filosófico* do tema, que é estabelecido na tradição precisamente no momento em que o autor está preparando a sua primeira publicação? Uma pesquisa que lida com um tema controverso como o do pessimismo não poderia fugir de tais questões.

Se a resposta fosse positiva para a primeira pergunta e negativa para a segunda, a presente pesquisa não faria sentido ou estaria simplificando o esforço de Nietzsche em articular o tema com seu pensamento, ao longo de toda a sua produção. Se fosse, ao contrário, negativa para a primeira e positiva para a segunda, a pesquisa estaria mais bem fundamentada – pelo menos do ponto de vista histórico-filosófico –, mas incorreria igualmente em equívoco ao simplificar ou menosprezar outro aspecto fundamental – e que, na minha opinião, jamais deve ser visto como retórico ou como fruto de um mero “romantismo” – da filosofia do autor: o fato de que a relação entre pensamento e vida é extremamente relevante em Nietzsche.

“Minha tarefa geral: mostrar como vida, filosofia e arte podem ter uma profunda relação de parentesco, sem que a filosofia seja superficial [*flach*] e a vida dos filósofos se torne mentirosa [*lügenhaft*]” (6[17], Verão de 1875. KSA 8, p. 104)¹⁵⁶.

¹⁵⁶ “Seu pensamento não busca se desvincular da vida um só momento, muito menos evadir-se dos impulsos de sua personalidade. Pelo contrário: nasce e surge uma e outra vez, renovadamente, das profundezas de ambos e

A minha tese geral é a de que Nietzsche encontra no pessimismo filosófico uma forma privilegiada de se estabelecer a relação entre pensamento e vida.

Desde os primórdios de suas reflexões, o autor parece sempre dedicar atenção ao tema do sofrimento, mas isso não implica, contudo, que ele esteja lidando com o pessimismo, tanto menos com o pessimismo em sua vertente filosófica – o que ocorre somente alguns anos depois de seu primeiro contato com o tema. Parece-me que uma análise das motivações que conduzem Nietzsche ao pessimismo pode trazer luz a como esse processo se desenvolve ao longo dos anos de formação do autor, até que o mesmo se manifeste publicamente em suas obras acerca da relação entre pensamento e vida e, mais particularmente, entre filosofia e sofrimento.

Aqui se faz necessária uma explicação mais detalhada sobre o que considero como *motivações* para o pessimismo. Motivação significa, em primeiro lugar, a influência exercida pela atmosfera na qual Nietzsche se desenvolveu. Considero essa forma de motivação em sentido exclusivamente *biográfico*. Motivação pode significar, também, a influência exercida pelas relações mantidas por Nietzsche com pessoas próximas ou de seu círculo mais amplo de amizades. Aqui se coadunam, tal como entendo, elementos de ordem *biográfica* e *intelectual*. E, por fim, motivação significa a influência das diversas leituras do jovem Nietzsche acerca do tema. Considero essa forma de motivação do ponto de vista exclusivamente *intelectual*.

é sua expressão. A ‘objetividade’ nem sequer é nele um desiderato, porque é vazia e enrijece uma vida que é sempre superior; e o ‘conhecimento puro’ se lhe apresenta sempre como mero autoengano e paralisa a personalidade criadora. A vida mesma é, para ele, a verdade. Daí que não se possa fazer abstração dela para ascender ao conhecimento de algo ‘verdadeiro em si’. A personalidade criadora é, para Nietzsche, por outra parte, a forma mais alta da vida”. Embora passível de discussão em alguns de seus aspectos particulares, essa tese de Richard Blunck, a quem coube inicialmente a biografia de Nietzsche levada a cabo por Curt Paul Janz, me parece bastante plausível, pelo fato de que aponta para uma preocupação que atravessa todo pensamento de Nietzsche, que é a de tentar, sob várias formas, estabelecer uma relação entre pensamento e vida. Cf. JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: 1. Infancia y juventud*. Versión española de Jacob Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1987. P. 19-20. Em um trecho no qual comenta o capítulo 9 de *Para além de bem e mal*, Janz afirma: “Finalmente Nietzsche se esforça para esclarecer a sua própria autoimagem em uma espécie de ‘Ecce Homo’. Nietzsche era demasiado consciente do caráter personalizado e vivencial de sua filosofia, da dependência de sua perspectiva com respeito aos seus próprios conteúdos vivenciais (...)”. Todas as menções à biografia de Janz serão feitas, doravante, a partir da tradução espanhola (que, diferentemente da edição alemã, conta com 4 volumes, e não com 3).

A presente seção tem como meta apresentar essas três diferentes formas de motivação, por meio da análise de como um interesse pessoal pelo tema do sofrimento se torna uma fonte fundamental das reflexões filosóficas de Nietzsche.

1.1 – Aspectos biográficos

A perda de entes queridos¹⁵⁷ parece ter constituído uma das principais fontes do “ar melancólico” de Nietzsche, tal como nos transmitem os apontamentos de seu amigo de infância Wilhelm Pinder, que também indica a sua tendência à solidão¹⁵⁸. É atestada, além disso, desde os seus tempos de aluno em Pforta até Bonn, uma íntima relação entre estado de ânimo e enfermidades¹⁵⁹, relação essa que vai se agravando progressivamente ao longo de seus anos de vida lúcida¹⁶⁰. Outro fator de destacada importância em sua biografia é a sua

¹⁵⁷ A morte do pai aos 35 anos, em 30 de julho de 1849, e do irmão aos 2, em 2 de agosto de 1850, quando Nietzsche tinha apenas entre 5 e 6 anos, parece ter afetado, de fato, a sensibilidade de Nietzsche por toda a sua vida. Várias outras mortes são profundamente sentidas pelo autor, como atesta Janz: em 1874, a de seu “protetor” na Basileia Wilhelm Vischer-Bilfinger e do pai de seu outro amigo de infância, Gustav Krug, em 1876, próximas ao período em que Nietzsche se separa de Wagner – mortes sentidas pelo autor, segundo Janz, de modo semelhante à morte do próprio pai; a de Franz Dorotheus Gerlach (colega de Nietzsche na Universidade da Basileia, morte também bastante sentida, a despeito de Gerlach ser considerado, ao lado de Jacob Achilles Mähly, “inimigo” de Nietzsche), de sua avó materna Wilhelmine Oehler e de seu professor e mestre desde a Universidade de Bonn, Friedrich Ritschl (ainda que, na época da morte, Nietzsche já estivesse afastado de Ritschl há alguns anos, devido às suas discordâncias em relação a GT); a de Richard Wagner, quiçá a mais sentida de todas (e devido a qual Nietzsche fica enfermo por vários dias), em 1883, e outras duas que o evocaram diretamente para sua relação com o músico: a do rei Luís II da Baviera, o maior patrocinador da empresa de Bayreuth, e a de Franz Liszt, músico e pai de Cosima Wagner, ambas em 1886; e, por fim, a de Wilhelm Vischer-Heusler, filho mais novo de Wilhelm Vischer-Bilfinger, também em 1886, da qual Nietzsche precisa, como em casos semelhantes, de muito tempo para se recuperar e escrever cartas de pêsames à família (JANZ, op. cit., cf. vol. I, p. 40-3; vol. II, p. 243; p. 254; p. 382-3; vol. III, p. 137-40; p. 361-2; p. 388-9; p. 352, 355).

¹⁵⁸ “[Pinder] fala a seguir da morte prematura do pai e do irmão de Nietzsche e prossegue: ‘daí talvez que o traço fundamental de seu caráter fosse certa melancolia, que se manifestava em todo o seu ser. Desde a sua mais prematura infância tem amado a solidão e a ela vinculado seus pensamentos, evitando, de certo modo, a sociedade dos homens e buscando lugares providos de beleza singular por natureza’” (JANZ, op. cit., vol. I, p. 53). Tal estado de ânimo se mantém ou se manifesta seguidas vezes ao longo da vida de Nietzsche, como atesta Janz, em referência ainda aos seus primeiros anos de estudante em Leipzig (JANZ, op. cit., cf. vol. I, p. 151).

¹⁵⁹ “Se repete, pois, algo que já havia irrompido em Pforta, e depois viria a ocorrer com uma frequência maior: a coincidência de uma grave crise interior e da enfermidade, coincidência que trazia sempre consigo a necessidade de um tempo de reflexão e reorientação interior” (*Idem*, vol. I, p. 141).

¹⁶⁰ Até o mês de abril do ano de 1875, segundo Janz, Nietzsche pôde exercer suas atividades docentes na Universidade da Basileia quase sem interrupções significativas. De 1875 até a sua aposentadoria precoce, em 1879, Nietzsche se licencia inúmeras vezes em razão de seus problemas de saúde. Sobre esse período, na ocasião em que o autor se despede de Bayreuth, em meados de 1876, comenta Janz: “a tentativa, desenvolvida durante anos, de unir em uma síntese profissão e vocação, inserção em uma existência burguesa e liberdade existencial, passou a revelar-se com uma claridade crescente como algo sem saída. Seu estado de saúde, em processo de rápido agravamento, deixou simplesmente de estar em condições de suportar a sobrecarga, devido a uma cisão

participação na guerra franco-prussiana, em 1870. Tal vivência, embora curta, lhe deixou as mais duradouras e decepcionantes impressões: “o que [Nietzsche] viu não foi o esplendor da vitória ou o *pathos* heroico, mas a sujeira e a miséria, e um irresponsável risco da existência humana” (*Idem*, vol. II, p. 90). Uma carta de 1869 a Wilhelm Vischer-Bilfinger indica o estado de ânimo em que Nietzsche se encontrava após a guerra: “o meu desejo de me apresentar novamente ao campo de batalha não se realizou; eu estava por demais debilitado e agora ainda sofro frequentemente de excitação nervosa e debilidade repentina, estados que me proíbem todas atividades extraordinárias e que me obrigam uma moderação consciente e uma grande tranquilidade” (KSB 3, p. 146). Janz apresenta uma interpretação que considero bastante frutífera para a minha hipótese sobre as motivações pessoais que levam Nietzsche em direção ao tema do pessimismo:

Nietzsche estava profundamente excitado e nunca mais voltaria a encontrar calma, nem um mínimo de equilíbrio interno. Na dura e irreversível realidade havia se concebido a pergunta pelo sentido da existência humana, ali via ele a contingência e a falta de garantia de sua justificação, e não no jogo intelectual, nem nas fantasias sempre suscetíveis de dissolução da arte (JANZ, vol. II, p. 93).

Os aspectos biográficos supracitados, presentes nos anos de formação de Nietzsche, são massivamente recorrentes ao longo de toda a sua produção, ganhando sempre novos contornos, de acordo com o período em que se situam. Isso pode ser comprovado não só em sua correspondência epistolar e em suas anotações pessoais, mas também na sua obra publicada, como teremos ocasião de discutir ao longo de toda essa segunda parte.

As outras duas classes de motivações para o pessimismo se alternam durante todo o seu período de formação.

1.2 – Ensaio sobre o *Édipo Rei*, de 1864

Cronologicamente, a primeira motivação importante data de 1863, quando, ainda como estudante em *Schulpforta*¹⁶¹, Nietzsche se dedica à redação de um ensaio sobre o

interna cada vez mais gritante. Peça a peça, embora muito devagar, veio assim a se consumir o desmanche ao longo de três anos completos” (*Idem*, vol. II, p. 344).

¹⁶¹ Parte considerável de seus conhecimentos sobre a Antiguidade clássica vem dos anos de estudante em Pforta. Como destaca Janz, eram prioridades da escola de Pforta uma preocupação com a língua erudita e o estudo dos antigos, fruto de sua tradição de formação humanista. É ainda Pforta que Nietzsche desenvolve grande conhecimento e compreensão filológica dos gregos e latinos (JANZ, op. cit., cf. vol. I, p. 67-71 e p. 110).

primeiro coro do *Édipo Rei*, de Sófocles, e lê, como preparação, duas obras sobre a tragédia grega antiga. Trata-se de *Die Technik des Dramas* (*A técnica do drama*, obra de 1863), de Gustav Freitag, e de *Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophocles* (*As representações religiosas e morais de Ésquilo e Sófocles*, 1861), de Gustav Dronke. Dessas obras, sobretudo da primeira, Nietzsche retira importantes noções que mais tarde serão desenvolvidas e alteradas na ocasião de sua primeira publicação: a definição de tragédia, a função da música do coro e a forma de análise pormenorizada dos tragediógrafos – isso para ficar somente nos exemplos mais importantes¹⁶². O meu objetivo aqui não é, contudo, desenvolver uma análise das fontes que conduzem Nietzsche ao tema da tragédia, questão demasiado extensa, mas apenas destacar como o tema dos antigos e do trágico o ocupa desde os anos de estudante e constitui uma preocupação genuína do autor, a tal ponto que ele se dedica à composição de tal estudo sobre Sófocles¹⁶³.

1.3 – Eduard Mushacke

Já como estudante da Universidade de Bonn, Nietzsche vai a Berlim a convite do pai de seu amigo Mushacke, em uma de suas poucas (e breves) visitas à cidade. E, a despeito da carta que envia à sua mãe em 22 de outubro de 1865 (poucos dias depois de sua estadia na cidade, entre os dias 1º e 17)¹⁶⁴, o seu estado de ânimo ia bastante mal por aquelas datas. Nesse contexto, Nietzsche encontra incentivo na atmosfera pessimista do velho Mushacke, gerando uma profunda admiração pelo pai de seu amigo, nutrida pelos próximos anos:

Tampouco me encontrava então em condições (...) de contemplar e avaliar Berlim com um olhar livre de prejuízos, embora não queira deixar de sublinhar que, apesar do meu estado de ânimo insatisfatório e desassossegado, Sanssouci e os arredores de Postdam me causaram, com sua bela aparência outonal, uma poderosa impressão... Nossas conversas não deixaram, por outra parte, de alimentar meu amargado humor; os sarcasmos do excelente Mushacke, seus juízos agudos sobre a administração escolar superior, sua indignação sobre a Berlim judaica, suas lembranças do tempo dos jovens hegelianos, em resumo, toda a atmosfera pessimista de um homem que olhou muito nos bastidores, me forneceram novo incentivo ao

¹⁶² BROBJER, T. H. *Sources of and influences on Nietzsche's The birth of tragedy*. Nietzsche-Studien 34 (2005), 278-99. Cf. p. 284-6.

¹⁶³ Janz também atribui a tal escrito a condição de uma das fontes de GT, tanto pela sua preocupação com a origem da tragédia e com o significado do trágico, quanto pela sua crítica à ópera moderna (JANZ, cf. vol. I, p. 107-8).

¹⁶⁴ “A vida em Berlim foi extraordinariamente amável e agradável. O velho Mushacke é o homem mais amável que eu conheci. Nós nos chamamos de tu. No meu aniversário brindamos com champanhe à vossa saúde” (KSB 2, p. 90).

meu estado de ânimo. Naquele tempo, aprendi, com agrado, a ver as coisas em negro, porque a mim mesmo as coisas tinham sucedido dessa forma, sem ser, contudo, por minha culpa, como me parecia outrora (67[1], Início de 1868 – Início de 1869. KGW I/5, p. 29).

É interessante notar que Nietzsche, já nesse período, associa o que ele denomina a atmosfera pessimista (*pessimistische Atmosphaere*) de uma pessoa à visão dos “bastidores” (*hinter die Coulissen*). Sobre essa questão, Dahlkvist acredita que, “embora a descrição seja reconhecidamente breve e metafórica, ela está em consonância com o pessimismo schopenhaueriano”; ainda que Nietzsche associe o pessimismo com um *Schwarzseheri* (“ver as coisas de modo negro”), concepção que não é suficiente para definir o pessimismo filosófico. A hipótese de Dahlkvist (op. cit., cf. p. 120) é a de que o pessimismo do pai de Mushacke fez Nietzsche apreciar o ver as coisas em negro.

1.4 – O mundo como vontade e representação, vol. I

É precisamente por essas datas, entre o fim de outubro e o início de novembro, que Nietzsche se depara com a obra principal de Schopenhauer, em Leipzig. Trata-se de um período em que o autor, desde sua partida de Bonn, encontra-se deprimido e com uma inquietude espiritual que beira o desespero, segundo relata Janz (op. cit., cf. vol. I, p. 151). É no momento de seu ingresso em Leipzig que Nietzsche se entrega fervorosamente ao estudo da filologia, a despeito do fato de que aquela inquietude que lhe assolava o espírito estivesse bastante relacionada com uma busca pelo seu próprio caminho, o qual, Nietzsche estava certo, não seria encontrado na filologia (e ainda esteve distante de ser encontrado nos seus primeiros anos em Leipzig)¹⁶⁵.

A “descoberta”¹⁶⁶ de Schopenhauer corresponde inteiramente, pois, ao estado de ânimo de Nietzsche no fim do ano de 1865.

¹⁶⁵ “Em sua necessidade de optar por uma profissão, havia se decidido pela filologia, por mais que naquela época já fosse consciente de que esta não podia ser para ele um fim último, mas somente um meio” (JANZ, vol. I, p. 151). É com a filologia que o autor encontra uma forma privilegiada de conhecer os antigos, ao lhe fornecer imagens de um mundo grandioso, embora tal mundo estivesse “morto” (*Idem*, cf. p. 154-5).

¹⁶⁶ A descoberta de Schopenhauer por Nietzsche tem sido objeto de discussão há alguns anos. Embora pareça ser quase consensual que Nietzsche começa, de fato, dar especial atenção à filosofia de Schopenhauer somente após o seu contato, em Leipzig, com a obra principal do filósofo, alguns intérpretes apontam para o seu período de estudante em Bonn, quando frequentou, no semestre de verão de 1865, a preleção *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (“História geral da filosofia”), ministrada pelo professor Carl Schaarschmidt. Johann Figl demonstra que Nietzsche, na ocasião, teve contato com um trecho da *Kritik der kantischen Philosophie*, anexo do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*. De um total de quase cento e cinquenta páginas

Daí que a sua influência fosse, antes de tudo, moral: como um reflexo de seu eu e de sua circunstância. O desprezo pelos homens, o evangelho da negação e da renúncia que Schopenhauer prega, unidos a esse outro evangelho da redenção por uma arte ‘livre de todo interesse’, cuja forma mais pura Schopenhauer sintetiza precisamente na música, nessa música que Nietzsche tanto amava, tinham que encontrar nele um eco poderoso. A falta de sentido da existência é o que mais fortemente o repreendia nestas páginas (...) (JANZ, op. cit., vol. I, p. 158).

Essa preocupação com a falta de sentido da existência é externada por Nietzsche em uma carta à mãe e à irmã, datada de 5 de novembro de 1865; pouco tempo depois, portanto, de seu contato com a obra principal de Schopenhauer. Nela o autor compara o homem ao animal de carga (*Lastthier*), perguntando o que os diferenciaria, uma vez que, quando o primeiro age de acordo com a máxima “cumpra com a sua obrigação!” (*Thue Deine Pflicht!*), ele não está agindo diversamente do segundo; pelo contrário, o animal de carga seria ainda

que constituem tal texto, Nietzsche teria lido apenas as sete que estavam citadas no livro de Schaarschmidt sobre Kant e utilizado pelo professor em suas aulas, conforme destaca Konstantin Broese. Broese, inclusive, levanta a hipótese de que Nietzsche teria adquirido o livro de Schopenhauer em função desse primeiro contato. As páginas de Schopenhauer lidas por Nietzsche em Bonn tratam apenas, é importante destacar, dos “grandes méritos” (*große Verdienste*) da filosofia de Kant (o texto é, de modo geral, dividido em duas partes: uma primeira na qual Schopenhauer tece elogios aos serviços prestados por Kant à filosofia, e uma segunda, na qual tece críticas ao seu pensamento): o primeiro e maior deles é a “distinção entre fenômeno e coisa em si” (*Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich*); o segundo, em consonância com o primeiro, é o “incontestável significado moral das ações como totalmente diferente e não dependente das leis do fenômeno” (*die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handels als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung*); e, por fim, também em consonância com o primeiro, é o serviço de “completa subversão da filosofia escolástica” (*völligen Umsturz der Scholastischen Philosophie*), em alusão ao período que se inicia com Agostinho, o “pai da igreja” (*Kirchenvater*), e vai até Kant, segundo Schopenhauer. Essa constatação é de suma importância, pois, como afirma Figl, Nietzsche teria conhecido Kant através de Schopenhauer e, ainda mais, a relação de Nietzsche com Schopenhauer poderia ser colocada em paralelo com a relação deste com Kant: isto é, ao lado do tom elogioso há sempre um tom crítico em relação à sua obra. Cf. FIGL, J. *Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes*. Schopenhauer-Studien 4 (1991), 89-110; BROESE, K. *Nietzsches erste Begegnung mit Schopenhauer im Lichte eines bisher unveröffentlichten Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit*. Schopenhauer-Jahrbuch 85 (2004), 13-26. Sandro Barbera, em um texto de 1995 (*Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz ‘Arthur Schopenhauer’*). Nietzsche-Studien 24 (1995), 124-36), ainda considera tal questão que envolve a descoberta ou o primeiro contato de Nietzsche com Schopenhauer em aberto e destaca, além de outro texto de Figl (*Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*. Düsseldorf, 1984. P. 114ss.), o texto de 1942 de Wilhelm Metterhausen como o primeiro a se ocupar do tema: METTERHAUSEN, W. *Friedrich Nietzsches Bonner Studienzeit 1864/65*. Unveröffentlichtes Typoskript, 1942 (Murhard’sche Bibliothek der Stadt Kassel). P. 94ss. Parece-me que se levamos em conta somente a ideia de um primeiro contato com Schopenhauer, isto pode ter ocorrido ainda antes da preleção de Schaarschmidt. Basta-nos recorrer aos títulos dos textos publicados no periódico *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft* (editado por Franz Brendel e Richard Pohl e publicado mensalmente entre 1856 e 1861, era um “periódico cultural com vastos interesses intelectuais, mas com enfoque em música, especialmente música wagneriana, e em filosofia materialista), assinado pela sociedade *Germânia* no ano de 1861 e lido por Nietzsche. Nele constam artigos sobre Schopenhauer, em sua maioria sobre a sua filosofia da música, com os quais Nietzsche possivelmente entrou em contato, nesse período (BROBJER, op. cit., cf. p. 297).

mais valioso que o homem, haja vista que ele conseguiria cumprir de maneira mais satisfatória aquilo que lhe fosse ordenado. A pergunta de Nietzsche já é, nesse contexto, pela justificação da existência: “trata-se de construir uma existência o mais possivelmente suportável?” O autor parece buscar a resposta em Schopenhauer:

São dois os caminhos (...): ou esforça-se e habitua-se a viver de modo tão limitado quanto possível, sujeito ao pavio de seu espírito e o mais próximo da terra possível, e, desse modo, busca-se riquezas e vive-se nos prazeres do mundo. Ou: sabe-se que a vida é miserável, que nós somos seus escravos quanto mais queremos gozá-la, e, assim, renuncia-se aos bens da vida, exercita-se na austeridade, torna-se duro consigo mesmo e amável com os outros (...). E é assim, pois, a vida suportável? Sim, porque o seu fardo se torna cada vez menor e não há mais vínculos que nos unam a ela. Ela é suportável, porque pode, então, ser recusada sem dor (KSB 2, p. 95-6).

Destacando que Nietzsche teria sido atraído desde o princípio não pelo sistema metafísico schopenhaueriano, mas, conforme ressaltado anteriormente, pela sua *personalidade ética*, Janz defende que o autor, embora não tenha tomado para si a doutrina pessimista do filósofo de Danzig, a utilizou ativamente como ponto de partida de suas reflexões:

Já em 12 de julho de 1866, escrevia a Hermann Mushacke: ‘desde que Schopenhauer nos tirou dos olhos a venda do otimismo, vê-se mais agudamente. A vida é mais interessante, mas também mais feia’. O psicólogo Nietzsche foi liberado por Schopenhauer. A negação schopenhaueriana da vontade como exigência ética atraiu intensamente o jovem Nietzsche, enfebrecido pelos impulsos de sua vontade, por impulsos tão fortes como ainda não conscientes de seus objetivos. (...) a obra de Schopenhauer deu vida nele a esse ‘talento dolorido, mas feliz, que também se apodera de nós quando ouvimos música verdadeira’. Sim, este foi o primeiro efeito, o efeito genuíno de Schopenhauer sobre Nietzsche: o de uma música capaz de mitigar todo desassossego, um talento e um consolo. Este efeito consolador foi tão decisivo para ele que, em 16 de janeiro de 1867, escreveu a Gersdorff – cujo irmão havia sido ferido na guerra – que se Schopenhauer não tivesse despertado esse talento dolorido, nada mais queria saber de sua filosofia. E se sentiu feliz quando Gersdorff lhe confirmou que ele também buscava esse consolo em Schopenhauer (op. cit., vol I, p. 139-42)¹⁶⁷.

1.5 – História do materialismo e crítica de seu significado para o presente

Nietzsche escreve ao mesmo Mushacke em novembro de 1866: “a obra filosófica mais significativa que surgiu na última década é, sem dúvida, Lange, *História do materialismo*, sobre a qual eu poderia escrever um discurso laudatório de um amontoado de páginas. Kant, Schopenhauer e este livro de Lange. Não preciso de mais nada” (KSB, p. 184). É assim que o autor narra a descoberta de uma de suas maiores influências filosóficas,

¹⁶⁷ A carta a Mushacke a qual Janz faz referência é datada, na verdade, do dia 11 (e não 12) de julho de 1866 (Cf. KSB 2, p. 139-42).

Friedrich Albert Lange, ocorrida no verão desse mesmo ano. A tese de Janz, contra Jaspers¹⁶⁸, é a de que o que atraiu Nietzsche à obra de Lange foi bem mais que uma mera orientação em questões filosóficas ou em relação às “conceitualizações tradicionais”, mas a imparcialidade e veracidade de um pensador “cujo realismo positivista tinha por força que encontrar um eco nos instintos nietzscheanos e cujas exposições livres de todo preconceito lhe sondavam numerosas incitações e confirmações” (op. cit., vol. I, p. 174). É por meio de Lange, além disso, que Nietzsche entra em contato com diversas correntes de pensamento de sua época¹⁶⁹. O mais importante, contudo, é, a meu ver, que a leitura de Lange desperta em Nietzsche uma preocupação em demarcar mais apuradamente a linha entre o conhecimento empírico, enquanto verdade científica, e todo tipo de metafísica, enquanto uma espécie de poesia conceitual.

Este talento crítico epistemológico de Lange veio a reforçar uma convicção latente de modo muito profundo já no jovem Nietzsche, a saber, a da existência de uma discrepância insuperável entre a finitude da vida e de sua realidade concreta, por um lado, e a limitação do entendimento, por outro. O que é igual é que a vida e o mundo são, por sua natureza mesma, alógicos e resistem a toda tentativa de serem captados e dominados pela via do conhecimento puro. A interpretação do real como o alógico e irracional por definição já havia lhe golpeado como uma verdadeira revelação a filosofia de Schopenhauer. Na atmosfera um tanto mais moderada de Lange veio a senti-la confirmada (JANZ, op. cit., vol. I, p. 174).

A minha tese é, contudo, a de que a leitura de Lange causa em Nietzsche um enorme conflito, ao tentar conciliar o ponto de vista daquele com o de Schopenhauer. Nesse sentido, acredito que Janz parece insistir demais na tese de que o autor passa a ter em Lange a sua referência filosófica e em Schopenhauer a existencial¹⁷⁰. Prefiro, por razões que ficarão

¹⁶⁸ Janz se refere aqui ao livro de Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1950.

¹⁶⁹ “Nestas páginas entrou em contato pela primeira vez com o darwinismo, com as correntes econômicas e políticas de sua época, e se sentiu assim mesmo enriquecido com não poucas novas ideias em face aos seus estudos sobre Demócrito, que era claramente um dos favoritos de Lange. Também pôde fazer por esse caminho uma imagem cabal de Kant, que completou com a leitura de Kuno Fischer sobre ele e com o estudo da *Crítica do juízo* (...) entre o fim de 1867 e o janeiro de 1868. Também veio a conhecer os positivistas ingleses, que durante sua chamada época positivista julgaram um papel muito importante para ele. Diferentemente do que tantas vezes se tem dito, não foi Rée quem lhe pôs em contato com eles, mas Lange”. (*Idem*).

¹⁷⁰ Para ficarmos apenas com um exemplo, cito um trecho no qual essa ideia me parece bastante clara. “A vivência de Schopenhauer não foi para ele uma vivência ideal e conceitual, mas a vivência de uma totalidade, de uma obra de arte diante da qual o puramente conceitual tinha que ceder. Daí que pudesse se entregar com toda pureza a essa vivência, ao menos até que o seu próprio sentimento vital deixou de identificar-se com Schopenhauer” (JANZ, op. cit. vol. I, p. 175).

evidentes adiante, me utilizar da ideia de *conflito* ou de *tensão* para pensar a relação do jovem Nietzsche com esse dois autores.

Embora tudo indique que Lange não tenha influenciado Nietzsche diretamente ao tema pessimismo, ele é inserido aqui no contexto das motivações que afetam decisivamente o modo como o autor passa a considerar a filosofia, sobretudo a schopenhaueriana, e como ele se torna um parâmetro para pensar o caráter porventura metafísico do pessimismo no jovem Nietzsche.

1.6 – Richard Wagner

O contato de Nietzsche com o músico Richard Wagner irá também afetar sensivelmente a sua relação com a filosofia de Schopenhauer e, particularmente, com o pessimismo. Apesar do que defende Dahlkvist¹⁷¹, penso que Wagner é uma motivação fundamental de Nietzsche no que diz respeito à relação entre pessimismo e arte, sobretudo entre pessimismo e música. De um primeiro contato um tanto ambíguo com a música wagneriana, ainda nos tempos da sociedade “Germânia” com seus amigos Pinder e Krug¹⁷², ao contato pessoal com o músico, em 1868, a visão de Nietzsche sobre Wagner se altera consideravelmente. Ainda sob entusiasmo pelo qual foi tomado no momento em que conheceu o músico, o autor narra a Erwin Rohde, em carta de 9 de novembro de 1868, a satisfação que foi ouvi-lo falar, com um “calor totalmente indescritível”, de como ele o considerava “o único filósofo que conhecera a essência da música” (KSB 2, p. 340-1). Inicia-se, então, muito em função desse entusiasmo pela personalidade¹⁷³ do músico, um frutífero

¹⁷¹ A influência de Wagner não é considerada por Dahlkvist em seu estudo sobre Nietzsche e a tradição pessimista, pelo fato de que ele não foi filósofo e tampouco escreveu uma teoria sobre o pessimismo. Do ponto de vista metodológico, me parece bastante justificável essa opção, uma vez que não há, de fato, em nenhum escrito teórico do músico, uma reflexão mais aprofundada sobre o tema. Desconsiderar, contudo, o quanto Nietzsche foi influenciado das mais diversas maneiras a ir em direção a uma formulação filosófica do pessimismo, é, tal como entendo, deixar uma lacuna na relação do autor com a temática (DAHLKVIST, op. cit., cf. p. 18).

¹⁷² Nesse período, que compreende aproximadamente três anos do início da década de 1860, Nietzsche demonstrava, inclusive, certa resistência ao músico. Quem o aproximou da música wagneriana foi o seu amigo Gustav Krug (JANZ, op. cit., cf. vol. I, p. 77-82). Sobre a resistência de Nietzsche a Wagner na segunda metade da década de 1860, cf. JANZ, op.cit., vol. I. p.181 e p. 213.

¹⁷³ “Wagner, o grande mago também no trato pessoal com os homens, conquistou imediatamente ao muito mais jovem Nietzsche. Os homens valiosos e inteligentes que Nietzsche havia conhecido até o momento eram eruditos e literatos. Em Wagner encontrou pela primeira vez um artista criador de grande estilo, que desvelou todos os sonhos e desejos que nele pulsavam, amortizados e secretos. O que Nietzsche, descendente de uma

debate entre eles sobre o caráter da filosofia schopenhaueriana. Ainda que Wagner tivesse entrado em contato com o pensamento de Schopenhauer na década de 1850¹⁷⁴, a associação entre o músico e o filósofo passou a se tornar evidente somente após o encontro com Nietzsche, com a publicação do escrito sobre Beethoven, pelo primeiro, e do escrito sobre a tragédia grega, pelo segundo.

Nietzsche passa, então, a se ocupar com a leitura dos escritos teóricos de Wagner dos anos de 1849-51 e grande parte dos escritos que precedem *O nascimento da tragédia* são discutidos em Tribschen. E se, por um lado, Wagner vai se tornar um aliado nas questões que envolvem a filosofia schopenhaueriana, por outro, ele virá a contribuir ainda mais para o agravamento daquilo que antes mencionei como a relação conflituosa que há no jovem Nietzsche entre a busca por um conhecimento empírico-científico, estimulada pela leitura de Lange, e a visão de mundo metafísica, estimulada pela leitura de Schopenhauer.

1.7 – Erwin Rohde

Um interlocutor de Nietzsche deve ser aqui mencionado, em especial. Trata-se de Erwin Rohde, amigo que conheceu ainda nos seus anos de estudante em Leipzig, em 1866. Rohde que, assim como Nietzsche, havia se transferido de Bonn por influência de Ritschl,

família de pastores, descobriu nessa ocasião não foi tanto a aureola da glória que rodeava Wagner, mas o poder de uma personalidade realmente independente, plena de vitalidade e que se lhe oferecia mais plena (...). E este homem tinha o mesmo Deus que ele: Schopenhauer (...)" (JANZ, op. cit., vol. I, p. 216-7). Em outro trecho, Janz torna ainda mais claro tal aspecto da relação entre Nietzsche e Wagner, ao narrar o distanciamento do primeiro dos círculos wagnerianos: "se separou dos wagnerianos com a mesma intensidade com que foi sensível à magia de Wagner e se deixou ganhar pelo entusiasmo diante de sua obra. Se sentia vinculado a Wagner em um sentido profundo e em face a objetivos de ordem superior; daí que não pudesse suportar – nem agora, nem anos depois – o sectarismo inane de seus seguidores" (*Idem*, p. 224).

¹⁷⁴ Roger Hollinrake, em seu estudo sobre a relação entre Nietzsche, Wagner e o pessimismo, destaca a importância da leitura de *O mundo como vontade e representação* para a composição de *O anel dos Nibelungos*: "(...) as conclusões de *O Mundo Como Vontade e Representação*, Parte IV, que tinham conflitado de maneira tão acentuada com os conceitos anteriores de Wagner, poderão ser encaradas em uma nova perspectiva. Após um período de gradual ajustamento, lemos num trecho de *Minha Vida*, ditado a Cosima quatro meses e meio antes da primeira visita de Nietzsche a Tribschen, que Schopenhauer ganhou total ascendência nas deliberações de Wagner. Daí em diante, *O Anel* também adquiriu um significado mais amplo: (...) 'Passei os meus olhos pelo poema dos Nibelungos e vi, para meu espanto, que aquilo que tanto me embaraçava teoricamente já me era familiar de longa data, em minha própria concepção poética. Assim, entendendo agora o meu Wotan e, profundamente comovido, voltei de novo ao estudo cuidadoso do livro de Schopenhauer"'. HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. P. 77. Cf. também p. 79, na qual o autor aponta as alterações ocorridas na composição do *Anel*, ainda na década de 1850, em função da leitura da obra principal de Schopenhauer.

atraiu a Nietzsche não pela sua extraordinária capacidade filológica, mas exatamente pela sua abertura espiritual e sua flexibilidade, que o permitiam exatamente ir além dos limites da filologia. Além disso, era dotado de grande sensibilidade artística, a despeito de sua improdutividade, que lhe causava grande sofrimento. A amizade dos dois estudantes de filologia, que se torna plena no próximo ano¹⁷⁵, encontra um fator comum essencial em suas vidas: o apreço pela filosofia de Schopenhauer. Rohde se torna também um interlocutor privilegiado de Nietzsche sobre Wagner, conforme atesta a vasta correspondência entre ambos¹⁷⁶. Na ocasião em que Nietzsche se dedicava, por exemplo, à leitura dos textos de Wagner, o autor sentia uma imensa necessidade de conversar com Rohde sobre os mesmos, até que ele também se entrega à leitura de *Ópera e drama*:

Ainda não havia passado da metade do livro quando já tinha a ‘mais feliz imagem’ da ‘natureza artística plena, incorruptivelmente criadora’ de Wagner, sublinhando que a ‘ideia de uma arte capaz de representar em uma imagem pura o mundo inteiro, a vontade e o intelecto, ao mesmo tempo’ era ‘uma concepção sob todo ponto de vista grandiosa e, ademais, em absoluto uma simples quimera inalcançável’ (JANZ, op. cit., vol. I, p. 218).

Wagner se torna, para ambos, “a ilustração mais encarnada daquilo que Schopenhauer denomina como gênio”, conforme Nietzsche afirma em carta a Rohde de 9 de dezembro de 1868 (KSB 2, p. 354). É sob a imagem dessa relação estabelecida pelo autor e seu amigo entre Wagner e a filosofia de Schopenhauer que Nietzsche afirma ao mesmo Rohde, em 16 de junho de 1869: “ele torna verdadeiro tudo o que nós podíamos somente desejar: o mundo não conhece absolutamente nada da grandeza humana e da singularidade de sua natureza. Eu aprendo muitíssimo em sua proximidade: é o meu curso prático de filosofia schopenhaueriana” (KSB 3, p. 17).

¹⁷⁵ Cf., sobre o período em que Nietzsche e Rohde se tornam amigos e moram na mesma casa, no verão de 1867: JANZ, op. cit., vol. I, p. 182-3.

¹⁷⁶ Antes mesmo de seu encontro pessoal com Wagner, Nietzsche escreve a Rohde: “me agrada em Wagner o que me agrada em Schopenhauer: o ar ético, o aroma fáustico, a cruz, a morte e o túmulo etc.”. Carta de 8 de outubro de 1868. KSB 2, p. 322.

1.8 – Jacob Burckhardt

A despeito do baixo número de menções ao seu nome na obra publicada de Nietzsche¹⁷⁷, Jacob Burckhardt foi um importante interlocutor desde o período em que o autor ingressa como professor titular na Universidade da Basileia. Nietzsche se coloca, desde o início, como discípulo de seu amigo uma geração mais velho e muitos são os frutos dessa relação que permaneceram latentes¹⁷⁸. A relação entre pessimismo e Antiguidade é, sem dúvida, um deles. Tanto Nietzsche quanto Burckhardt foram pesquisadores que nutriram grande interesse pela Antiguidade – haja vista a formação de Nietzsche em Pforta, quando lhe foi despertado grande interesse pelo tema –, bem como pela questão do pessimismo – ambos foram leitores de Schopenhauer¹⁷⁹, antes de se encontrarem. No ano de 1872, um ano após Nietzsche ter escrito *O nascimento da tragédia*, Burckhardt ministra um curso de história da cultura grega, sobre o qual Nietzsche faz questão de manter interlocução com o amigo após cada lição, dado o seu tamanho interesse pelo tema¹⁸⁰. A obra *Griechische*

¹⁷⁷ Uma vez na terceira seção da *Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (onde há a única citação na obra publicada de um trecho de uma obra de Burckhardt), e duas vezes em *Crepúsculo dos ídolos*: nos capítulos “O que falta aos alemães” e “O que devo aos antigos”.

¹⁷⁸ Duncan Large acredita que o conceito de *cultura* é a maior das influências de Burckhardt na obra de Nietzsche: “(...) Nietzsche não é um historiador da cultura, mas um crítico da cultura com um interesse imediato sobre o futuro da cultura alemã – eles são como água e vinho. (...) o que é *O Nascimento da Tragédia*, por exemplo, senão um trabalho de história da cultura? E já que Burckhardt criou, antes de tudo, a própria disciplina história da cultura (...), é possível dizer que ele trouxe à luz o empreendimento de Nietzsche (...). O que Nietzsche deve a Burckhardt é, em última análise, o próprio conceito de cultura (...). A “influência” de Burckhardt sobre Nietzsche não deve ser encontrada lá onde Nietzsche procura confessá-la, mas justamente onde ela está disfarçada, onde ele voluntariamente torna-se o assistente de ensino de Burckhardt”. LARGE, D. “Nosso maior mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. Cadernos Nietzsche 9, 2000, p. 3-39. Pp 20-1. Cf. também, sobre a influência de Burckhardt na concepção de cultura do jovem Nietzsche, CHAVES, E. *Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt*. Cadernos Nietzsche 9, 2000, p. 41-66; e GENTILI, C. “Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos”. *Os conceitos de estilo e cultura na Segunda consideração extemporânea de F. Nietzsche*. Cadernos Nietzsche 27, 2010, p. 51-71.

¹⁷⁹ Tamanha é a felicidade de Nietzsche ao narrar a seu amigo Carl von Gersdorff que, em uma caminhada com Burckhardt, após assistir uma conferência do mesmo sobre a “grandeza histórica” (*historische Größe*), ele o confessa que Schopenhauer é o “nosso filósofo” (*unsern Philosophen*). Nietzsche noticia, na mesma carta, estar acompanhando semanalmente o seu curso sobre o estudo da história, do qual acredita ser o único dentre os 60 ouvintes a estar compreendendo a “concatenação de suas ideias” (*Gedankengänge*) (Cf. KSB 3, p. 155. Carta de 7 de novembro de 1870).

¹⁸⁰ Há indícios de que Nietzsche manteve conversas afetuosas com Burckhardt em meados de 1875, bem como o acompanhou nesse mesmo curso, no semestre de verão de em 1876. Cf. *Chronik zu Nietzsches Leben*. KSA 15, p. 63 e p. 68. Na sua estadia em Sorrento (entre 1876 e 1877) com Paul Rée, Malwida von Meysenbug e Albert Brenner, o autor ainda se detém com a temática, quando o grupo de quatro pessoas lê as anotações de um aluno do curso, às quais Nietzsche adiciona comentários orais. Cf. as anotações de Meysenbug sobre tal ocasião em JANZ, op. cit., vol. II, p. 384.

Kulturgeschichte (História da cultura grega), publicada postumamente, nos fornece uma boa ideia do que foi discutido nesse curso (que se repete, ao que tudo indica até 1885) e das conversas ocorridas entre os dois¹⁸¹. Cumpre destacar, entretanto, que tal interlocução sobre a cultura grega existe desde o momento em que Nietzsche e Burckhardt se conhecem. Biograficamente, destaca Janz, Nietzsche buscava um substituto para o cristianismo, com o qual havia rompido desde Bonn¹⁸², e o encontra no *mito grego*: “a visão pessimista de Burckhardt do modo de ser grego impressionou profundamente Nietzsche, dado que correspondia à sua própria índole grave e apaixonada” (JANZ, op. cit., vol. II, p. 140). Tal influência há de ser ainda mais duradoura, impulsionando-o a “esclarecer o fenômeno mais enigmático da Antiguidade, a origem da tragédia. Ao fazê-lo, Dionísio se converteu no símbolo e na alternativa metafísica ao seu cristianismo perdido – e assim permaneceu até nos dias de seu colapso espiritual” (*Idem*, p. 140-1).

1.9 – *Filosofia do inconsciente*

A despeito da leitura de *O mundo como vontade e representação* em 1865, é somente em 1869, quando entra em contato com *Filosofia do inconsciente (Philosophie des Unbewussten)*¹⁸³, de Eduard von Hartmann, que Nietzsche passa a atribuir um significado específico para o termo pessimismo, ainda que a sua concepção acerca do mesmo esteja

¹⁸¹ Na seção “Para o balanço geral da vida grega” (localizado no tomo II da tradução espanhola), o autor tece uma crítica à forma com que os alemães modernos retornavam aos gregos, sem considerar aquele que para Burckhardt era o elemento central daquela cultura: o seu pessimismo. “Há aqui [no renascimento do humanismo alemão do século XIX, WP] uma das falsificações máximas do juízo histórico (...). Não se ouvia o grito de protesto que pronunciava toda a tradição escrita, que, partindo do mito, não faz senão lamentar e rebaixar a vida dos mortais”. BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*. Tradução de Eugenio Imaz. Barcelona: Iberia, 1974. Tomo II, p. 461. Boa parte dessa seção é dedicada à análise das diversas manifestações do pessimismo que caracterizam a cultura grega antiga, a partir dos mitos e dos comentários dos próprios gregos, expressos nas obras dos trágicos, filósofos e estadistas. Agradeço a indicação dessa fonte à Anna Hartmann Cavalcanti.

¹⁸² As primeiras críticas de Nietzsche ao cristianismo datam do período em que compunha a “*Germânia*”, contudo elas ocorriam apenas no círculo fechado dos três amigos. Em Bonn Nietzsche já não as mantém mais em silêncio (JANZ, op. cit., vol. I, p. 83).

¹⁸³ HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker’s Verlag, 1869. Embora o título de *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (texto de 1880) possa sugerir que este é o principal texto do autor sobre o tema, Dahlkvist acredita que no texto de 1869 a sua base argumentativa já está consolidada.

filiada mais a Schopenhauer que a Hartmann, conforme pode ser comprovado nas suas anotações pessoais do período¹⁸⁴.

A tese de Dahlkvist é a de que Hartmann toma o conceito schopenhaueriano de pessimismo sem modificá-lo, embora argumente pela sua validade de uma maneira bastante diferente. Hartmann, assim como Schopenhauer, considera que o sofrimento está intrinsecamente ligado à vontade humana, mas considera que o sistema daquele autor não é complexo o bastante para dar conta dessa questão. É com esse intuito que ele forja o conceito de *inconsciente*, em substituição ao conceito de *vontade*¹⁸⁵. Embora se coloque na linhagem de pensadores pessimistas, Hartmann não o define, assim como os pessimistas raramente o fazem. Há, contudo, na obra supracitada, a indicação de que o termo seja uma “reprodução inadequada” (*unangemessene Nachbildung*) da palavra otimismo. O que isso quer dizer? Segundo Dahlkvist, que Hartmann está tentando refutar a concepção de pessimismo dos contemporâneos de Schopenhauer, qual seja, a opinião de que o nosso mundo é o pior de todos os mundos possíveis. Hartmann defende que o pessimismo schopenhaueriano, e assim também será em seu pensamento, é a opinião de que *a não existência é preferível à existência*. E aqui somos remetidos à ideia do pessimismo definido em termos do *valor da vida*, tal como ocorre em Eugen Dühring¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Essa é a tese de Dahlkvist, que me parece bastante bem fundamentada. Cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 65-77 (sobre a interpretação do pessimismo por Hartmann) e p. 132-45 (sobre o pessimismo nas anotações pessoais de Nietzsche entre os anos de 1869 e 1872, sobretudo em sua discussão com Hartmann).

¹⁸⁵ O inconsciente não é, para Hartmann, um impulso cego, como era a vontade, para Schopenhauer: “ao contrário, o inconsciente é guiado por representações inconscientes infalíveis”. Tal conceito possui, portanto, um escopo mais amplo em Hartmann, uma vez que nele estão incluídas todas as representações. O inconsciente, “manifestando a si mesmo como a força motora por detrás de toda ação humana e, de modo geral, de todas as criaturas vivas”, age somente conforme o seu objetivo, qual seja o da extinção de toda a vida, a extinção do próprio inconsciente. Essa é a única forma de cessação do sofrimento, para Hartmann. Para uma explicação mais detalhada do inconsciente em Hartmann, cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 67-8. As citações anteriores são da p. 66.

¹⁸⁶ Em *Der Werth des Lebens (O valor da vida)*, de 1865, a única dentre as muitas obras de Dühring dedicada à tentativa de refutar o pessimismo schopenhaueriano, a noção (schopenhaueriana) de que o mundo não pode ser justificado ganha uma específica interpretação: “na medida em que o livro inteiro de Dühring é uma tentativa de provar que a vida tem um valor positivo, isso é claramente como ele usa a noção de justificação da existência. A noção de que a vida pode ser justificada torna-se, assim, sinônima à noção de que a vida tem um valor. Com o livro de Dühring a questão do pessimismo *versus* otimismo torna-se, assim, um objeto de estabelecer o valor da vida”. É difícil determinar, segundo Dahlkvist, em que medida a noção hartmanneana de pessimismo é devedora da noção dühringiana, mas o primeiro teria sido aparentemente familiar com *Der Werth des Lebens*, uma vez que ele cita o livro. No caso de Nietzsche, embora ele mencione o seu interesse por Dühring em uma carta de 1868 a Carl von Gersdorff (cf. KSB 2, p. 258), me parece que o autor começa, de fato, a lidar com o

Creio que esse seja, de fato, o grande ponto de viragem do pessimismo em sua vertente filosófica. Se com Schopenhauer, tal como discutido anteriormente, o pessimismo passa a ser definido em termos de *justificação da existência*, embora o próprio autor ainda não apresente uma teoria a esse respeito, é somente com Dühring¹⁸⁷ e Hartmann¹⁸⁸ que tal tradição é estabelecida. Nietzsche, por sua vez, recebe essa tradição através da leitura de Schopenhauer e de Hartmann (e, mais tarde, de Dühring e de outros pessimistas e “antipessimistas”) e os seus ecos serão percebidos em várias de suas obras, conforme será discutido, adiante.

Seção 2 – Sobre o problema do estatuto da metafísica no jovem Nietzsche

A hipótese geral que norteia a presente seção, e que certamente não encerra em si originalidade, é a de que o jovem Nietzsche não toma a metafísica de Schopenhauer como base de sua filosofia, nem mesmo na sua obra publicada. Trata-se bem mais, a despeito de seu constante diálogo com o autor, de um apego à visão de mundo schopenhaueriana e ao estatuto da ideia de justificação da existência, que culminam em *O nascimento da tragédia* com a análise do pessimismo nos gregos antigos, questão que será discutida na próxima seção.

seu pensamento somente em 1875, quando ele faz uma leitura meticulosa da obra supracitada, cujo comentário ocupa 51 páginas do volume 8 da KSA (p. 131-181) e ao qual voltarei, adiante.

¹⁸⁷ O pessimismo é, para Dühring, um tipo de concepção de mundo fundada em uma *visão distorcida da vida*: “investigando amor, morte, sociedade e conhecimento, Dühring chega à conclusão de que nenhum deles é um entrave para uma existência plena de valor. O pessimismo não pode, portanto, ser uma verdade científica. A escolha entre pessimismo e otimismo é baseada na emoção, não na razão. O pessimista é, assim, um certo tipo de pessoa, uma pessoa que exagera as dificuldades e misérias da vida e desdenha os elementos que nos trazem alegria. O pessimismo é, desse modo, fundado em uma visão distorcida da vida: ‘das Leben erscheint öde und kahl, weil es vom Standpunkt eines verdorrten Gemüths betrachtet wird’ [‘a vida surge monótona e desoladora, porque ela é considerada do ponto de vista de um temperamento estéril’, WP]. O pessimismo tem, portanto, um conteúdo conceitual, que denota a noção de que a vida não tem valor positivo algum, mas essa noção é, nela mesma, o sinal de um espírito patológico” (DAHLKVIST, op. cit., p. 64).

¹⁸⁸ Já Hartmann procurou provar a verdade do pessimismo *cientificamente*, pois, segundo o autor, a intuição schopenhaueriana não seria uma prova válida para o mesmo: “o saldo de dor contra prazer deve ser medido empiricamente. Isso é obviamente uma tarefa difícil, mas pode ser levada a cabo. Isso demonstra que a noção de uma justificação da existência se tornou entrelaçada com a noção de valor da vida. Hartmann se apoia, assim, na interpretação de Dühring de que a justificação da existência equivaler-se-ia à demonstração do valor positivo da existência” (DAHLKVIST, op. cit., p. 73). Para uma visão mais aprofundada da relação entre Nietzsche, Hartmann e Schopenhauer, cf. CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche’s theory of language*. Berlin/New York: De Gruyter, 1988. Caps. I, V, IX, X, XI e XII.

A minha tese particular é a de que a estrita distinção entre um Nietzsche privado (que reflete em suas anotações pessoais, em textos disponibilizados somente para um público muito restrito e também em suas cartas a amigos) e um Nietzsche público (discípulo de Wagner e Schopenhauer) não pode ser levada até as suas últimas consequências, pois aquilo que parece tocar o autor, tanto em uma esfera quanto em outra, é, conforme destacado anteriormente, uma profunda tensão entre tendências, a princípio destoantes, que ele tenta conciliar em seu pensamento. Refiro-me, especialmente, àquela gerada em Nietzsche a partir do contato com as obras de Schopenhauer e Lange¹⁸⁹.

Em uma conhecida carta de Nietzsche a Gersdorff, datada do fim de agosto de 1866, o autor apresenta algumas de suas principais impressões da leitura de Lange e de sua influência na visão de Schopenhauer:

“Temos aqui, diante de nós, um kantiano e pesquisador da natureza do mais alto esclarecimento. O seu resultado é resumido nas três sentenças seguintes:

- 1) O mundo dos sentidos é o produto de nossa organização.
- 2) Nossos órgãos visíveis (corporais) são, de modo similar a todas as demais partes do mundo fenomênico, somente figuras de um objeto desconhecido.
- 3) Nossa real organização permanece a nós, por isso, desconhecida, precisamente como as coisas exteriores. Nós temos continuamente diante de nós somente o produto de ambas.

De tal modo, a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, nos é não somente desconhecida, mas também o conceito da mesma é nem mais nem menos que o último aborto de um objeto dependente de nossa organização, do qual nós não sabemos se possui algum significado fora da nossa experiência. Consequentemente, opina Lange, deixem os filósofos livres, pressupondo que eles doravante nos edificarão. A arte é livre, também na região dos conceitos. Quem quer refutar uma composição de Beethoven, quem quer apontar um erro na madona de Rafael?

Você percebe que, mesmo nesses pontos de vista críticos mais estritos, nos permanece o nosso Schopenhauer, ele se torna até mesmo quase mais importante. Se a filosofia é arte, então Haym também deve se curvar diante de Schopenhauer; se a filosofia deve edificar, então eu sequer conheço um filósofo que é mais edificado que o nosso Schopenhauer (KSB 2, p. 159-60).

O trecho da carta acima indica, em primeiro lugar e de um ponto de vista geral, como Lange se torna uma fonte primordial para a revisão do Kant recebido via Schopenhauer. Em segundo, dá mostras da adesão de Nietzsche ao agnosticismo de Lange e, por conseguinte, da sua não adesão à vontade schopenhaueriana como correlata da coisa em si kantiana. Por

¹⁸⁹ Essa tensão entre tendências aparentemente incompatíveis parece permanecer na vida de Nietzsche por mais alguns anos. O período que compreende aproximadamente entre o semestre de verão de 1873 até agosto de 1876 é marcado, segundo Janz, por uma forte tentativa de satisfazer e, até certo ponto, unificar três exigências que incidiam sobre Nietzsche: profissão filológica, vocação filosófica e fidelidade a Richard Wagner (Cf. JANZ, op. cit., vol. II, cap. 12). Discutirei, na última seção do presente capítulo, em que medida a publicação de *Humano, demasiado humano* significou, de fato, uma resolução para tal tensão.

fim, e principalmente, apresenta a preocupação do autor em sintetizar Schopenhauer e Lange, por meio da ideia langeana da metafísica com fins edificantes.

A minha preocupação diante dessa tentativa nietzscheana de conciliar tais tendências em seu pensamento é a seguinte: se a leitura de Lange altera sensivelmente o modo como o jovem Nietzsche concebe a metafísica, cabe questionar, então, qual é a relação desta com o seu pessimismo – de origem fundamentalmente schopenhaueriana, tal como defendo. Se a metafísica tem o mesmo estatuto epistêmico tanto no jovem Nietzsche quanto no Nietzsche posterior à publicação de *Humano, demasiado humano*, e se o que se altera com a publicação desta obra é somente a sua visão acerca da necessidade da metafísica, como quer Rogério Lopes¹⁹⁰, então a relação entre pessimismo e metafísica deve ser obrigatoriamente alvo de uma nova investigação.

¹⁹⁰ Lopes contesta a tese hegemônica segundo a qual a primeira ruptura significativa do pensamento de Nietzsche teria ocorrido com a publicação de *Humano, demasiado humano*. Segundo essa tese, “Nietzsche teria endossado as principais teses da metafísica da vontade de Schopenhauer, revendo posteriormente esta posição em função de considerações de ordem epistêmica”. Se levarmos em conta somente os textos publicados do autor, afirma Lopes, tal tese é plausível. Mas se levarmos em conta o conjunto de escritos não publicados do autor (as suas anotações pessoais, os escritos que permaneceram durante a sua vida lúcida inéditos, as suas anotações referentes à sua atividade docente e sua correspondência epistolar), bem como as fontes das quais se valeu, “tudo isso aliado a uma leitura mais atenta a certos detalhes conceituais e argumentativos das referidas obras”, tal tese pode, segundo o autor, ser colocada em xeque: “uma consideração tanto dos póstumos como da correspondência do filósofo permite estabelecer de forma conclusiva a tese de que entre o jovem Nietzsche e o filósofo do período intermediário não há nenhuma diferença substantiva no que concerne à compreensão do estatuto epistêmico do discurso metafísico. Ao contrário, ela nos obriga a datar o despertar de Nietzsche de seu sono dogmático no ano de 1866, caso faça ainda algum sentido recorrer a esta patologia tipicamente filosófica (convertida em lugar comum da historiografia pós-kantiana) para descrever o itinerário de um jovem que mal ultrapassou a barreira dos 20 anos e que no âmbito da filosofia *stricto sensu* está ainda no início de um percurso acidentado e autodidata de formação. Além de provar a tese da continuidade no que diz respeito a este ponto, cabe aos defensores da tese não hegemônica apontar outro fator que permita explicar a mudança de atitude em relação à metafísica que vem à tona com a publicação de *Humano, demasiado Humano*”. A tese de Lopes é a de que, com a publicação desta obra, Nietzsche estaria rompendo com a convicção básica de sua juventude de que “uma justificação metafísica da existência figuraria entre as condições para a produção de uma cultura superior”, o que ele denomina, entre aspas, de “tese da inevitabilidade antropológica da existência”. O novo programa, a partir de *Humano, demasiado humano*, constituir-se-ia em uma proposta alternativa à tarefa de edificação da metafísica, qual seja, uma abordagem genealógica dos conceitos e afetos, que teria como meta a eliminação e não a satisfação de tal necessidade metafísica. Lopes, considerando Raoul Richter (*Skepticismus in der Philosophie und seine Überwindung*. (02 vols.) Leipzig: Dürr’sche Buchhandlung, 1908) o primeiro intérprete a contestar que a influência de Schopenhauer teria sido decisiva no que diz respeito à compreensão do estatuto da metafísica pelo jovem Nietzsche, deixa clara a sua posição: o jovem Nietzsche compreende de tal forma o estatuto da metafísica principalmente em função de sua leitura da obra de Lange. Tal é a sua tese geral: “Nietzsche é um genuíno herdeiro do programa filosófico esboçado por Lange em sua *História do Materialismo* (...). Por genuíno herdeiro de um programa entenda-se aqui um filósofo que, persistindo na formulação e reformulação de seus elementos programáticos e sem excluir eventuais críticas e o abandono de aspectos centrais de sua formulação original, tenha se empenhado com certa constância na sua efetiva implementação. O destaque conferido à influência exercida por Lange em termos programáticos não deve

Em meados de 1868, Nietzsche já estava decidido a dedicar-se à profissão de catedrático universitário e fazia planos para cursos. Sua relação com a filologia, a despeito disso, foi afrouxando-se cada vez mais e em proporção direta ao interesse com que se ocupava com a filosofia. Esse momento é uma espécie de ponto culminante daquilo que Janz entende como uma espécie de *viragem filosófica*, ocorrida entre os anos de 1867 e 1868, período em que cumpria o serviço militar. É desse período uma série de pontos de vista que se manteriam ao longo de toda a produção de Nietzsche, tais como a crítica ao caráter científico da filologia (a nova geração de filólogos deveria se concentrar em fazer um balanço e assumir o grande legado do passado, e não servir de operários à ciência); a crítica ao historicismo alemão (a recorrência ao passado deveria se dar somente no intuito de buscar nele exemplos e modelos para o nosso tempo); a crítica do intelecto¹⁹¹; e a defesa de um aristocratismo do espírito e do culto do gênio (JANZ, op. cit., vol. I, p. 199-201). Já nesse período, como nos informa Janz, Nietzsche já nutria uma espécie de instinto antimetafísico, impulsionado sobretudo pela leitura do Kant de Kuno Fischer e da releitura de Lange:

Aquele que tiver em vista o curso das respectivas investigações, principalmente das fisiológicas desde Kant, não pode ter qualquer dúvida de que aquelas fronteiras sejam averiguadas de modo seguro e infalível, de tal modo que, salvo os teólogos, alguns professores de filosofia e o vulgo, ninguém cria ilusões a esse respeito. O reino da metafísica, e com ele a província da verdade ‘absoluta’, tem sido necessariamente deixado de lado, juntamente com a poesia e a religião. Quem quer saber algo que trate de se contentar agora com uma consciente relatividade do saber – como, por exemplo, todos os renomados pesquisadores da natureza. A metafísica pertence, então, para alguns homens, à região das necessidades do espírito, é essencialmente edificação; é, por outro lado, arte, propriamente a arte da poesia conceitual; deve-se assegurar, entretanto, que a metafísica nem como religião e nem como arte tem algo a ver com o denominado ‘verdadeiro ou ser em si’ (Carta a Paul Deussen do fim de abril / início de maio de 1868. KSB 2, p. 269).

Já nesse contexto de nova orientação filosófica Nietzsche parece ter estabelecido para o seu pensamento a importância de Schopenhauer:

contudo excluir, o que de resto seria uma pretensão descabida, nem mesmo minimizar a importância que Nietzsche confere a Schopenhauer, mas deve antes de tudo nos auxiliar a redefinir e precisar a natureza desta relação. A determinação da intensidade e natureza das influências respectivas de Lange e Schopenhauer sobre o jovem Nietzsche forneceria, na perspectiva desta tradição interpretativa, a chave para a compreensão de parte importante dos movimentos argumentativos efetuados pelo filósofo ao longo de seu percurso intelectual, assim como permitiria um adequado enfrentamento de uma das principais tensões que percorrem sua obra: a tensão entre esforço crítico e impulso especulativo”. Cf. LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. FAFICH-UFMG, Tese de Doutorado, 2008. As citações anteriores foram retiradas das páginas 28-9 e 37.

¹⁹¹ Em carta a Erwin Rohde de 3 de abril de 1868, Nietzsche escreve: “caro amigo (...): o instinto é o melhor no intelecto” (KSB 2, p. 265).

(...) veio a perceber (...), com toda clareza, que o momento libertador que Schopenhauer havia lhe proporcionado não dizia respeito aos seus dogmas, mas ao caráter espiritual de Schopenhauer: em sua veracidade, em seu valor para o pensar, em sua amplitude fora do comum e a força artística de seu estilo (JANZ, op. cit., vol. I, p. 211).

E é em meio a tais reflexões que o autor redige, entre o fim de março e o início de abril de 1868, um pequeno comentário à obra de Schopenhauer, sob a rubrica *Zu Schopenhauer (Sobre Schopenhauer)*¹⁹², no qual ele se posiciona de maneira bastante crítica à leitura schopenhaueriana da filosofia de Kant, à sua concepção de *vontade* e ao seu sistema em geral.

Desconsiderando a divisão entre uma anotação e outra, o texto é constituído de quatro partes e precedido por uma espécie de esboço do conteúdo do mesmo, na forma de proposições (57[51]). Nestas, Nietzsche já explicita que a base de suas principais críticas ao pensamento de Schopenhauer, tal como exposto em sua obra principal, reside no modo com que ele recebe e redefine a noção kantiana de coisa em si. A partir desse pressuposto, o autor analisa as principais contradições da filosofia schopenhaueriana. Destaco, abaixo, apenas os pontos que considero mais relevantes para o meu propósito.

Nietzsche destaca, na primeira parte do texto (57[52] e [54]), que a solução encontrada por Schopenhauer para o problema da coisa em si kantiana foi convertê-la (*umsetzen*) em uma forma semipictórica (*halb bildliche Form*), a *vontade*: sem fundamento (*grundlos*) e sem conhecimento (*erkenntnißlos*), ela se revela como *mundo* através do aparato de representação (*Vorstellungsapparat*). Embora o autor enalteça a gratidão de Schopenhauer para com Kant, considera o termo *vontade* por demais cunhado (*schwergemünzt*) e muito abrangente (*viel umschließend*); além disso, Schopenhauer não teria avançado um só passo em relação às categorias Kant, ao forjar tal termo como a “pedra filosofal” (*Stein der Weisen*) sempre buscada pelo pensamento filosófico. Ao fim da primeira seção, Nietzsche destaca que o objetivo de seu texto é apresentar a quintessência do sistema schopenhaueriano por meio de uma análise de sua própria pessoa: como poderia uma pessoa com um sistema tão esburacado (*durchlöchert*), se pergunta o autor, chegar a tais pretensões?

¹⁹² KGW I/4, p. 418-30, que compreende as anotações 57[51]-[52], 57[54]-[55] e 57[61], Outono de 1867 até Início de 1868. Na edição BAW: p. 352-61.

Adiante, na segunda parte (57[55]), Nietzsche levanta quatro objeções ao pensamento de Schopenhauer, todas elas envolvendo o problema da coisa em si ou direcionadas ao mesmo. A primeira, e mais geral, é a de que Schopenhauer falha ao ir adiante da concepção kantiana de coisa em si e que a vontade nada mais seria, desse modo, que uma “mera categoria oculta” (*nur eine versteckte Kategorie*)¹⁹³. A segunda é a de que a vontade, que Schopenhauer coloca no lugar da coisa em si kantiana, só pôde ser criada a partir de uma intuição poética (*poetische Intuition*), uma vez que as tentativas de prova lógica não poderiam satisfazer nem a Schopenhauer e nem a nós, os leitores. A terceira, mais decisiva, é a de que os predicados atribuídos à vontade são por demais determinados, para algo que é impensável, por excelência (*Schlechthin-Undenkbares*); além de serem constituídos tão somente por oposição ao mundo da representação. Por fim, ainda mais decisiva é a quarta objeção: partindo de uma possível refutação às três primeiras objeções (a de que a coisa em si poderia, ainda assim, ser pensada como *possibilidade*, uma vez que na região da transcendência (*Gebiet der Transscendenz*) tudo aquilo que veio a eclodir na mente de um filósofo é possível; desse modo, a coisa em si poderia ser pensada a partir da conexão de duas possibilidades, da qual ela seria o pólo oposto, negativo – Nietzsche está se referindo aqui à oposição entre coisa em si e fenômeno), Nietzsche afirma que o sistema schopenhaueriano se torna embaraçado (*verstrickt*) em suas mãos, pelo fato de que o mundo não se permite ser estruturado em um sistema, do modo tão confortável como Schopenhauer desejava. O próprio autor, afirma Nietzsche, irá reconhecer ao fim de sua vida que “o problema mais difícil da filosofia” também não fora resolvido pelo seu pensamento: a questão dos limites da individuação.

Essa última observação é o ensejo de Nietzsche para discutir, na terceira parte do texto (57[55]), algumas contradições do sistema schopenhaueriano, as quais divido em dois movimentos argumentativos complementares. O primeiro diz respeito ao fato de que, segundo o autor, a coisa em si schopenhaueriana é constituída tão somente por uma lista de propriedades negativas advindas do mundo dos fenômenos (*Erscheinungswelt*) e, por esse

¹⁹³ Karl Schlechta indica que, embora Nietzsche mencione Friedrich Überweg (autor dos três volumes do *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales auf die Gegenwart*, publicado em 1867) como a fonte da qual ele retira essa expressão, o autor o faz através da *História do materialismo*, de Lange. SCHLECHTA, K. *Der junge Nietzsche und Schopenhauer*. Schopenhauer-Jahrbuch 26 (1939), 289-300. Cf. p. 297, nota 22.

motivo, ele se posiciona contra a ideia (apresentada por Schopenhauer no capítulo 22 do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*) de que ela não poderia ser afetada pela forma mais geral da cognição. Se a vontade jamais pode ser um objeto, questiona Nietzsche, como ela pode ser pensada objetivamente? O máximo que se poderia alcançar seria, segundo o autor, uma forma de objetividade aparente (*scheinbare Objektivität*), proveniente de um X totalmente obscuro e inconcebível (*ein durchaus dunkles unfaßbares X*), cujos predicados são retirados do mundo dos fenômenos. O segundo movimento argumentativo, em conexão com a constatação anterior acerca da fonte dos predicados da vontade, se dirige a uma crítica da ideia de *unidade* (*Einheit*) da vontade schopenhaueriana (e, por conseguinte, também de seu sistema). O autor teria, afirma Nietzsche, tentado prover de sentido tais predicados ao defini-los como completamente inconcebíveis e transcendentais, o que seria garantido pela unidade metafísica da vontade. Isso implicaria em uma impossibilidade de conhecê-los por meio de nosso intelecto. Schopenhauer, entretanto, faria uso dessa característica essencial da vontade somente na medida em que percebia contradições em seu sistema, uma vez que, em outros momentos, ele fez um uso não-transcendente dos predicados da vontade¹⁹⁴. Isso evidenciaria, segundo Nietzsche, que tal ideia de *unidade*, assim como a de *vontade*, só poderia ter sido retirada do mundo dos fenômenos; enquanto o núcleo genuíno (*eigentliche Kern*), o transcendental, volatilizar-se-ia entre os predicados da coisa em si. Sob esse ponto de vista, Nietzsche retoma conclusivamente o movimento inicial de sua argumentação: unidade (*Einheit*), eternidade (*Ewigkeit*) e liberdade (*Freiheit*) nada mais seriam que características negativas da multiplicidade (*Vielheit*), da temporalidade (*Zeitlichkeit*) e da causalidade (*Causalität*) que caracterizam o mundo dos fenômenos.

Nietzsche trata, na quarta e última parte do ensaio sobre a filosofia schopenhaueriana (57[55] e [61]), do modo pelo qual a vontade *aparece* (*erscheinen*) ou, formulado de modo mais claro, do aparato de representação no qual ela surge. Schopenhauer apresenta o intelecto (o autor se refere aqui ao capítulo 22 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*) como μηχανή (*Mēchanē*, instrumento) da vontade, de tal modo que o

¹⁹⁴ Nietzsche está comparando aqui dois textos de Schopenhauer, especialmente: o capítulo 25 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação* e os capítulos 22 e 23 do primeiro volume do mesmo.

cérebro se desenvolve em uma escala crescente de necessidade para cumprir exigências das manifestações da vontade. Schopenhauer concebe, assim, o eu cognoscente e consciente como terciário (*tertiär*), uma vez que ele pressupõe o organismo (*Organismus*) e este, por sua vez, pressupõe a vontade. Aqui há, para Nietzsche, nada mais que uma diferenciação entre níveis de manifestações da vontade, que correspondem a necessidades existenciais em escala crescente (*steigernde Existenzbedürfnissen*). O intelecto (*Intellekt*) surgiria, então, para suprir tais necessidades. Essa concepção, no entanto, acarretaria, segundo Nietzsche, em colocar *um* mundo dos fenômenos na frente *do* mundo dos fenômenos, de tal modo que a formação do intelecto não manteria, na realidade, qualquer relação com a vontade, mas somente com o mundo dos fenômenos. Isso deixaria a pergunta pela origem do intelecto ainda em aberto, pois algo que surge tal como ele, de repente e sem mediação (*plötzlich und unvermittelt*), em uma esfera de atemporalidade (*Zeitlosigkeit*) e de ausência de espaço (*Raumlosigkeit*), não deve manter qualquer mediação da causalidade (*ohne Vermittlung der Causalität*): o que surge de tal “mundo não mundano” (*entweltlichte Welt*) só pode ser, seguindo os princípios schopenhauerianos – a coisa em si. Desse modo, argumenta Nietzsche, ou o intelecto é um predicado eternamente ligado à coisa em si, ou não há intelecto algum, pelo fato de que jamais foi possível que ele viesse à existência. Então, afirma o autor, já que o intelecto existe, não é possível que ele seja uma ferramenta do mundo dos fenômenos, “como quer Schopenhauer”, mas ele deve ser a coisa em si. Aqui reside, tal como me parece, uma das principais críticas de Nietzsche à noção schopenhaueriana de *intelecto*: ele seria o sujeito transcendental que cria as representações e o mundo dos fenômenos e, ao mesmo tempo, seria um aparato fisiológico, o cérebro.

De tal forma, conclui Nietzsche, a coisa em si schopenhaueriana seria, ao mesmo tempo, o *principium individuationis* e o fundamento da necessidade, o que significa, para o autor, que ela é meramente o mundo ordinário (*vorhandene Welt*) e nada mais que isso. Se Schopenhauer tinha em mente encontrar o X de uma equação, os seus cálculos apenas resultaram que ele é igual a X, o que significaria que o autor não o teria encontrado.

Como se pode perceber, o estabelecimento da vontade enquanto coisa em si na filosofia de Schopenhauer constitui um problema de grande relevância para a crítica de Nietzsche, ainda no período em que era estudante em Leipzig.

Sandro Barbera, em um artigo clássico sobre a relação de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer¹⁹⁵, aponta o ensaio de Rudolf Haym sobre o autor como a grande influência das anotações de Nietzsche acima apresentadas¹⁹⁶. Segundo Barbera, Haym interpreta Schopenhauer a partir de uma crítica da linguagem (*Kritik der Sprache*), destacando o problemático estabelecimento do conceito de vontade como a coisa em si e o mau uso da palavra “vontade”, que nada mais seria que a execução de uma “mera metáfora” (*blosse Metapher*)¹⁹⁷. Esse mau uso da linguagem, segundo Haym, teria conduzido Schopenhauer (ao se utilizar do conceito “vontade” no âmbito dos fenômenos naturais, a fim de substituir o conceito “força” (*Kraft*)) a uma forma de *antropomorfismo*¹⁹⁸.

Quatro pontos da argumentação de Haym levantados por Barbera me parecem ter sido essenciais para o texto de Nietzsche. Haym considera, em primeiro lugar, que a teoria schopenhaueriana do “duplo conhecimento” (*doppelte Erkenntnis*) do corpo¹⁹⁹ nada mais

¹⁹⁵ Mais especificamente, nos tempos de estudante em Leipzig e de professor na Universidade da Basileia. Trata-se do texto de 1995 antes mencionado.

¹⁹⁶ Em carta à mãe e a irmã, de 9 de dezembro de 1865, Nietzsche inclui o ensaio “Schopenhauer und seine Philosophie”, do mesmo ano, em uma lista de livros que ele desejava como presentes para o natal. Cf. KSB 2, p. 101. O texto é, diferente do indicado na carta de Nietzsche, do ano de 1864 e, na compilação dos ensaios do autor no ano de 1903, é intitulado apenas como “Arthur Schopenhauer”.

¹⁹⁷ HAYM, R. *Arthur Schopenhauer*. In: *Gesammelte Aufsätze*, Berlin, 1903, p. 260, apud BARBERA, 1995, op. cit., p. 131.

¹⁹⁸ “A permuta recíproca do conceito geral de poder e do conceito especial vontade, esse jogo enigmático com a palavra vontade – em ligação com o conceito enigmático de coisa em si – possibilita sozinho, por um lado, *naturalizar* a vontade humana e, com ela, toda a ética; por outro lado, *antropomorfizar* a natureza de modo fantástico-poético” (HAYM, op. cit., p. 260, apud BARBERA, 1995, op. cit., p. 132). Essa mesma tendência, afirma Barbera, se repete em duas anotações de Nietzsche, uma do período de elaboração de *O nascimento da tragédia* e outra do período de elaboração do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*. Cf.: [5]83], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871, KSA 7, p. 115; e 23[27], Fim de 1876 – Verão de 1877, KSA 8, p. 413.

¹⁹⁹ “(...) cita Nietzsche, nos apontamentos de Leipzig, a passagem de *O mundo como vontade e representação* na qual a coisa em si é apresentada como um castelo, inacessível do exterior pelos meios que, com o intelecto, temos à nossa disposição. Na principal obra de Schopenhauer, uma tal imagem introduz a teoria do ‘reconhecimento’ (*doppelten Erkenntnis*) do corpo que percebe através de dois atos de conhecimento simultâneos e sem ligação causal, um ‘interior’ (*inneren*) e um ‘exterior’ (*äußeren*); uma teoria que Schopenhauer assinala como o ‘marco’ (*Markstein*) da sua filosofia e que permite precisamente essa entrada no castelo da coisa em si”. BARBERA, S. *Um sentido e incontáveis hieróglifos. Alguns motivos da polêmica de Nietzsche com Schopenhauer nos tempos de Leipzig e da Basileia*. Cadernos Nietzsche 27, 2010, p. 13-50. P. 27. Esta é versão adaptada para o português, aos cuidados de Nuno Nabais, do seguinte texto de Barbera, que contém muitos elementos em comum com texto de 1995 supracitado: BARBERA, S. *Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit*. In: BORSCHKE, T. (hrsg.) *‘Centauren-Geburten’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: de Gruyter, 1994. P. 217-33. Trata-se aqui de um tema já discutido por mim anteriormente, que é o do papel do corpo na filosofia de Schopenhauer. O corpo é uma manifestação imediata da vontade (e, portanto, a forma mais privilegiada de se alcançar o seu conhecimento), mas é, ao mesmo tempo, o meio pelo qual nos relacionamos com o mundo exterior.

seria que uma forma de “intuição romântica” (*romantischer Intuition*), “como um salto mortal sobre as formas da sensibilidade e as categorias do intelecto” (BARBERA, 1995, op. cit., p. 129-30). Em segundo, o estabelecimento do intelecto como cérebro e ferramenta da vontade (*Werkzeug des Willens*) nada mais seria que um “espúrio idealismo naturalista [*unechten naturalistischen Idealismus*]” (HAYM, op. cit., p. 282, apud BARBERA, 1995, op. cit., p. 130) do autor: “a pretensão de conciliar a filosofia transcendental de Kant com a fisiologia de Cabanis desemboca em um labirinto de contradições, e precisamente na indicação destas contradições torna-se evidente a proximidade entre Haym e Nietzsche” (BARBERA, 1995, op. cit., p. 130). Em terceiro, Haym trata do “círculo” (*Cirkel*) da filosofia de Schopenhauer: “a vontade pode criar representações somente através da individuação, da qual a necessidade mesma de conhecer depende, necessidade essa que justifica o surgimento do intelecto” (*Idem*)²⁰⁰:

O conhecimento deve, portanto, se tornar necessário através da individuação: mas a individuação se torna possível, primeiramente, através de tempo e espaço, portanto, através das formas do conhecer! Nós somos jogados em um (...) círculo. Pois não é a vontade, mas, tomado precisamente, é o intelecto que produz, de acordo com essa visão, o intelecto (HAYM, op. cit., p. 282, apud BARBERA, 1995, op. cit., p. 130).

Por fim, Haym afirma que o caráter fundamental da filosofia de Schopenhauer consiste em uma “indecisão de princípios” (*prinzipielle Unentschiedenheit*) “entre a

²⁰⁰ Barbera está aqui se referindo a uma linhagem de pensadores, desde Eduard Zeller até Ernst Cassirer, que consideram esse o *circulus vitiosus* da filosofia de Schopenhauer: “nessa ‘antinomia da nossa capacidade de conhecer’, como Schopenhauer lhe chamou no capítulo 20 dos *Complementos* a *O mundo como vontade e representação*, manifesta-se de novo o duplo olhar sobre o mundo definido pela simultaneidade e que já tinha sido descoberto pela característica estrutura do ‘reconhecimento’ (*doppelten Erkenntnis*)”. E aqui tinha Schopenhauer falado da necessidade de complementar a concepção transcendental com uma concepção ideológica (no sentido dos ideólogos, sobretudo de Cabanis) e tinha censurado Kant por ter visto o intelecto como algo de imediato em vez de o ter submetido a uma análise genealógica, no sentido da psicologia. Esse aspecto da filosofia de Schopenhauer é conhecido na literatura secundária, desde Eduard Zeller a Ernst Cassirer, como o seu *circulus vitiosus*. No ano de 1903, Kuno Fischer resumiu assim a antinomia: ‘Intelecto e cérebro são idênticos em Schopenhauer: relacionam-se como função e órgão. Tempo e espaço estão apenas no cérebro. E este mesmo cérebro? Ele está, com todos os seus acessórios e todas as condições e pré-condições, no tempo e no espaço! Aqui anda a teoria de Schopenhauer num palpável *circulus vitiosus* [...]’. Antes de Zeller e Fischer, contudo, já Rudolf Seydel tinha levantado o problema, num artigo do ano de 1857, que Nietzsche muito provavelmente não conhecia. Seydel viu nesta ‘grande contradição’ da teoria de Schopenhauer o malogro da tentativa de conciliar o idealismo de Fichte com a filosofia natural de Schelling” (BARBERA, 2010, op. cit., p. 28-9).

imanência e a transcendência da vontade em relação aos fenômenos”. Daí a sua análise do pensamento do autor a partir de uma crítica da linguagem, conforme mencionado²⁰¹.

Outro aspecto da leitura de Haym que parece ter influenciado fundamentalmente a visão de Nietzsche até o período de *Schopenhauer como educador* é o de analisar o sistema filosófico schopenhaueriano como uma expressão fiel da personalidade de seu autor, “de seu humor melancólico e de sua radical denegação da ‘prosa do mundo’”: “também para Nietzsche (...) a visão de mundo é a expressão imediata de uma personalidade, e como tal é, a despeito das contradições e lacunas, incontestável” (BARBERA, 1995, op. cit., p. 133)²⁰². Como vimos anteriormente, esse é um ponto de vista já apresentado por Nietzsche no seu texto sobre Schopenhauer de 1868²⁰³.

²⁰¹ “As contradições surgidas desta indecisão são superadas somente através de um uso ilegítimo da linguagem, que se manifesta preponderantemente na ambiguidade utilizada de modo não-crítico do conceito ‘vontade’: uma palavra que designa propriamente um estado de coisas psicológico é usada, em um momento, para substituir o conceito ‘força’ na área dos fenômenos naturais e, em outro, para designar o em si dos fenômenos em geral, a coisa em si” (BARBERA, 1995, op. cit., p. 130-1).

²⁰² Nietzsche afirma em uma carta a Paul Deussen da segunda metade de outubro de 1868: “não se escreve, de modo algum, a crítica de uma visão de mundo: mas se compreende ou não se compreende em absoluto, um terceiro ponto de vista é para mim imperscrutável. Alguém que não sente o cheiro de uma rosa não pode, na realidade, criticá-la: e se ele o sente: à *La bonheur* [à felicidade]! E então vai lhe passar a vontade de criticá-la” (KSB 2, p. 328).

²⁰³ “O resultado a que chega Haym em sua análise imanente da filosofia de Schopenhauer é a constatação de contradições insolúveis no sistema; a mesma constatação vale para o exame de suas credenciais críticas: Schopenhauer teria desvirtuado inteiramente a herança kantiana. O resultado dos dois primeiros níveis de abordagem da filosofia de Schopenhauer coloca o leitor diante de um verdadeiro enigma: como pôde um filósofo elaborar e se agarrar ao longo de toda uma vida a tal conjunto de inconsistências? A resposta encontra-se no terceiro nível de análise, no exame da gênese da obra e de seu vínculo com a personalidade do autor. Haym introduz neste contexto uma tese geral sobre a natureza da obra filosófica que ele supõe aplicar-se paradigmaticamente ao caso de Schopenhauer: um sistema filosófico é antes de tudo expressão da personalidade e das convicções morais de seu autor. Poucas teses terão tido maior repercussão na compreensão nietzscheana da filosofia” (LOPES, op. cit., p. 121-2). Lopes explica que Haym estava atendendo à demanda da “moda schopenhaueriana”, que coincidiu com os últimos anos de vida do filósofo, da qual surgiram vários estudos biográficos de seus discípulos e que, em geral, apresentavam uma contradição entre a biografia do autor e sua doutrina filosófica. Haym, por sua vez, teria feito o movimento contrário, recorrendo à biografia do autor para conferir sentido à sua doutrina filosófica: “o êxito incontestável de Schopenhauer estaria justamente no fato de ter traduzido em uma visão de mundo, graças a seus méritos como estilista, o núcleo de seu caráter. Esta concessão que Haym faz ao talento de Schopenhauer como escritor encontrará ampla acolhida por parte de Nietzsche, que a utilizará como um dos pilares de sua terceira *Consideração Extemporânea*. Até onde é possível julgar sobre a questão, pode-se dizer que Haym fornece a Nietzsche a primeira indicação sobre o caráter confessional da filosofia, ao mesmo tempo em que estabelece um vínculo de dependência entre o valor filosófico deste gênero de memória involuntária e o mérito estilístico de um pensador (...). O jovem Nietzsche dirá mais tarde, na *Terceira Extemporânea*, traduzindo esta última asserção em seu vocabulário próprio, que estes méritos bastam para nos assegurar de sua veracidade e honestidade intelectual. Nós poderíamos dizer ainda, recorrendo a uma formulação posterior de Nietzsche, que Schopenhauer cumpriu com êxito a mais árdua das tarefas filosóficas, a de conferir estilo à própria personalidade” (*Idem*, p. 122-3).

Se levarmos em conta, afirma Barbera, somente o ensaio de Haym e as anotações de Nietzsche do período de Leipzig, ficaremos com a impressão de que o autor não teria feito nenhuma objeção às críticas de Haym a Schopenhauer, “ao ataque à metafísica da vontade e à equiparação da filosofia de Schopenhauer à expressão de uma arte poética de cunhagem romântica” (BARBERA, 1995, op. cit., p. 132-3). Assim seria se Nietzsche não tivesse sido mediado nessa discussão também por Lange:

Graças à mediação de Friedrich Albert Lange, Nietzsche pode, no entanto, atribuir um valor positivo e afirmativo, ao invés de um negativo e polêmico, à ideia fundamental de tal crítica. Na famosa carta a Gersdorff do fim de agosto de 1866, Nietzsche menciona que para Lange a irreconhecibilidade da coisa em si concede ao filósofo uma liberdade que se assemelha com aquela do artista: por isso é ‘a arte [...] livre, também na região dos conceitos. [...] Você percebe que, mesmo sob esse mais rígido ponto de vista crítico, nos permanece o nosso Schopenhauer, quicá ele se torna ainda mais importante. Se a filosofia é arte, então Haym também deve se curvar diante de Schopenhauer’ (*Idem*, p. 133)²⁰⁴.

A leitura da obra capital de Lange sobre o materialismo parece ter sido, de fato, decisiva na compreensão e crítica de Nietzsche à metafísica, bem como a Schopenhauer. A tese de James Porter, e que me parece bastante plausível, é a de que seria impossível que o autor tivesse tomado de modo inocente a metafísica da vontade schopenhaueriana em sua primeira publicação, dada a sua apreciação de Lange e dos atomistas gregos, em especial de Demócrito (ponto central, segundo Porter, de sua filologia entre 1867-69), e de um posicionamento crítico em relação à metafísica que data, na verdade, desde o início da década de 1860, conforme atesta o autor por meio de uma carta de Nietzsche a Krug e Pinder de 27 de abril de 1862²⁰⁵ – na qual o autor critica a “ilusão de um mundo sobrenatural (*überirdisch*)” em oposição ao mundo terreno (*irdisch*), afirmando que “somente nós somos responsáveis por nós mesmos” (KSB 1, p. 201-2). O contato com a obra de Lange proporcionou a Nietzsche, segundo Porter, afirmar, em 1866, que nossas sensações internas e externas são igualmente “produtos de nossa organização” e, mais tarde, que “o conceito de

²⁰⁴ Na sequência dessa carta, afirma Nietzsche: “se a filosofia deve edificar, então não conheço ao menos um filósofo que mais edifique que o nosso Schopenhauer” (KSB 2, p. 160).

²⁰⁵ PORTER, J. *The invention of Dionysus: an essay on The birth of tragedy*. Stanford/California: Stanford University Press, 2000. Cf. p. 05 e p. 07.

uma coisa em si, separado de seu suporte conceitual nessa organização (que também é sua fonte), ameaça cair em uma pura falta de sentido” (PORTER, op. cit., p. 08)²⁰⁶:

Metafísica, Nietzsche reconhece desde cedo, é uma falsificação; mas ao mesmo tempo é um sintoma de necessidades assentadas profundamente (*Gemüthsbedürfnisse*). Metafísica pode ser uma mera construção que é valiosa para fins de edificação (*Erbauung*) e não pode ser mais que um tipo de poesia conceitual (*Begriffsdichtung*) (...). Lange ofereceu a Nietzsche um modelo para confrontar o materialismo (que Lange considerou como um componente essencial da história da filosofia) com o kantismo, o instrumento moderno mais poderoso na crítica da metafísica tradicional (...). Mas o que Lange ensina a Nietzsche, ainda que Lange possa estar simplesmente confirmando os próprios instintos filosóficos de Nietzsche, é não somente que a metafísica é um empreendimento fictício digno de ser esgotado de uma vez por todas, mas também que a sua ressurreição é uma necessidade inescapável e constitutiva implantada profundamente na natureza humana (*Idem*, p. 08-9).

É a partir desse ponto de vista que Porter analisa o texto de Nietzsche de 1868 sobre Schopenhauer. Do meu particular interesse é uma de suas principais teses de leitura (tanto deste texto como de *O nascimento da tragédia*), mas que certamente não encerra qualquer originalidade, segundo a qual a *vontade* não é, para Nietzsche, o incontestável fundamento metafísico do universo: trata-se de um conceito em dependência última com a noção kantiana de coisa em si, por sua pretensão de existência absoluta e objetiva. É esse aspecto, segundo Porter, que leva Nietzsche a afirmar que a coisa em si seria, do mesmo modo em ambos autores, somente uma mera categoria oculta (*Idem*, p. 59) e que Schopenhauer deriva a sua coisa em si somente de suas *aparências* (*Idem*, p. 62)²⁰⁷. Voltarei a esse tema adiante.

Instigante é, ainda, a ideia de Porter de que o texto de 1868 representa não somente uma refutação filosófica a Schopenhauer, mas o esboço da “memória inconsciente de um sistema filosófico”, uma vez que, segundo a leitura de Nietzsche, o “sistema schopenhaueriano conhece e nega as suas próprias falhas, e ocasionalmente trai a si mesmo, como se ele fosse contra as suas próprias melhores intenções”:

Atacando a estrutura lógica da vontade e a ‘história’ de sua evolução (sua estrutura de ‘esquecimento’), Nietzsche pode tomar Schopenhauer simultaneamente de diversos ângulos. A sua crítica é mais que uma crítica filosófica; é uma interpretação imaginativa, em forma *dramática*, da filosofia de Schopenhauer e de suas fraquezas críticas imanentes (*Idem*, p. 69).

²⁰⁶ As duas fontes das quais Porter se vale para essa afirmação são: KSB 2, p. 156-61 (Carta a Carl von Gersdorff de 1866) e KSA 7, p. 425 (19[28], verão de 1872 – início de 1873).

²⁰⁷ “É a contradição do mundo diante de nós como ele existe, não além de nós. Ainda melhor, a coisa em si é simplesmente a contradição de uma tentativa de construir esse mundo. E, finalmente, a coisa em si representa a impossibilidade de qualquer metafísica transcendental, bem como ‘o impulso obscuro’ que impele sujeitos à especulação metafísica, o que alhures é chamado em Schopenhauer uma ‘necessidade metafísica’”. Cf., também, p. 72-3.

O benefício que o texto de Porter traz para a presente discussão reside, portanto, no fato de medir a importância da leitura de Lange por Nietzsche e apresentar como a sua concepção de metafísica é sensivelmente influenciada após o contato com tal obra, de tal forma que Nietzsche parece alterar a sua visão acerca do sistema filosófico de Schopenhauer, dando mais ênfase à metafísica enquanto fim edificante e preocupando-se menos com suas questões epistemológicas. Intensifica-se, simultaneamente, uma abordagem, influenciada sobretudo pela leitura de Haym, da personalidade do autor, tendência que parece encontrar o seu ápice, segundo me parece, na publicação de *Schopenhauer como educador*.

Haym e Lange são, ao que tudo indica, as duas principais influências de Nietzsche em *Zu Schopenhauer*. Enquanto Barbera parece dar preferência ao primeiro e Porter ao segundo, Rogério Lopes apresenta uma posição intermediária entre os comentadores – ainda que tenda a priorizar Lange –, procurando estabelecer em que medida o autor se vale das teses de ambos²⁰⁸. Lopes destaca que a leitura de Haym ocorreu entre janeiro e abril de 1866, portanto dois ou três meses antes da leitura de Lange, e que, embora Nietzsche tenha se aborrecido com o texto do primeiro, após o contato com o segundo “corroborou a tese de Haym da vulnerabilidade epistêmica da metafísica de Schopenhauer, mas ofereceu a ele simultaneamente um critério para justificar sua adesão a esta metafísica distinto do critério de confiabilidade epistêmica” (LOPES, op. cit., p. 88). E se Nietzsche, em um primeiro momento, “considerou a reforma do sistema schopenhaueriano em termos de reajuste conceitual e eliminação de contradições como um empreendimento supérfluo”, e isto em função de sua crença de que a metafísica de Schopenhauer se enquadrava aos critérios propostos por Lange, em um segundo “reconhece que o filósofo teve inigualável êxito ao traduzir, com a ajuda de imagens e conceitos, os traços essenciais de sua personalidade em uma visão de mundo” (*Idem*, p. 89)²⁰⁹, êxito esse possível graças ao talento literário de Schopenhauer.

²⁰⁸ Além de Haym e Lange, Lopes também considera a leitura do terceiro volume de *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart* (1866), de Friedrich Überweg, uma importante fonte de *Zu Schopenhauer* (LOPES, op. cit., cf. p. 91-3).

²⁰⁹ “Ele [Nietzsche, WP] parece considerar que a crítica ao mérito epistêmico de um sistema seria um empreendimento secundário e, por si mesmo, destituído de sentido. Está implícito nesta linha de defesa que a identificação entre filosofia e visão de mundo tem como ônus o abandono de sua contrapartida crítica e de seu comprometimento com valores epistêmicos mínimos, tais como o da consistência lógica. Embora não esteja

A interpretação dos méritos do sistema schopenhaueriano à luz dos critérios de edificação propostos por Lange foi sem dúvida reforçada pelas objeções de Haym à pretensão de Schopenhauer de reivindicar para a sua metafísica um estatuto de verdade. Haym nega esta pretensão, mas confessa que a visão de mundo schopenhaueriana testemunha uma fantasia poética poderosa e abrangente. Nietzsche foi levado, por essas e outras vias, a acreditar que bastava medir a filosofia de Schopenhauer segundo sua capacidade de atender às necessidades subjetivas de consolo e edificação (*Idem*, p. 89-90).

Tal forma de considerar a filosofia de Schopenhauer impede que Nietzsche, destaca Lopes, se proponha a escrever uma apologia ou uma crítica do pensamento do autor, dado que “visões de mundo não podem ser refutadas através de razões; o valor de uma filosofia se mede pelos seus efeitos práticos; de resto seria desumano aniquilar crenças desta natureza” (*Idem*, p. 90)²¹⁰.

Se Nietzsche passa a considerar, conforme destacado anteriormente, a metafísica em função de seu valor edificante, não estaria o autor, questiona Lopes, se comprometendo conscientemente com a *ilusão*? “Supondo que isso seja factível do ponto de vista psicológico”, acrescenta o autor, “seria defensável do ponto de vista de uma ética da vida filosófica?”. Lopes entende ser essa a base da tensão que estará presente nas reflexões de Nietzsche nos póstumos do início da década de 70 e no restante de toda a produção do autor. Tal tensão estaria ancorada na tentativa de implementar o programa de Lange no início dos anos 70²¹¹.

disposto a manter sua fidelidade a Schopenhauer a qualquer preço, Nietzsche parece disposto neste momento a pagar um preço considerável: na impossibilidade de conduzir uma reforma conceitual de um sistema filosófico e ao mesmo tempo preservar sua capacidade de edificação, estaríamos subjetivamente autorizados a priorizar os valores que asseguram este efeito e desconsiderar as fragilidades epistêmicas do sistema. Trata-se portanto de um caso extremo, no qual um determinado sistema filosófico só comporta uma defesa em termos de seus efeitos subjetivamente benéficos, pois ele está de tal modo afetado por contradições internas que uma tentativa de sanear-lo mediante ajustes lógicos conduziria à sua total descaracterização. Este é justamente o diagnóstico que R. Haym oferece da filosofia de Schopenhauer, por considerar que ela só se sustenta enquanto expressão da personalidade de seu autor. Supondo que Nietzsche tenha assumido este diagnóstico, podemos compreender então as razões que o persuadiram a manter em silêncio suas objeções ao sistema” (*Idem*, p. 94). Para uma análise minuciosa do texto de Haym: cf. LOPES, op. cit., p. 95-126.

²¹⁰ Lopes tece tal afirmação a partir de duas cartas de Nietzsche a Paul Deussen, a primeira de outubro de 1867 e a segunda de outubro de 1868. Cf. KSB 2, p. 228-9 e p. 327-30.

²¹¹ “Este programa previa uma reconciliação formal entre a tendência materialista e a tendência idealista a partir de uma superação do unilateralismo dogmático destas tendências (...).A inegável discrepância entre o conjunto de textos publicados por Nietzsche na primeira metade da década de 70 e o restante de sua produção intelectual no mesmo período deve ser vista como um modo de administrar a tensão resultante da tentativa de implementar o programa de Lange. Suas duas tendências não se deixam harmonizar: as conseqüências mais perturbadoras da reflexão filosófica cética, orientada pelos métodos e resultados das ciências empíricas e da história tendem a permanecer inéditas, como um segredo de oficina, enquanto a metafísica de artista e a visão de mundo que a acompanha vêm a primeiro plano nas intervenções públicas de Nietzsche” (*Idem*, p. 158).

No que diz respeito ao texto 1868 sobre Schopenhauer, Lopes apresenta uma tese bastante clara: “entre o jovem Nietzsche e o Nietzsche do período intermediário não há nenhuma diferença substantiva no que concerne ao estatuto epistêmico de hipóteses metafísicas” (*Idem*, p. 126). Tal tese vem apenas a corroborar aquilo que já foi apresentado anteriormente sobre o papel central de Lange na concepção nietzscheana de metafísica²¹², o que Lopes entende, se utilizando da expressão de Langbehn, como uma “crítica defensiva”, “destinada a criar um clima mais favorável à recepção de sua filosofia” (*Idem*, p. 141)²¹³.

Uma tese bastante difundida – quase hegemônica – entre os comentadores do jovem Nietzsche é a de que o seu contato com Wagner influencia diretamente suas reflexões sobre a filosofia, caracterizando aquilo que Claudia Crawford denomina de “vida essencialmente dupla”: por um lado, como o partidário wagneriano da filosofia de Schopenhauer que publica *O nascimento da tragédia* e o conjunto das *Considerações extemporâneas* e, por outro, como o filósofo cético e crítico que desenvolve privadamente uma posição bastante conflitante com aquela pública. No que diz respeito a Schopenhauer, sua posição é bastante clara: “Nietzsche foi um discípulo de Schopenhauer e, ainda, um crítico subterrâneo de Schopenhauer” (CRAWFORD, op. cit., p. 14).

²¹² “O núcleo da posição defendida por Nietzsche nestas notas provém de Lange. O jovem filólogo acata as seguintes teses de Lange: 1) a mera possibilidade de uma coisa em si não pode ser negada. Posso conceber distintos candidatos para ocupar o lugar da coisa em si, mas jamais poderei me decidir por um deles com base em argumentos racionais – agnosticismo; 2) não se pode de resto descartar a possibilidade de que a oposição entre fenômeno e coisa em si seja uma oposição condicionada ela mesma por nossa organização psicofísica e, portanto, como uma dentre as inúmeras ficções regulativas que condicionam nossa atividade cognitiva – ficcionalismo generalizado; 3) o conceito de coisa em si é um conceito-limite, portanto problemático. Qualquer tentativa de conceder a este conceito problemático uma determinação positiva, sem a menção explícita da cláusula restritiva cujo conteúdo está expresso no item quatro a seguir, fere aquilo que Lange chama de ‘moralidade do pensar’ e que Nietzsche chamará depois de ‘imperativo da consciência intelectual’; 4) contudo, para atender aos interesses práticos da humanidade o filósofo está autorizado a produzir ficções conceituais e elaborar uma interpretação global da existência do ponto de vista do ideal. Esta é a contrapartida que Lange oferece à tentativa kantiana, que ele imputa fracassada, de fundar a moralidade a partir da idéia mesma de uma racionalidade prática – idealismo prático” (*Idem*, p. 126-7).

²¹³ “Os apontamentos sobre Schopenhauer devem ser interpretados como um documento que evidencia antes de tudo o interesse de Nietzsche em eliminar do sistema schopenhaueriano o seu intuito dogmático. Lange oferece a Nietzsche os elementos programáticos que permitiriam contornar este intuito e traduzir a metafísica da Vontade para um arcabouço edificante. Uma vez estabelecido que a especulação é uma parte da atividade filosófica que se justifica tão somente na perspectiva da edificação, Nietzsche entende que cumpre ainda submeter o sistema a uma série de reformas conceituais de detalhe para que a metafísica da Vontade esteja em condições de satisfazer o critério epistêmico mínimo da ficção conceitual: passar no teste da consistência. Com esta segunda condição Nietzsche aponta para a necessidade de rever parte importante do sistema schopenhaueriano, começando por uma revisão do conceito de Vontade” (*Idem*, p. 142).

Não é minha intenção, contudo, fazer um percurso pelos meandros dessas duas posições. A minha tese, embora esteja em grande parte de acordo com a de Crawford, diverge no ponto em que Nietzsche seria um crítico subterrâneo de Schopenhauer. O modo com que o autor lida com o tema do pessimismo é, a meu ver, uma prova de que Nietzsche está se posicionando publicamente contra Schopenhauer, a despeito de sua relação com Wagner. Além disso, prefiro analisar esse problema a partir do ponto de vista de uma constante tensão em Nietzsche, que se manifesta tanto nos seus escritos públicos como em suas anotações privadas, entre o seu compromisso com o músico e sua leitura de Schopenhauer e de Lange, e não em uma divisão estrita entre um Nietzsche público e um Nietzsche privado.

Antes de avançar para uma análise mais cuidadosa do tema do pessimismo em *O nascimento da tragédia*, é importante ter em mente, por fim, como Nietzsche desenvolve em suas anotações pessoais a crítica já iniciada em *Zu Schopenhauer* e como, antes da publicação de sua obra de estreia, já possui uma terminologia substancialmente diversa daquela de Schopenhauer. Levando-se em conta que uma análise exaustiva desse tema daria por si só uma tese de doutorado, reservo-me o direito de apenas indicar, a partir do texto de Crawford e de algumas anotações dos anos que antecedem a publicação daquela obra, os pontos centrais desse processo²¹⁴.

A partir do estudo de anotações pessoais do autor dos anos de 1870 e 1871, por ela intitulada “Notas sobre *Anschauung*”²¹⁵, Crawford demonstra que o uso do termo

²¹⁴ Vários são, contudo, os intérpretes de Nietzsche que defendem essa mesma ideia. Para me ater somente a alguns dos quais eu me utilizo no presente capítulo, cito Friedhelm Decher (1985, p. 111-114 e p. 116-9), Sandro Barbera (1995, p. 125-8; 2010, p. 23-5), Héctor López (2001, p. 175-83, esp. nota 206) e Rogério Lopes (2008, cap. 1).

²¹⁵ A tese de Crawford, baseada em uma seleção de textos do período supracitado – organizados na edição crítica de Colli e Montinari nos grupos 5 (setembro de 1870 – janeiro de 1871), 7 (fim de 1870 – abril de 1871) e 9 (1871) –, é a de que o desenvolvimento de uma teoria da linguagem no jovem Nietzsche resulta na sua primeira visão de mundo filosófica significativa: “a visão de mundo na *Anschauung* é comparada com elementos específicos do pensamento de Schopenhauer e produz um minucioso e interessante contraste entre as próprias ideias de Nietzsche, como elas refletem a sua ruptura com Schopenhauer antes da publicação de *O nascimento da tragédia*. Essa comparação com Schopenhauer também demonstra o quão cedo em seu pensamento Nietzsche está antecipando os elementos principais de sua filosofia madura” (CRAWFORD, op. cit., p. 16). Destacando como Nietzsche apropria o termo *Anschauung* de Schopenhauer, Crawford o traduz como “intuitive perception” (“percepção intuitiva”), a fim de descrever a “percepção operando no sentido de inferências dos sentidos intuitivas ou inconscientes, antes que o pensamento discursivo ofereça na linguagem a percepção [*percept*], o conceito do que foi percebido” (*Idem*, p. 158). Trata-se de uma visão, ou “modo de ver ou observar”, que “vem de um entendimento exato de como Schopenhauer usa a palavra *Vorstellung*, cujo significado primário é aquele de um ‘colocar anterior’ [*placing before*]. Schopenhauer usa *Vorstellung* para expressar o que

Anschauung se torna central nesse movimento. O que me parece, contudo, ainda mais decisivo e que realmente fomenta o indício de que Nietzsche esteja se afastando de Schopenhauer é o uso que ele faz do termo *Ur-Eine* (uno primordial) em suas reflexões privadas. E, nesse sentido, o texto de Crawford é bastante elucidativo. A autora tem o mérito de apontar que, a despeito das flutuações de Nietzsche entre os conceitos de *Ur-Eine* e *vontade* (que em determinados momentos aparecem como semelhantes²¹⁶), o segundo pode ser entendido como *atividade* do primeiro:

Ao construir a sua visão de mundo em *Anschauung*, Nietzsche está expressando ideias influenciadas pela filosofia do inconsciente de Hartmann. Nietzsche, entretanto, não usa a palavra inconsciente, mas adere aos termos schopenhauerianos *vontade* e *representação*. No entanto, Nietzsche usa a palavra *vontade* em conjunto com a palavra *ser*, como os dois aspectos do termo mais abrangente *Ur-Eine*. A *vontade* é a atividade do *Ur-Eine*, enquanto o *ser* é o aspecto eterno, imutável do *Ur-Eine*. Nietzsche usa o termo *representação* de duas formas nas ‘Notas sobre *Anschauung*’; em primeiro lugar como a *representação* (mecanismo) que pertence à atividade da *vontade* em sua atividade de projeção de imagens, e em um segundo sentido similar à *representação* de Schopenhauer, como a projeção consciente de imagens da inteligência humana. E Nietzsche insere uma dimensão entre *vontade* e *representação* que ele chama *aparência* (*Erscheinung*) (CRAWFORD, op. cit., p. 161).

Crawford cria, a partir desse ponto de vista, um esquema explicativo no qual o *Ur-Eine* compreende a *vontade* e o *ser*, em um primeiro plano, e a *representação* em um segundo, sendo tais planos intermediados pela *aparência*. Esse esquema é bastante próximo, segundo a autora, ao modo pelo qual Hartmann entende o *inconsciente*²¹⁷. Tal quadro geral

ele descreve como ‘uma ocorrência *fisiológica* extremamente complicada em um cérebro animal, cujo resultado é a consciência de uma *pintura* ou *imagem* naquele lugar’ (*Idem*, p. 159). Para Nietzsche, *Anschauung* não significaria uma percepção intuitiva em um sentido passivo, mas “um processo ativo de sintetização que resulta em uma imagem psíquica unitária”, no sentido de um “ato de imaginar” (*Idem*, p. 160). Mas, como destacado anteriormente, a *Anschauung* não é somente esse “processo imaginativo inconsciente de percepção baseado no olho e na visão”, mas é a “metáfora predominante para o processo e a visão de mundo que Nietzsche apresenta” (*Idem*, p. 161).

²¹⁶ Embora não use explicitamente o termo *Ur-Eine* na anotação 7[117], Fim de 1870 – Abril de 1871 (KSA 7, p. 165-6), ela é um bom exemplo em que Nietzsche descreve a *vontade* precisamente com as suas características: “ela [a *vontade*, WP] é a contradição completa como fundamento primordial da existência”.

²¹⁷ O inconsciente, tal como definido por Hartmann, parece ser a base teórica da concepção nietzscheana de *Ur-Eine*. Essa é a posição de Crawford (op. cit., cf. p. 161), bem como a de Héctor López (2001, *op. cit.*). Na nota 110 da página 162, Crawford explica esses conceitos a partir da denominação *Anschauung*. O *ser* é, nessa visão, “*Anschauung* de si” (*Self-Anschauung*), uma vez que ele “vê a si mesmo como eterno repouso, como puro ser”; a *vontade* é a “*Anschauung* do mundo”, pois “vê a si mesma como o mundo que oferece a ilusão” (a ferramenta da ilusão, afirma Crawford, é o “mecanismo de representação, que disponibiliza as representações”, ao passo que a ferramenta da representação é a “multiplicidade, que disponibiliza o vir a ser”, o qual é “multiplicidade como *aparência*”; a *aparência* é o “eterno esforçar-se do ser como contínua simbolização da *vontade*”); e, por fim, a *representação* é a “*Anschauung* dos humanos, a visão da representação”, que enquanto “intelecto consciente”, é a “ruminação do experienciado em pensamento consciente, simplesmente símbolo”.

apresentado por Crawford poderia nos dar o ensejo de entrever em que sentido Nietzsche, mais tarde, afirma que o *Ur-Eine* é dor (*Schmerz*) e contradição (*Widerspruch*): na medida em que ele é, ao mesmo tempo, “repouso eterno, ser puro” (*Anschauung* de si), e “eterno movimento e esforço de existir através da ilusão” (*Anschauung* do mundo, isto é, *vontade*) (CRAWFORD, op. cit., p. 162). A *Anschauung* humana (representação) permanece eternamente separada da *Anschauung* da vontade, como uma “imagem da imagem”, e está arraigada na percepção: “para Nietzsche, o substancial é a percepção, e o corpo, o material (isto é, a imagem projetada como um resultado da percepção) é aparência (...). O ser do objeto é o ser do *Anschauung-sein*” (*Idem*, p. 167). É a partir desse ponto de vista, afirma Crawford, que Nietzsche

(...) postula uma relação necessária entre *Anschauung* e dor. A representação no sentimento produzida pela *Willensregung* [excitação da vontade] e projetada na *Anschauung* ‘tem com respeito à atual excitação da vontade somente o significado de um símbolo (...). Este símbolo é uma imagem ilusória através da qual um poder comum exerce uma estimulação individual subjetiva’. Nietzsche acrescenta que este sentimento surge com a vontade e a representação inconsciente (...). ‘A simbolização contínua serve aos objetivos da vontade’. Assim, há para Nietzsche ao nível da vontade, a *Willensregung* que incita a vontade à *Anschauung*. Ao nível da representação e do pensar consciente, é o instinto ou força motora que incita à *Anschauung*. Entretanto, mesmo a nossa *Anschauung* tem ainda um alvo da vontade (*Idem, ibidem*).

Este alvo da vontade, que é também da nossa *Anschauung*, possui uma função central, segundo a autora, nas reflexões de Nietzsche: “criar prazer, colaborar para que o *Ur-Eine* escape do sofrimento (...) que, juntamente com a contradição, faz parte de sua essência” (*Idem*, p. 168). Nietzsche afirma em uma anotação: “a vontade e o seu fundamento primordial [*Urgrund*], o sofrimento, não pode ser apreendido diretamente, mas somente através de objetivação” (7[201], Fim de 1870 – Início de 1871. KSA 7, p. 215).

É a partir desse ponto de vista que se pode pensar no jovem Nietzsche uma apologia da ilusão e, principalmente, uma concepção de vontade não enquanto coisa em si, tal como em Schopenhauer, mas enquanto a “forma mais geral da aparência” (*allgemeinste Erscheinungsform*), como escreve Nietzsche em uma de suas célebres anotações (7[165], Fim de 1870 – Abril de 1871. KSA 7, p. 202)²¹⁸. Para seguir utilizando a terminologia de

²¹⁸ Em outra anotação igualmente célebre, Nietzsche afirma que a vontade é a “forma mais original da aparência” (*ursprünglichste Erscheinungsform*) (12[1], Início de 1871. KSA 7, p. 365). Sobre a discussão de Nietzsche com a metafísica da vontade de Schopenhauer neste texto, cf. CAVALCANTI, A. H. *Fragmento 12(1): a crítica do jovem Nietzsche à metafísica da vontade de Schopenhauer*. In: <http://www.hypernietzsche.org/static/ahartmanncavalcanti-1/1/>. Data de acesso: 13/08/2012; e GARCIA, A. L.

Crawford, tanto a *Anschauung* da vontade quanto a *Anschauung* humana possuem o mesmo alvo: a produção do prazer, dada a condição essencial de contradição e sofrimento do *Ur-Eine*. A autora chega a tratar da questão em termos de “teleologia e alvo da *Anschauung*”, que nada mais seria que um “ascender na *Anschauung*”:

‘É a natureza de cada homem ascender na *Anschauung* o quão alto ele puder (...). Que cada homem *ascenda*, isso significa que ele é diferente em cada momento’. É essa não-identidade do homem que permite que ele ascenda na *Anschauung* (...). A consciência, no que diz respeito ao objetivo da vontade, existe somente como um *Existenzmittel* para o favorecimento dos indivíduos em sua visão da *Anschauung* (...). O mais alto uso para nosso intelecto limitado seria, pois, ‘ver o intelecto como ele é, como uma demanda de ilusão’. O mais alto nível de individuação na *Anschauung* para uma existência humana é usar o intelecto para ver a ilusão como ilusão. Para ver a aparência somente como aparência. ‘Vida na aparência como meta’. Esse nível de *Anschauung* é alcançado pelo gênio. O gênio é, para Nietzsche, o artista. ‘O gênio é aquele que é representado como tendo a habilidade de ver puramente: o que o gênio vê? O véu das aparências, puramente como aparências. O homem que não é gênio vê as aparências como realidade é representado como tal’. Ascender na *Anschauung* é ascender na projeção artística (CRAWFORD, op. cit., p. 172-3).

As reflexões privadas que antecedem a publicação de *O nascimento da tragédia* fornecem, sob o ponto de vista acima discutido, fortes indícios de uma posição bastante contrária à metafísica schopenhaueriana, em grande parte ocultada na primeira publicação do autor. Acredito, entretanto, que no caso do tema do pessimismo tal posição se mantém bastante evidente, mesmo na obra publicada. Essa é a tese que defendo na próxima seção.

Seção 3 – Pessimismo e *transfiguração* (*Verklärung*) em *O nascimento da tragédia*

A tensão entre as influências da leitura de Schopenhauer e de Lange descrita na seção anterior não são tão evidentes em *O nascimento da tragédia* quanto nas anotações que antecedem a sua publicação. Nele parece falar mais o discípulo wagneriano – e, por conseguinte, schopenhaueriano – e uma crítica aberta ao filósofo de Danzig não seria, nesse cenário, de fato produtiva. Não creio, contudo, que essa ideia seja completamente verdadeira. A minha tese é a de que, mesmo na sua primeira publicação, há um evidente embate com a filosofia de Schopenhauer e, mais especificamente, com a sua formulação da metafísica, ainda que o segundo não seja tão evidente quanto o primeiro. Uma análise do tema do

M. *Sobre a dissensão com a metafísica da música schopenhaueriana: contextualizando a anotação 12[1] na filosofia do jovem Nietzsche*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 23-42, jan./jun. 2011.

pessimismo nesse escrito, tal como ele está formulado no seu terceiro capítulo, fornecerá os elementos necessários para a demonstração da minha tese.

Nietzsche inicia o texto, após ter apresentado nos dois primeiros capítulos o jogo (*Spiel*) entre o apolíneo e o dionisíaco que tem como consequência o surgimento da tragédia grega antiga, perguntando-se pelos fundamentos da cultura apolínea (*apollinische Cultur*) (GT, 3. KSA 1, p. 34, linhas 14-17)²¹⁹, cuja bela aparência (*schöner Schein*²²⁰) tornou possível a contemplação daquele descomunal terror (*ungereures Grausen*²²¹) causado pela manifestação da descomunal pulsão dionisíaca (*ungeheurer dionysischer Trieb*²²²). Essa pergunta tem latente em si a preocupação do autor em buscar uma resposta, por meio da análise de seus fundamentos, à questão da *função* da tragédia, tema de grande relevância já em *A visão dionisíaca do mundo*²²³.

Na continuação dessa espécie de introdução ao tema, Nietzsche nos remete às “magníficas figuras dos deuses *olímpicos*” que estão sob o frontão do “edifício artístico da cultura apolínea” e cujos feitos “ornam seus frisos” (p. 34, linhas 17-20). O autor destaca, contudo, Apolo dos demais deuses olímpicos, afirmando ser ele o “pai” de “todo o mundo olímpico” (linhas 20-5), ainda que ele apareça somente como mais uma de suas figuras. Barbara von Reibnitz chama a nossa atenção para um aspecto que será essencial na presente análise: o jogo nietzscheano com os significados concretos e figurados das palavras, ao usar *leuchtenden Reliefs* (“relevos resplandecentes”, na linha 19) e *leuchtende Gesellschaft* (“sociedade resplandecente”, na linha 26), que nos remete à descrição de Apolo como “o resplendente, a divindade da luz” (*der Scheinende, die Lichtgottheit*²²⁴) e da “bela aparência do mundo do sonho” (*schöner Schein der inneren Phantasiewelt*²²⁵). O jogo de Nietzsche é

²¹⁹ Como o capítulo em questão é demasiado longo para uma citação no corpo do texto, indico, ao longo da minha análise, entre parênteses, a página e as linhas do mesmo a que estou me referindo.

²²⁰ GT, 1. KSA 1, p. 26.

²²¹ *Idem.* P. 28.

²²² GT, 22. KSA 1, p. 141.

²²³ Grande parte da argumentação de Nietzsche no capítulo 3 de *O nascimento da tragédia* se encontra desenvolvida nas segunda e terceira seções deste escrito, ao qual recorrei quando julgar necessário.

²²⁴ GT, 1. KSA 1, p. 27.

²²⁵ *Idem.* P. 26.

aqui, afirma a autora, uma espécie de preparação para o capítulo quatro, no qual o conceito de aparência (*Schein*) está no centro das reflexões²²⁶.

Após tais considerações, que entendo como introdutórias ao tema do capítulo, Nietzsche encerra o primeiro parágrafo com a pergunta-chave de sua interpretação da função tragédia: “qual foi a prodigiosa **necessidade** [*Bedürfniss*] de onde brotou tão luminosa sociedade de seres olímpicos?” (p. 34, linhas 25-7, grifo meu). Esta pergunta, de cuja resposta o autor se ocupa até o fim do capítulo em questão, é o ponto de partida de sua análise da sabedoria de Sileno e, por conseguinte, de sua transfiguração do pessimismo de Schopenhauer²²⁷.

A religião grega é apresentada a partir de um afastamento do mundo olímpico apolíneo da tradição cristã e, em certa medida, também da tradição metafísica. Não se deve, a partir desse ponto de vista, buscar nos deuses gregos qualquer forma de elevação moral (*sittliche Höhe*) ou santidade (*Heiligkeit*), incorpórea espiritualização (*unleibliche Vergeistigung*) e misericordiosos olhares de amor (*erbarmungsvollen Liebesblicken*), tanto menos ascese (*Askese*), espiritualidade (*Geistigkeit*) ou dever (*Pflicht*) (p. 34-5, linhas 28-01)²²⁸. Trata-se, ao contrário, de uma religião da “opulenta e triunfante existência” onde tudo aquilo que existe (*alles Vorhandene*) é endeusado (*vergöttlicht*). A questão de Nietzsche é: com qual filtro mágico (*Zaubertrank*) puderam os gregos desfrutar (*genießen*) da vida, de tal modo que ela lhes parecesse sempre aquela forma de “fantástica exaltação” encontrada na imagem ideal (*Idealbild*) de Helena? (p. 35, linhas 01-09)²²⁹.

²²⁶ REIBNITZ, B. von. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik” (Kapitel 1-12)*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1992. P. 124.

²²⁷ “Com essa colocação do problema”, afirma Reibnitz, “Nietzsche se insere na tradição que conduz da crítica da religião em Feuerbach à psicologia da religião em Freud. Ele inaugurou, a partir do exemplo da religião grega, o caminho para as questões modernas pela relação entre religião e cultura, pela ‘função’ psíquica e social da religião” (REIBNITZ, op. cit. p. 124-5).

²²⁸ Embora possamos notar aqui uma crítica que, conforme afirmado, poderia muito bem estar sendo dirigida a toda tradição cristã-metafísica de interpretação moral da existência, tema que é fruto de muitas reflexões posteriores de Nietzsche, Reibnitz acredita que o seu alvo seja a tradição de interpretação cristã da religião grega, encontrada, por exemplo em *Homerische Teologie* (1840) de Carl Friedrich Nägelsbach (ainda que em sua interpretação da “moira” Nietzsche vá seguir o autor) (REIBNITZ, op. cit., cf. p. 125).

²²⁹ O uso de termos e expressões como *Sinnlichkeit* (sensualidade), *Überschwang des Lebens* (exaltação da vida) e *Religion des Lebens* (religião da vida) são indícios, segundo Reibnitz, de que *O nascimento da tragédia* pode ser lido como um escrito anticristão. A autora está de acordo, nesse sentido, com a sentença de Nietzsche em *Tentativa de Autocrítica* sobre o seu “precavido e hostil silêncio com que no livro inteiro se trata o cristianismo” (KSA 1, p. 18). *Askese, Geistigkeit e Pflicht* são conceitos protestantes essenciais com os quais

Uma imagem em especial chama a atenção nessa passagem. A ideia de um “filtro mágico” ou de uma “poção mágica” (*Zaubertrank*) demarca precisamente o momento em que o “*mundo intermediário [Mittelwelt]* entre beleza e verdade” (DW, 3. KSA 1, p. 567), no qual se dá a união de Dionísio com Apolo, revela-se em um “**jogo [Spiel]** com a embriaguez, e não em ser completamente tragado por ela” (*Idem*, grifo meu). Tal concepção de tragédia, que só é possível no momento em que esse mundo intermediário estiver sendo mantido pelo jogo entre as pulsões artísticas, pressupõe, portanto, um estado anterior, no qual esse jogo ainda não está sendo jogado. Esse é o ensejo para que Nietzsche insira em sua discussão a célebre lenda do sábio Sileno:

Devemos porém bradar a esse observador voltado para trás: ‘Não te afastes daqui sem primeiro ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade. Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio *Sileno*, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti 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’ (GT, 3. KSA 1, p. 35, linhas 09-24).

Essa é a imagem escolhida por Nietzsche para ilustrar o estado em que o homem se encontra quando não está envolvido no jogo das pulsões artísticas. É precisamente nesse momento que o conhecimento trazido pelo impulso dionisíaco se torna evidente, qual seja: o de que a vida, em si mesma, não tem *sentido*, não tem *valor*. A sabedoria de Sileno corresponde, portanto, à sabedoria dionisíaca (*dionysische Weisheit*) – tal é a expressão utilizada pelo autor diversas vezes em sua obra de estreia para definir aquela forma de conhecimento proveniente do dionisíaco e que vai servir de substrato para a tragédia grega antiga²³⁰. Não se deve confundir, contudo, tal sabedoria com uma forma de conhecer

Nietzsche, afirma Reibnitz, esteve em contato tanto na casa dos pais como em Schulpforta; ao passo que *Weltverneinung* e *Askese* foram temas discutidos largamente com Overbeck no período em que moraram juntos em Basileia. Por fim, a referência à Helena provém de *Fausto*, I, verso 2603ss., e uma análise minuciosa do tema é feita por Nietzsche na anotação 7[27] (KSA 7, 143ss.) (REIBNITZ, op. cit., cf. p. 126-7).

²³⁰ *Dionysische Weisheit* é uma expressão bastante recorrente no jovem Nietzsche, sobretudo em *O nascimento da tragédia* (cujas aparições do termo podem ser registradas nos capítulos 7, 9, 10, 16, 17, 19, 21 e 22). Ela designa essa constatação de que a vida, quando considerada de seu ponto de vista mais original, não é digna de ser vivida, não possui valor. Não se deve confundir, contudo, *dionisíaco* com *sabedoria dionisíaca*: o primeiro é uma pulsão artística e, enquanto tal, não é conhecimento. Trata-se de um *Naturtrieb*, de “um esforço de dissolver os limites da individualidade e de se transformar um com o mundo”. Estou, nesse sentido, de acordo

diretamente o *Ur-Eine*, o fundamento primordial (*Urgrund*), que “condiz explicitamente, em *O nascimento da tragédia*, com o status ontológico da coisa em si”²³¹. Aquilo que dele pode ser conhecido se manifesta somente na esfera da vida individual, em que os homens se reconhecem como meros fenômenos ilusórios e passageiros desse jogo da unidade primordial. Os efeitos deste jogo se refletem na individuação como dor primordial (*Urschmerz*) e contradição primordial (*Urwiderspruch*) (GT, 5. KSA 1, p. 44), características fundamentais do *Ur-Eine*, “eterno padecente e pleno de contradição” (*ewig Leidende und Widerspruchsvolle*) (GT, 4. KSA 1, p. 38).

com DAHLKVIST (op. cit., p. 157. A citação anterior é desta página). O dionisíaco não pode ser entendido, portanto, como puro caos, senão não seria uma pulsão artística. Ao tratar do êxtase causado no público pela “interpretação extática do sofrimento dionisíaco através do coro” (em referência à descrição nietzscheana desse fenômeno no capítulo 8 de *O nascimento da tragédia*), Enrico Müller também diferencia tal “estado de excitação existencial”, designado por Nietzsche como *sabedoria dionisíaca*, do *dionisíaco*, mas com uma maior ênfase no esclarecimento desta segunda noção: “(...) o ‘dionisíaco’ é interpretado correntemente como mais destrutivo [que o apolíneo, WP], da forma como *O nascimento da tragédia* o concebe. Ele não é, de modo algum, amorfo e caótico – pois desse modo ele não poderia valer para uma estética –, mas ele é tendencialmente proveniente e resultante da forma. Ele é, além disso, menos ilimitado [*unbegrenzt*] ou infinito [*grenzenlos*] – também a aparente comparação aproximativa com o *Apeiron* de Anaximandro é, nesse ponto, totalmente inoportuna –, e bem mais dissolvidor de limites [*entgrenzend*]. A estrutura e a função do êxtase se tornam, preferencialmente no momento dissolvidor de limites do ‘dionisíaco’, evidentes: não a regressão ao caos, mas o tornar visível [*Sichtbarwerden*] dos limites como limites e a experiência a ele conectada da fragilidade e da ameaçabilidade [*Bedrohbarkeit*] da forma são o sentido próprio do comportamento estético correspondente”. MÜLLER, E. „*Asthetische Lust*“ und „*dionysische Weisheit*“: *Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie*. Nietzsche-Studien 31 (2002), 134-153. P.151-2. Uma posição bastante semelhante a de Müller pode ser encontrada em NUSSBAUM, M. C. *Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus*. In: JANAWAY, C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2006. P. 340-74. Cf. esp. p. 360. É, portanto, enquanto *pulsão artística* que o dionisíaco traz a sua verdade (a *dionysische Wahrheit* (GT, 10) acerca da existência: “a de que a realidade secreta da existência é contradição imutável, dor e excesso, representados à nossa experiência imediata como o ‘curso da individuação’ – a nossa submissão, enquanto indivíduos impotentes, à mudança e ao sofrimento que nos acometem do nascimento à inevitável morte”. SILK, M. S; STERN, J. P. *Nietzsche on tragedy*. New York: Cambridge University Press, 1981. P. 65.

²³¹ Nas notas do período, Nietzsche vacila, como vimos anteriormente, entre o uso dos termos *Ur-Eine* e *Wille* (de tal modo que eles aparecem ora como semelhantes – até mesmo idênticos –, ora como diversos), ao passo que em *O nascimento da tragédia* Nietzsche aproxima, conforme Decher salienta, a noção de um *Urgrund* das seguintes designações: “o fundo mais íntimo do mundo” (*innerster Grund der Welt* – GT, 2), “o verdadeiramente existente” (*das Wahrhaft-Seiende* – GT, 4, 5), “o núcleo mais íntimo da natureza” (*der innerste Kern der Natur* – GT, 4), “coração do mundo” (*Herz der Welt* – GT, 21), “o ser eterno” (*das ewige Sein* – GT, 5) “o único sujeito verdadeiramente existente” (*das eine wahrhaft seiende Subjekt* – GT, 5), “o eterno núcleo das coisas” (*ewiger Kern der Dinge* – GT, 8), “ser primordial” (*Ursein* – GT, 8), “mãe primordial” (*Urmutter* – GT, 16), “existência primordial” (*Urwesen* – GT, 17). Cf. DECHER, F. *Nietzsches Metaphysik in der "Geburt der Tragödie" im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers*. Nietzsche-Studien 14 (1985), 110-125. P. 115 (a citação anterior, no corpo do texto, foi retirada desta página). Vale ressaltar que Nietzsche associa explicitamente o “eterno núcleo das coisas” à noção de coisa em si (*Ding an sich*) (Cf. KSA 1, p. 59).

Nietzsche identifica, sob esse viés, a dor com o *Ur-Eine* e o mundo da individuação com o seu reflexo, de modo que o autor parece ter em mente uma espécie de teoria de dois mundos, de acordo com a qual não se pode afirmar nada acerca do primeiro, o mundo do *Ur-Eine*, e, dada a sua condição de reflexo deste, o mundo das aparências deve criar condições favoráveis a uma vida não na dor e na contradição, mas no prazer e na harmonia.

A influência de Schopenhauer no uso da fábula de Sileno, como centro das reflexões nietzscheanas sobre o pessimismo em sua primeira publicação, demonstra-se de diversos modos. Embora o nome do sábio apareça somente uma vez em toda obra de Schopenhauer (WWV I, p. 266), é em outro momento que a discussão sobre a questão da preferência pela existência ou não-existência aparece explicitamente, como foi exposto anteriormente: em “Da nadidade e do sofrimento da vida” (WWV II, cap. XLVI)²³², texto com o qual Nietzsche parece estar dialogando claramente, ainda que a fonte principal da qual ele se valha para citar a fábula seja Aristóteles²³³.

²³² Neste texto, deve-se ressaltar, existem algumas versões desse dito pessimista grego. Cf. WWV II, p. 670-3.

²³³ Reibnitz afirma que, sem ser explícito, Nietzsche está se valendo da narração do dito acerca da falta de sentido da vida (*Wertlosigkeit des Lebens*) na anotação 44 (na edição de V. Rose, de 1886; na edição usada por Nietzsche, é registrado com o número 40) do diálogo *Eudemo*. David Cartwright (*Reversing Silenus' wisdom*. Nietzsche-Studien 20 (1991), 309-313), cuja posição é a mesma de Reibnitz (e contrária a de Kaufmann, que menciona o *Édipo em Colono* como a principal fonte de Nietzsche), nos oferece uma tradução do trecho de Aristóteles (a partir de David Ross): “Shortlived seed of a toilsome spirit and of hard fate, why do you force me to say what is better for you not to know? The most painless life that lived in ignorance of one's own ill. To men it is quite impossible for the best thing of all to happen, nor can they share in the nature of the best (for it is best of all men and women not to be born), but the next best, and the best achievable for men, is, having been born, to die as soon as may be”. Reibnitz analisa comparativamente esta passagem com a versão que Nietzsche apresenta no capítulo três de *O nascimento da tragédia* e chama a atenção para algumas alterações do texto de Nietzsche, à parte de sua tradução literal de algumas partes do trecho de Aristóteles (cf. p. 129). Das três diferentes versões da fábula de Sileno apresentadas por Nietzsche, em *A visão dionisíaco do mundo*, *O nascimento do pensamento trágico* (*Die Geburt des tragischen Gedankens*) e *O nascimento da tragédia*, o nome de Aristóteles é mencionado somente no segundo texto (KSA 1, p. 588), no qual Nietzsche apresenta uma versão mais extensa da mesma e que está mais próxima, se comparada com a primeira, daquela de sua obra de estreia. Uma fonte também fundamental nesse contexto é, segundo Reibnitz, Burckhardt, que tratou do tema em uma *Vorlesung* no semestre de verão de 1872. A despeito de *O nascimento da tragédia* já estar escrito nesta data, o contato com o historiador entre os anos de 1870 e 1871 parece ter motivado Nietzsche a se enveredar mais na questão, como se pode atestar em uma carta de Nietzsche a Rohde de 21 de dezembro de 1871 (Cf. KSB 3, p. 257ss.). No segundo tomo de *Historia da cultura grega*, Burckhardt, ao tratar do tema do valor da vida nos gregos, aponta vários exemplos dos antigos nos quais é possível se constatar a declaração de que é preferível não ter nascido: Heródoto, Sólon, Antífon, Aristóteles, Menandro e Filemon, Píndaro, Sófocles, Eurípides, Homero, Hipérides e Teógnis. Interessante a destacar aqui é a sua leitura de Plutarco, a quem teria cabido a compilação, a partir de um “manuscrito de Aristóteles desaparecido” do mito de Sileno, ao qual “Plutarco adiciona por sua conta: ‘eu poderia adicionar infinitos detalhes a esse tema (...), mas não é necessário entrar em pormenores’. Em outros povos, essa maldição do dia do nascimento é uma rara expressão da dor mais extrema. O pensamento de que o não existir é melhor que o existir, e o poder morrer uma graça dos deuses, que

O fato, segundo Reibnitz (op. cit., cf. p. 127), de Nietzsche ter feito cuidadosamente uma citação dos ditados gregos é algo que, em função da característica omissão de fontes e das poucas citações diretas que constituem o estilo nietzscheano, causa espanto e, ao mesmo tempo, indica o fascínio exercido por essa máxima em seu pensamento, desde o seu período escolar, quando realizava as suas pesquisa sobre o *Certamen Homeri et Hesiodi*.

A fábula de Sileno se torna fundamental não somente para o capítulo em questão, mas para todo *O nascimento da tragédia*: “o pessimismo não é característico somente da visão de mundo pré-homérica, isto é, titânica – por conseguinte, um fenômeno superado historicamente –, ele é uma característica essencial do próprio dionisíaco e, com isso, simultaneamente, parte integrante da existência [*Wesen*] grega” (REIBNITZ, op. cit., p. 129).

Após apresentar o pensamento de Sileno, Nietzsche abre o terceiro parágrafo do terceiro capítulo de *O nascimento da tragédia* com uma pergunta pela relação entre a sabedoria popular (*Volkswisheit*), por ele representada, e o mundo dos deuses olímpicos (*olympische Götterwelt*). A breve resposta dada pelo autor – a de que o segundo se comporta em relação à primeira “como a visão enlevada do mártir torturado para com os seus suplícios” – remete o leitor à reflexão com a qual Nietzsche havia finalizado o primeiro parágrafo, perguntando pela origem de “tão luminosa sociedade de seres olímpicos” (*so leuchtende Gesellschaft olympischer Wesen*): a relação entre a sabedoria popular e o mundo dos deuses olímpicos é precisamente uma relação de *necessidade* (*Bedürfniss*), na medida em que o segundo surge não somente com o intuito de proteger os gregos da primeira, mas que ele *necessariamente* surge *a partir* da primeira. Trata-se de uma questão fundamental no entendimento da questão do pessimismo, o que é comprovado pelo fato de estar colocada, no meu entender, estrategicamente em um curto – o único do capítulo – parágrafo à parte (GT, 3. KSA 1, p. 35, linhas 25-7).

Nietzsche desenvolve uma resposta mais extensa a essa mesma pergunta no parágrafo que se segue, que pode ser dividido em três pontos principais.

O primeiro (p. 35-6, linhas 28-08), uma espécie de introdução à resposta, se constitui de uma apresentação da raiz do mundo olímpico grego a partir de sua relação com os terrores

outorgam como alta recompensa por uma conduta nobre, se ilustra com toda uma série de relatos que constituem patrimônio comum do pessimismo grego (...)” (BURCKHARDT, 1974, op. cit., vol. II, p. 493-4).

(*Schrecken*) e as calamidades (*Entsetzlichkeiten*) da existência: “para que lhe fosse possível de algum modo viver, [o grego, WP] teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (p. 35, linhas 25-7). “Toda aquela filosofia do deus silvano, juntamente com seus míticos exemplos” (p. 36, linhas 03-04)²³⁴, afirma Nietzsche, foi constantemente encoberta (*verhüllt*), subtraída (*entzogen*) e, quando possível, sobrepujada (*überwunden*) ao olhar dos gregos pelo *mundo intermediário* dos olímpicos (*Mittelwelt der Olympier*).

No segundo ponto da argumentação de Nietzsche nesse parágrafo (p. 36, linhas 08-22), a sua insistência recai, contudo, mais uma vez na *necessidade* desse processo como a única forma que os gregos teriam encontrado para conseguir viver (*um leben zu können*): da obrigação inevitável mais profunda²³⁵ (*aus tiefster Nöthigung*) surge o impulso apolíneo da beleza (*apollinischer Schönheitstrieb*), que transforma a primitiva teogonia titânica dos terrores (*ursprüngliche titanische Götterordnung des Schreckens*) em teogonia olímpica do júbilo (*olympische Götterordnung der Freude*). Essa foi a forma encontrada pelos gregos para, diante de sua suscetibilidade ao sofrer (*Leiden*), conseguirem suportar (*ertragen*)²³⁶ a existência. O “impulso que chama a arte à vida” seduz o homem a continuar vivendo, por um lado, e, por outro, permite “que se constitua o mundo olímpico, no qual a ‘vontade’ helênica [*hellenischer ‘Wille’*] colocou diante de si um espelho transfigurador” (p. 36, linhas 18-22).

A ideia da arte como um espelho transfigurador (*verklärender Spiegel*) assumirá um papel central nas reflexões de Nietzsche sobre o pessimismo, pois é precisamente por

²³⁴ Tais são os exemplos escolhidos por Nietzsche para ilustrar a sabedoria de Sileno: “aquela inaudita desconfiância ante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira a reinar impiedosa sobre todos os conhecimentos, aquele abutre a roer o grande amigo dos homens que foi Prometeu, aquele horrível destino do sagaz Édipo, aquela maldição sobre a Estirpe dos Átridas, que obriga Orestes ao matricídio (...)” (p. 35-6, linhas 32-03). Sobre o papel da *moira* nos gregos antigos (sobretudo em Homero e Hesíodo), como ponte entre a vida e o fado (*Fatum*), o destino (*Schicksal*), a fatalidade (*Verhängnis*), e em que medida essa interpretação – cristã – da religião grega se torna fundamental nas teorias posteriores sobre o pessimismo grego, cf. REIBNITZ, op. cit., p. 131-3.

²³⁵ Embora a ideia se mantenha a mesma, qual seja, a de que a arte surge como uma *necessidade*, Nietzsche utiliza dois termos diferentes: *Bedürfniss* e *Nöthigung*. A fim de demarcar o uso de diversos termos pelo autor, traduzo *Nöthigung* por “obrigação inevitável”, salientando que o verbo *nötigen* pode ser vertido também como pressionar, forçar ou coagir. Considerarei também adicionar “inevitável” à tradução, no intuito de diferenciar a ideia expressa por Nietzsche daquela de uma obrigação – ou dever – no sentido moral (*Pflicht*).

²³⁶ Interessante notar aqui que, após usar seguidamente a expressão “*um leben zu können*” (Cf. KSA 1, p. 35, linhas 29-30 e p. 36, linha 08), Nietzsche usa pela primeira vez na obra o verbo *ertragen* para se referir à função do fenômeno estético para a vida. Essa ideia será fundamental no desenvolvimento do texto.

desempenhar essa função que a arte vai ser descrita no terceiro ponto do quarto parágrafo (p. 36-7, linhas 22-04) como a responsável pela *justificação* (*Rechtfertigung*) da vida dos gregos diante dos terrores que caracterizam a existência: “assim os deuses justificam [*rechtfertigen*] a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem” (linhas 22-3)²³⁷.

Chegamos aqui ao ponto central da minha tese. A minha leitura dessa passagem de *O nascimento da tragédia* é a de que, a partir de um problema relacionado à metafísica – a reflexão sobre o estatuto da coisa em si e uma possível teoria de dois mundos –, Nietzsche avança para o domínio da teodiceia (*Theodizee*) – embora o seu diálogo não seja diretamente com esta tradição, mas com Schopenhauer –, pois a sua preocupação central é a de buscar uma *justificação* (*Rechtfertigung*) para o sofrimento que faz parte da essência do mundo. Estou, nesse sentido, inteiramente de acordo com a posição de Geoges Goedert e Dahlkvist, que relacionam o tema do pessimismo no jovem Nietzsche ao problema da justificação²³⁸.

²³⁷ A forma substantivada do verbo *rechtfertigen*, *Rechtfertigung*, vai aparecer pela primeira vez somente no capítulo 9 de *O nascimento da tragédia* (e depois também nos capítulos 22 e 24), mas o sentido do termo é precisamente o mesmo em todas as suas aparições: o da arte como aquela que cumpre a função de justificar o mal inerente à existência humana. Não há registros, nessa obra, de outras variações desse verbo, além da acima mencionada.

²³⁸ Goedert defende que a “teodiceia dionisíaca” (*dionysische Theodizee*) de Nietzsche constitui o “ponto mais alto de sua recusa a Schopenhauer”, na medida em que ela representaria, por excelência, a ideia de uma filosofia da afirmação dionisíaca (*dionysische Bejahung*) da vida, em oposição à filosofia resignacionista de Schopenhauer. O autor forja tal expressão no intuito de mostrar que **em muitos momentos em que Nietzsche utiliza a expressão cosmodiceia (*Kosmodizee*) o mais apropriado seria o uso de teodiceia (*Theodizee*)**, ainda que o pensamento se mantenha o mesmo, em seus fundamentos. O objetivo de Goedert é apontar para a importância da questão da *justificação*: “a justificação do todo é para Nietzsche ao mesmo tempo a justificação de Deus, do seu Deus, isto é, de Dionísio. E, de modo inverso, é verdade que tudo o que diz respeito a esse Deus pertence a uma peculiaridade essencial do ser, e nesse ponto ele se personifica [*verkörpern*], tanto com os seus êxtases da embriaguez [*rauschhafte Verzückungen*] quanto com os seus mais profundos horrores [*Schrecknissen*]. Dionísio é o jogo do ser, sobre o qual somente o homem forte, distinguido por sua abertura ao mundo [*Weltoffenheit*], sabe”. GOEDERT, G. *Nietzsches dionysische Theodizee. Höhepunkt seiner Abwendung von Schopenhauer*. In: SCHIRMACHER, W. (Hrsg.) *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst* (Schopenhauer-Studien, 4). Viena: Passagen, 1991. P. 45-54. P. 45. A tese norteadora do trabalho de Dahlkvist, inteiramente dedicado à recepção nietzscheana da tradição pessimista, é precisamente, conforme visto anteriormente, a de que o pessimismo é “a noção de que a existência não pode ser justificada, o que significa o mesmo que a não-existência seja preferível à existência” (DAHLKVIST, op. cit., p. 14). Tal concepção tem, segundo a posição de Dahlkvist, seu significado primário definido somente na tradição pessimista, sobretudo por Schopenhauer, Dühring, Hartmann e muitos de seus críticos. Vale lembrar que Nietzsche só passa a tratar do pessimismo enquanto um tema, conforme demonstrado por Dahlkvist através de uma análise das anotações de Nietzsche do período, após o seu contato com *Philosophie des Unbewußten*, de Hartmann, em 1869. Esse é, na minha opinião, um indicador bastante convincente de qual concepção de pessimismo Nietzsche está tratando, na ocasião de elaboração de *O nascimento da tragédia*. Dahlkvist defende, contudo, que **o conceito de justificação usado por Nietzsche é ligado mais ao contexto pessimista que ao contexto teológico**: na *Encyclopedia der klassischen Philologie* (*Enciclopédia da filologia clássica* – KGW II: 3, p. 370), preparada para o semestre de verão de 1871, Nietzsche aplica ao cristianismo e à religião dos gregos a divisão schopenhaueriana das religiões

Discutível, porém, me parece a ideia defendida por Goedert de uma teodiceia em *O nascimento da tragédia*. A despeito de sua afirmação “a teodiceia que sozinha se basta” (GT, 3. KSA 1, p. 36, linha 23) – que se refere ao fato de que os deuses legitimariam a vida pelo fato de eles próprios a viverem, o autor se posiciona, precisamente ao tratar do mesmo contexto, contra uma concepção de teodiceia nos gregos, em um dos textos preparatórios:

Se se subtraísse a *aparência* artística daquele *mundo intermediário*, ter-se-ia que seguir a sabedoria do deus silvestre, do companheiro de *Dioniso*. Era esta a *necessidade* [Noth] a partir da qual o gênio artístico desse povo criou esses deuses. Eis por que uma teodiceia não foi jamais um problema helênico: evitava-se atribuir aos deuses a existência do mundo e, por conseguinte, a responsabilidade por sua condição. Também os deuses eram submetidos à *ἄναγκη* [fado, destino]: este é um credo da mais rara sabedoria. Ver sua existência, tal como ela é inelutavelmente, em um espelho transfigurador [*verklärenden Spiegel*] e proteger-se com esse espelho contra a medusa – essa foi a genial estratégia da “vontade” helênica para poder viver (DW, 2. KSA 1, p. 560. Tradução de. de Marco Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos S. de Souza).

O argumento de Nietzsche é claro: não caberia uma concepção de teodiceia nos gregos porque os seus deuses não são, de acordo com essa visão, os responsáveis pela existência do mundo e, por conseguinte, por sua condição. Os deuses olímpicos cumprem, desse modo, somente o papel de *justificar* a existência, como uma espécie de *espelho*

entre pessimistas e otimistas, aludindo à sua noção de pessimismo em termos de justificação da existência; esse seria um forte indício, segundo Dahlkvist, de que o autor estava fazendo uso mais do conceito de *justificação* schopenhaueriano (tal como apresentado no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, §17) que daquele desenvolvido no contexto de Luther (Cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 145-7). Em seu texto de 1904, Walther von Hauff já havia definido a questão do pessimismo a partir desse mesmo ponto de vista. Dentre várias formas de responder à questão “é a vida digna de ser vivida?”, o pessimismo filosófico é aquele que defende a prevalência do desprazer (*Unlust*) como fenômeno concomitante (*Begleiterscheinung*) necessário à existência, como consequência de causas nela situadas mais profundamente – daí a conclusão de que a vida não tem valor e que o não-ser seria preferível ao ser. É nas doutrinas do Brahmanismo e do Budismo que, segundo a visão de Hauff, a ideia de que é melhor não viver aparece pela primeira vez (embora o autor não defenda que elas sejam fontes diretas do pessimismo em sua vertente filosófica). HAUFF, W. von. *Die Überwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*. Halle: C. A. Kaemmer & Co., 1904. Cf. p. 01-15 (a citação anterior foi retirada da p. 01). Outros comentadores que defendem essa mesma posição são: Decher (segundo o qual o estabelecimento, por Nietzsche, do fundamento primordial do mundo (*Urgrund der Welt*), como o *Ur-Eine* padecente, sofredor (*leidend*) implica em uma pergunta pela justificação (*Rechtfertigung*) do mesmo, o que conduziria à formulação de uma teoria da redenção (*Erlösung*) em Schopenhauer e Nietzsche. Cf. DECHER, op. cit., p. 119-21), Julian Young (que discute a relação de Nietzsche com o pessimismo schopenhaueriano precisamente a partir da questão de se Nietzsche endossa ou não o seu pessimismo e, portanto, a falta de valor da vida. Cf. YOUNG, J. *Nietzsche's philosophy of art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 26) e, dentre os intérpretes brasileiros, Clademir Araldi (que é mais afim à concepção de Goedert de que a “teodiceia dionisíaca” nietzscheana tem em vista sobretudo à superação do pessimismo de origem schopenhaueriana. Cf. ARALDI, C. *As criações do gênio – Ambivalências da “metafísica da arte” nietzscheana*. Kriterion, Belo Horizonte, n. 119, p. 115-136. Esp. p. 121-6) e Brum (que, embora não apresente explicitamente tal tese, sugere estar tratando do pessimismo sob o viés da *Grundlosigkeit* (falta de fundamento) da vida e da questão da justiça. Cf. BRUM, op. cit., p. 24-5, 31-4 e 46-7).

transfigurador dos terrores que lhe são inerentes – e a condição de sofrimento inerente à vida independe da sua existência, na visão do autor. Dahlkvist me parece tratar do problema de forma adequada, quando afirma que o contexto da justificação em Nietzsche é mais ligado à tradição pessimista que à teológica.

É nesse contexto, em que a arte é concebida como o espelho transfigurador da vida, que o autor apresenta a inversão do pensamento de Sileno, quando, tomada do ponto de vista da arte, a vida dos deuses gregos se torna “algo em si digno de ser **desejado**” (GT, 3. KSA 1, p. 36, linhas 24-5. Grifo meu) e a verdadeira *dor* (*eigentlicher Schmerz*) dos “homens homéricos” não estaria mais em viver a vida, mas em se separar dela: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (linhas 29-30). O lamento (*Klage*) do “homem homérico” se converte, desse modo, em hino de louvor à vida (*Preisliede*). É em função dessa aptidão dos gregos para transfigurar o pessimismo que surge, de acordo com Nietzsche, o conceito de “serenojovialidade grega” (*griechische Heiterkeit*) (DW, 2. KSA 1, p. 561)²³⁹.

A estrutura do processo de transfiguração do pessimismo está aqui completa. A minha hipótese é, baseada na leitura até aqui empreendida do capítulo três de *O nascimento da tragédia*, a de que esse processo pode ser descrito em três fases. A primeira é a da *necessidade* (*Bedürfniss, Nöthigung, Noth*), que surge do reconhecimento, por meio da sabedoria dionisíaca (*dionysische Weisheit*), da própria condição da existência enquanto sofrimento (*Leiden*) e dor (*Schmerz*), de se criar um mundo da beleza (*Schönheit*), no qual seja possível viver (*um leben zu können*), no qual se possa suportar (*ertragen*) a vida. A segunda é o momento em que a arte passa a *justificar* (*rechtfertigen*) a mesma, não a despeito, mas, sobretudo, em função da condição que lhe é intrínseca. A terceira fase é aquela em que a vida é novamente sentida como *digna de ser desejada* (*Erstrebenswerthe*). Nessa fase, portanto, não se trata mais da arte como forma de *suportar* a vida, mas como forma de *desejá-la* – tal é a função da arte na primeira obra publicada de Nietzsche: tornar a vida desejável, através de uma justificação de natureza estética²⁴⁰.

²³⁹ Sigo aqui a tradução de Jacó Guinsburg de *Heiterkeit* por “serenojovialidade”.

²⁴⁰ Interessante, e também produtivo, seria pensar a descrição de Schopenhauer em *Schopenhauer como educador*, 4, no contexto desse processo de transfiguração aqui descrito. O filósofo é aqui apresentado como uma das três imagens de homem (ao lado de Rousseau e Goethe) que inspiram os mortais a “uma transfiguração

O último parágrafo do capítulo em questão trata de uma definição, em termos de sua estética e de sua concepção de cultura grega, desse processo de *transfiguração* (*Verklärung*). A argumentação se dá em dois momentos.

Nietzsche destaca, a princípio, que aquela “harmonia do homem com a natureza”, característica daquela sociedade, “para a qual Schiller cunhou termo artístico ‘*naiv*’ [ingênuo]” (GT, 3. KSA 1, p. 37, linhas 06-08)²⁴¹, não seria de maneira alguma algum estado *inevitável* (*unvermeidlicher Zustand*), “que *tenhamos* de encontrar à porta de cada cultura” (linhas 10-11). Tal característica destacada por Nietzsche aponta para duas questões, a meu ver: a *singularidade* da cultura grega e o afastamento de qualquer concepção *determinista* do processo de *Verklärung* ocorrido naquele povo. Daí a afirmação de que não se tratava de um “estado tão simples, resultante de si mesmo” (linhas 08-09). Aquele processo se deu entre os gregos em função de seu “talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer” (p. 38, linhas 05-06), como o autor afirma já nas últimas linhas do capítulo. Nietzsche insiste na descrição da cultura grega sob esse ponto de vista:

Onde quer que nos deparemos com o ‘ingênuo’ na arte, cumpre-nos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea: a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma **horrível profundidade da consideração de mundo** e sobre a **mais excitável aptidão para o sofrimento**. Mas quão **raramente** o ingênuo [*Naive*], esse total engolfamento na beleza da aparência, é alcançado!” (p. 37, linhas 14-22. Tr. de JG, com algumas alterações. Grifos meus)²⁴².

[*Verklärung*] de suas próprias vidas”. Tal transfiguração ocorre, em Schopenhauer, precisamente pela tomada do pessimismo como uma necessidade para a negação da vida, no intuito de resgatá-la: “*o homem schopenhaueriano toma para si o sofrimento voluntário da veracidade [das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit]* e este sofrimento permite que ele destrua a sua própria vontade e que prepare aquela completa viragem [*Umzählung*] e inversão [*Umkehrung*] de sua vida, à qual o verdadeiro sentido da vida [*Sinn des Lebens*] deve conduzir” (SE, 4. KSA 1, p. 371). Adiante, Schopenhauer é caracterizado, em função dessa sua relação com o sofrimento, por seu “curso de vida heroico” (*heroischer Lebenslauf*) (p. 373). Cf., nesse intuito: DAHLKVIST, op. cit., p. 197-8; e HAUFF, op. cit., p. 17-8.

²⁴¹ A referência a Schiller é da obra *Über naive und sentimentalische Dichtung*, de 1795/6. A discussão de Nietzsche aqui é, segundo Reibnitz, com o conceito de *natureza* de Schiller, para quem há uma “cultura original ‘primeira’ ou ‘superior’ e uma natureza ‘segunda’, ‘pura’”. Sobre o uso do termo *naiv* por Schiller, afirma a autora: “‘Naiv’ não é para Schiller qualquer conceito de época [*Epochenbegriff*] que encontra aplicação nos antigos, em oposição ao – ‘sentimental’ – moderno (...). O seu interesse se direciona essencialmente à categoria poética (...). ‘Naiv’ é um conceito perspectivista, que primeiramente através de seu conceito oposto, o ‘sentimental’, é completamente definido. Ele pode, desse modo, ser tomado estritamente dos antigos e somente então ser aplicado quando é comparado com o moderno” (REIBNITZ, op. cit. p. 138-9).

²⁴² Homero é descrito, então, sob essa mesma consideração dos gregos: “quão indizivelmente sublime é por isso *Homero*, o qual, como indivíduo, está para aquela cultura apolínea do povo como o artista individual do sonho está para a aptidão onírica do povo e da natureza em geral. A ‘ingenuidade’ homérica só se compreende como o triunfo completo da ilusão apolínea: é essa ilusão tal como a que a natureza, para atingir os seus propósitos,

Os dois pontos principais desse primeiro momento da argumentação de Nietzsche no parágrafo se encontram em conexão na citação acima: a horrível profundidade da consideração de mundo (*schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung*) dos gregos, juntamente com sua mais excitável aptidão para o sofrimento (*reizbarste Leidensfähigkeit*), e a raridade que caracteriza o processo de *Verklärung*. Somente a conjunção dos dois primeiros fatores com o talento artístico (*künstlerisches Talent*) daquele povo poderia, na visão do autor, gerar uma cultura tão rara (*selten*) como a grega²⁴³.

O segundo momento da argumentação de Nietzsche, que encerra o capítulo em questão, se constitui de uma indicação de como o processo de *Verklärung* visa, em última instância, a *Erlösung* (redenção) da existência. Nietzsche volta a se valer, sempre entre aspas, do termo schopenhaueriano *vontade (Wille)* no intuito de descrever como a *Verklärung* grega é derivada da essência mais íntima da natureza. O autor está utilizando o termo, nesse contexto, claramente como semelhante ao *Ur-Eine*.

tão frequentemente emprega. A verdadeira meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos as mãos e a natureza alcança aquela através de nosso engano” (linhas 22-31). Sobre a descrição nietzscheana de Homero não como uma tradição histórica (*historische Überlieferung*), mas como um juízo estético (*ästhetisches Urteil*), cf. REIBNITZ, op. cit., p. 139-40.

²⁴³ Silk e Stern parecem defender a mesma ideia que apresento aqui sobre o processo de *Verklärung* (sem, no entanto, relacioná-la diretamente a esse termo), tanto no que diz respeito à sua *necessidade*, quanto à sua *raridade*: “os deuses olímpicos satisfazem uma necessidade profunda. Eles vindicam a vida e a tornam mais desejável ao vivê-la eles mesmos mais gloriosamente. São eles que tornam possível a identificação homérica ‘naïve’ entre viver e sofrer (...). Contrário às concepções românticas errôneas, *naïveté* é algo não ‘natural’, mas alcançado. Ela representa a sublimação do sofrimento em beleza, a formação de uma ilusão bela para ocultar a verdade dolorosa” (SILK; STERN, op. cit., p. 65-66). Ernani Chaves, ao tratar do conceito de êxtase (*Rausch*) sobretudo em *O nascimento da tragédia* e *Crepúsculo dos ídolos*, aponta para a diferença fundamental entre o uso do termo nas duas obras: enquanto na primeira ele aparece em associação com o dionisíaco, na segunda ele aparece associado também com o apolíneo, uma vez que nela tais pulsões são vistas como semelhantes. Contudo, o que interessa particularmente ao presente texto, é a relação estabelecida por Nietzsche, e descrita por Chaves, entre *Rausch* e *Verklärung*: “neste diapasão, o caso específico dos gregos, sublinha Nietzsche, torna possível pensar que a relação entre o artista grego e aquilo que Aristóteles chamou de ‘imitação da natureza’ ganha uma compreensão e apreciação crítica mais profunda, na medida em que o princípio da verossimilhança é substituído pela idéia de ‘transfiguração’ (*Verklärung*): seja pelo sonho, seja pelo êxtase reconciliador próprio do dionisíaco estético, a natureza é transfigurada pelo artista. Assim, o *Rausch*, enquanto processo transfigurador da natureza na tragédia, ao se associar aos elementos apolíneos, dissolve o indivíduo para melhor reuni-lo, reconciliá-lo, por meio do jogo estético, com essa mesma natureza, que no delírio do dionisíaco bárbaro acabava por revelar-se como plena de dor, sofrimento e morte. Assim, no processo de transfiguração, o próprio êxtase atua como ‘remédio’ (*Heilmittel*) contra os ‘venenos mortais’ (*tödliche Gifte*) (...). Em última instância, a transfiguração, aliada ao jogo estético, conduz à necessária reconciliação entre dissolver e reunir por meio da beleza”. CHAVES, E. *Êxtase e jogo estético: a propósito de O Nascimento da Tragédia*. Perspectiva Filosófica. vol.1, nº 37, janeiro/julho 2012, p. 75-94. P. 66-7.

O alvo da vontade, ao se manifestar nos gregos através da “transfiguração do gênio e do mundo artístico” (*Verklärung des Genius und der Kunstwelt*) (GT, 3. KSA 1, p. 37, linha 32), era o de contemplar-se a si mesma (*sich selbst anschauen*), de tal modo que as suas criaturas pudessem se rever em uma esfera superior (*in einer höheren Sphäre wiedersehen*), “sem que esse mundo perfeito da introversão [*Anschauung*] atuasse como imperativo ou como censura” (p. 38, linhas 01-02). As imagens especulares (*Spiegelbilder*) dos deuses olímpicos, que se manifestavam nessa esfera da beleza (*Sphäre der Schönheit*), constituíram o espelhamento da beleza (*Schönheitsspiegelung*) com o qual “a ‘vontade’ helênica lutou contra o talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer” (linhas 04-06)²⁴⁴. Com a referência a Homero como o “artista ingênuo” que é o monumento da vitória da “‘vontade’ helênica”, Nietzsche encerra o capítulo três de *O nascimento da tragédia*, deixando em aberto a questão de como a *Verklärung* tem por alvo último a *Erlösung*, tema tratado no capítulo seguinte da obra.

Essa temática é sobremaneira importante para a questão do pessimismo. Nietzsche se ocupa no início do capítulo quatro de descrever o “profundo prazer interior na contemplação do sonho” como “um poderoso anelo pela aparência [*Schein*], pelo tornar-se redimido [*Erlöstwerden*] através da aparência” (GT, 4. KSA 1, p. 38). A redenção (*Erlösung*) que se busca nesse processo é a redenção do verdadeiramente-existente (*Wahrhaft-Seiende*), do *Ur-Eine*, enquanto “eterno padecente e pleno de contradição”, através da visão encantadora (*entzückende Vision*), da aparência prazerosa (*lustvoller Schein*). Tal aparência, uma vez que nela estamos envolvidos e dela somos conscientes, deve ser entendida como o

²⁴⁴ Reibnitz (op. cit., p. 140) indica um trecho central da obra de Schopenhauer, analisado na primeira parte do presente texto e que trata do desenvolvimento do grau de sofrimento nas diferentes espécies que habitam a terra, como sugestão de comparação com essa afirmação de Nietzsche que permeia todo capítulo três de *O nascimento da tragédia*: “em realidade, à medida que o fenômeno da vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor. Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos complexos, os infusórios e radiados. Mesmo nos insetos a capacidade de sentir e sofrer é ainda limitada. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é. O homem no qual o gênio vive é quem mais sofre” (WWV I, p. 365-6). O que Reibnitz não destaca e que é, contudo, fundamental na análise do presente capítulo, é o fato de que dentre os humanos, os gregos são, para Nietzsche, aqueles que possuíam tal talento mais bem desenvolvido, o que não está presente em Schopenhauer.

verdadeiramente-não-existente (*Wahrhaft-Nichtseiende*)²⁴⁵, em oposição ao *Ur-Eine*. Se concebermos, por um momento, a “nossa própria realidade”²⁴⁶ como “uma representação do Uno-primordial gerada a cada momento”, teremos o sonho valendo como “aparência da aparência” (*Schein des Scheins*), uma vez que a nossa realidade seria apenas uma representação do *Ur-Eine*. O sonho passa a valer, segundo Nietzsche, como uma “satisfação mais elevada do apetite primevo pela aparência”. Poder-se-ia dizer: uma satisfação ainda mais elevada do apetite primevo pela aparência. É nesse diapasão que Nietzsche insere a sua célebre interpretação da *Transfiguração*, de Rafael: como *despotenciação da aparência na aparência* (*Depotenzieren des Scheins zum Schein*), “que é o processo primordial do artista ingênuo e simultaneamente da cultura apolínea”.

Em sua *Transfiguração*, na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, os discípulos desamparados, aterrorizados, ele nos mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a ‘aparência’ [*Schein*] é aqui o reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas. Dessa aparência eleva-se agora, qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada veem os que ficaram enleados na primeira aparência – um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos. Aqui nós temos, diante dos nossos olhares, no mais elevado simbolismo da arte, aquele mundo apolíneo da beleza e seu substrato, a terrível sabedoria do Sileno, e percebemos, pela intuição [*Intuition*], sua recíproca necessidade. Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principii individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, a sua redenção [*Erlösung*] através da aparência: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora (...) (GT, 4. KSA 1, p. 39. Tr. de JG, com algumas alterações).

Pode-se depreender, a partir do que foi apresentado acerca da concepção de tragédia em Nietzsche, uma diferença fundamental em relação a Schopenhauer: enquanto a tragédia possui uma função *cognitiva* para o segundo – pois é apenas uma forma de contemplar a vontade momentaneamente e de relance, e, assim como todas as demais artes, representa apenas a manifestação da vontade em seus diferentes graus; portanto, são formas de se ter acesso (por meio das *ideias*) ao conteúdo da coisa em si –, para o primeiro ela possui uma função *redentora*, de retirar o homem de sua condição primordial de sofrimento²⁴⁷.

²⁴⁵ “(...) isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica” (GT, 4. KSA 1, p. 39).

²⁴⁶ Nietzsche usa o termo *Realität* aqui entre aspas, ainda em contraposição ao *Ur-Eine* e em referência à realidade empírica (*empirische Realität*).

²⁴⁷ Essa ideia é defendida mais extensivamente por Young, que demonstra a importância do sublime de Kant na concepção schopenhaueriana de arte, bem como o uso, para descrever a arte, da terminologia que Platão

Insisto, porém, mais uma vez na ideia de que esse processo ocorre por *necessidade*, o que ficou mais uma vez demonstrado na citação acima, quando o autor afirma que a redenção era “o alvo eternamente visado pelo *Ur-Eine*”. Isso significa que é a própria pulsão dionisiaca que engendra e a manifestação do apolíneo e, no jogo artístico entre tais pulsões, a existência se encontra *justificada* e *redimida*. A minha tese é, em última instância, a de que o pessimismo, no jovem Nietzsche, engendra o seu próprio processo de *transfiguração*.

Em suma, o pessimismo pode ser entendido, em *O nascimento da tragédia* e nas anotações pessoais e textos não publicados do período, a partir da pergunta pelo *sentido* da vida, portanto, a partir do problema colocado pela *justificação*. Contudo, o que caracteriza um pensamento como pessimista não é simplesmente a pergunta pela justificação, mas a premissa de que a existência é essencialmente sofrimento e que, em virtude disso, ela deve ser justificada. Não se trata mais de uma justificação *à la* Leibniz, segundo a qual a existência é criada por um Deus que é inteiramente responsável pelo seu curso e ao qual cabe a justificação da mesma. O que demarca a diferença entre tais tradições é precisamente a ausência de uma recorrência a Deus na tradição pessimista. Nessa esteira, o jovem Nietzsche está completamente inserido na tradição que estabelece o pessimismo como tema filosófico, sobretudo Schopenhauer e Hartmann, pois esse é o ponto de vista do qual ele parte para discutir o tema. O autor encontra no fenômeno estético a justificação para a existência que ele buscava. Nietzsche está rejeitando, desse modo, ao menos três formas de justificação: a divina, pois as pulsões artísticas provindas das duas divindades gregas não são as responsáveis pela criação da existência, mas somente pela sua justificação e redenção; a racional, caracterizada na sua crítica ao racionalismo socrático e sua crença na onipotência da razão; e a moral, pois o homem não é *culpado*, ao contrário daquilo que Schopenhauer defende, pela condição essencial de nossa existência.

havia reservado para descrever a filosofia. Segundo Young, a arte se empenha na busca pela resposta acerca do conhecimento último. Cf. YOUNG, 1992, op. cit., p. 13-16 e p. 20-21. Posição semelhante é encontrada em Cartwright, que foca a sua distinção entre os autores no fato de que enquanto a tragédia *condena* a vida a no pensamento de Schopenhauer – e, conseqüentemente, a nega –, ela a *afirma tragicamente*, no de Nietzsche. Cf. CARTWRIGHT, 1991, op. cit., p. 312-3. Bastante útil é também a descrição de Soll do processo de redenção da vida proporcionado pela arte em Nietzsche, que não consiste, segundo o autor, em um distanciamento da mesma, mas uma espécie de aproximação enquanto unidade orgânica. A redenção do mundo o torna mais *belo*, mas também mais pleno de *sentido*. Cf. SOLL, 1998, op. cit., p. 102-3.

O diálogo de Nietzsche se constrói, entretanto, diretamente com Schopenhauer, para o qual não há *qualquer* forma de justificação no plano da representação. Pode-se falar, neste autor, de redenção da existência através da ascese, mas, ao que me parece, não de justificação. Como visto anteriormente, a vontade – e, por conseguinte, a vida – não possui qualquer alvo ou fim último. A consequência dessa concepção central da filosofia de Schopenhauer seria a impossibilidade de uma justificação da existência. É esse o primeiro sentido em que eu trato de uma transfiguração do pessimismo schopenhaueriano na filosofia de Nietzsche: como a *criação* de uma nova *forma* de lidar com o problema do pessimismo. E, dado o alcance que tal problemática alcançará nas reflexões do autor, pretendo mostrar como o conceito de transfiguração (*Transfiguration*) é mais adequado, por exemplo, que os de *recepção*, *diálogo* e *afastamento* do pensamento de Schopenhauer. A transfiguração do pessimismo schopenhaueriano por Nietzsche irá se constituir, em última análise, como a base da transfiguração da filosofia schopenhaueriana.

Poder-se-ia, com razão, objetar: em que sentido *transfiguração*? Aqui há apenas uma indicação da resposta, pois o tema será objeto de análise somente no próximo capítulo. Transfiguração, tal como aparece em *O nascimento da tragédia*, é apenas a ideia de um movimento de criação de novas condições de vida que tornem a mesma passível de ser vivida, a despeito de sua condição essencial de sofrimento: trata-se do já mencionado problema da justificação da vida. Nietzsche relaciona o tema, nesse momento de sua obra, ao fenômeno estético e, embora insira uma análise do quadro de Rafael, ainda elabora a questão em termos de uma *Verklärung*, e não de uma *Transfiguration*, propriamente. A escolha dos termos por Nietzsche não se dá, a meu ver, por mero acaso e se constitui como um dos indicativos fundamentais do modo pelo qual o autor irá desenvolver a sua relação com o tema do pessimismo ao longo de sua obra. Daí a minha preocupação em demarcar quando me refiro a cada um desses termos.

No momento em que insisti no aspecto da *necessidade* do pessimismo para a criação de tais novas formas de vida, me atinha precisamente ao fato de que a interpretação nietzscheana do tema não é suficientemente esclarecida pela ideia de *superção*

(*Überwindung*), como preferem alguns intérpretes²⁴⁸, e tampouco pela ideia de *negação* (*Verneinung*) do mesmo, mas somente por esse complexo processo que está contido sob a designação terminológica *transfiguração – Verklärung*, no jovem Nietzsche, mas também *Verwandlung* e, principalmente, *Transfiguration*, em outros momentos –: o processo, engendrado pelo próprio pessimismo, de criação de uma determinada forma de vida com a qual seja possível lidar com o conhecimento que nele está contido. Essa é uma ideia que está presente já em *O nascimento da tragédia* e que se tornará central nos escritos posteriores de Nietzsche.

O fato de que o termo pessimismo pouco apareça na primeira obra publicada de Nietzsche se explica em seu uso dos termos apolíneo e dionisíaco para designar o jogo estético a partir do qual surge a tragédia grega antiga. O dionisíaco, expresso por meio da sabedoria de Sileno, corresponde, nesse caso, ao pessimismo que constitui a condição existencial fundamental da vida. Um forte indício da plausibilidade dessa ideia está no fato de que Nietzsche, nesse período de sua produção, relaciona o pessimismo diretamente à tragédia somente em *Sócrates e a tragédia* (texto em que ele define a tragédia como essencialmente pessimista), o que não se repete mais em *A visão dionisíaca de mundo* (no qual ele trata, pela primeira vez, das noções do apolíneo e do dionisíaco).

Nietzsche e Schopenhauer estão de acordo, contudo, em suas raízes: na concepção básica do pessimismo como uma forma de renúncia à vida, contida na ideia de que a não-existência é preferível à existência. A forma com que eles lidam com tal problema é o que vai definir as diferenças significativas entre tais pensamentos. As suas concepções de arte e, especialmente, de tragédia são os frutos imediatos dos rumos tomados por cada um dos filósofos.

O que significa, portanto, do ponto de vista aqui defendido, a praticamente consensual posição entre os intérpretes do jovem Nietzsche de que o essencial de sua divergência com Schopenhauer é construído sob o pilar de uma ideia de filosofia como busca dos meios para a *afirmação* (*Bejahung*) da vontade, enquanto resposta à mesma concepção em Schopenhauer, tratada a partir da óptica da *negação* (*Verneinung*)? Não creio que a distinção

²⁴⁸ Por exemplo, HAUFF, 1904, op. cit.; e GOEDERT, G. *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*. Amsterdam: Rodopi/Würzburg: Königshausen & Neuman, 1988.

essencial entre os dois autores possa ser resumida de modo tão simples. Isso porque essa posição omite dois problemas centrais. O primeiro é o complexo processo, denominado aqui como o de *transfiguração*, que se torna, para Nietzsche, um de seus argumentos centrais sobre a temática do pessimismo. O segundo é a sua intensa discussão com a metafísica schopenhaueriana desde a segunda metade dos anos 1860, pois essa tradição de intérpretes parece adotar como verdadeira a ideia de que o autor retoma ingenuamente a metafísica schopenhaueriana da vontade. Se assim fosse, Nietzsche deveria conceber a vontade como um impulso cego que deve ser repudiado e superado, tal como Schopenhauer o fez. A teoria nietzscheana da tragédia não parte desse pressuposto. Isso pelo fato de que a sua concepção de metafísica é extremamente obscura em sua obra de estreia, o que só pode ser entendido como o reflexo de sua intensa discussão a esse respeito nas suas anotações pessoais. Embora bem menos evidente na obra publicada que nos textos e anotações não publicados, a ideia da vontade como “a forma mais geral da aparência” e, por conseguinte, como desejável – se o princípio da redenção através da aparência é levado em conta, a vontade se torna algo digno de ser desejado – parece ter seus ecos também em sua primeira publicação, podendo ser tomada como um dos motivos da obscuridade da concepção nietzscheana de metafísica, nesse escrito. Outra evidência desse ponto de vista se encontra na vacilação de Nietzsche entre os termos e expressões *Ur-Eine*, *Wille* (vontade), *Ding an sich* (coisa em si) e *Leben* (vida) para se referir a um fundo mais íntimo da existência. Não se trata, em Nietzsche, de uma afirmação ou negação da vontade, ou da busca de meios para tal – como é a ascese, em Schopenhauer. O conceito *vontade* parece ter sido substituído em seu pensamento pelo de *vida*²⁴⁹, de tal modo que é esta que deve ser *transfigurada*, e se torne, desse modo, *desejável*.

Resta ainda, portanto, um esclarecimento quanto ao sentido em que o pessimismo pode ser entendido sob o ponto de vista metafísico em *O nascimento da tragédia*, dadas as diversas restrições e divergências de Nietzsche em relação à concepção de metafísica da filosofia de Schopenhauer. Quando se leva em conta a tradição pessimista, sobretudo Schopenhauer e Hartmann, encontra-se em Nietzsche o mesmo pressuposto para discutir o tema do pessimismo, qual seja: a pergunta pelo *sentido* (*Sinn*), pelo *valor* (*Werth*), e, em

²⁴⁹ Vários comentadores defendem essa mesma ideia: SIMMEL, op. cit., p. 369-70; RETHY, R. *The tragic affirmation of the Birth of Tragedy*. Nietzsche-Studien 17 (1988), 1-44. P. 40-1; LOPES, op. cit., p. 171-3.

última instância, pela *justificação* (*Rechtfertigung*) da vida. Esse é o ponto de vista no qual o pessimismo pode ser entendido do ponto de vista metafísico. Esse posicionamento do jovem Nietzsche parece confirmado pelo próprio autor, quando ele escreve, em *A gaia ciência*, que “como fenômeno estético a existência nos é ainda *suportável*” (FW, 107). O fato de que o próprio Nietzsche destaca o termo *erträglich* (suportável) é uma evidência de que o autor esteja se referindo e demarcando o seu rompimento com a sua concepção de *justificação* estética da existência, característica de seu pensamento de juventude²⁵⁰.

Seção 4 – Os dois sentidos de *trágico* em *O nascimento da tragédia*

Um problema aparentemente indissociável da discussão sobre o pessimismo no período de *O nascimento da tragédia* é o do sentido do *trágico* (*Tragische*)²⁵¹, uma vez que a sua concepção de pessimismo está sobremaneira interligada à sua descrição da tragédia grega antiga. Isso não implica, contudo, que a significação do *pessimismo* e do *trágico* seja a mesma no período em questão, ou até mesmo que tais termos sejam intercambiáveis. Pretendo demonstrar na presente seção até que ponto tais conceitos ou ideias podem ser vistos como semelhantes e em que medida possuem significados distintos.

Como foi demonstrado anteriormente, Nietzsche nutria grande interesse pela tragédia grega antiga e por suas figuras desde o seu período de estudante em Pforta, quando redige, em 1864, um ensaio sobre o primeiro coro do *Édipo Rei*. Essa preocupação com a significação do fenômeno trágico se desenvolve consideravelmente durante os seus anos de estudante em Leipzig e ganha contornos especiais no fim da década de 1860 e início da década de 1870, ocasião em que redige a sua primeira obra. É atestada nas suas anotações pessoais que precedem a publicação e que lhe servem de preparação uma genuína

²⁵⁰ “(...) a existência e o mundo são eternamente *justificados* somente como *fenômeno estético*” (“(...) nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*”): esta é a formulação de Nietzsche em *O nascimento da tragédia* (KSA I, p. 47. Cf. também p. 152). A retirada do termo *nur* (“somente” ou “apenas”) em *A gaia ciência* tem um significado, de acordo com Jörg Salaquarda, bastante preciso: “ao suprimir o ‘apenas’ do início da frase (...), a sentença se deixa compreender do modo seguinte: para nós, espíritos livres, a existência como fenômeno estético não é, com efeito, justificada, porém, mesmo assim, ainda suportável”. SALAQUARDA, J. *A última fase de surgimento de A gaia ciência*. Cadernos Nietzsche 6 (1999), 75-93. P. 88.

²⁵¹ Refiro-me aqui especialmente à forma substantivada *das Tragische*, muito embora, como ficará claro adiante, a definição do fenômeno trágico só pode ser bem elucidada a partir das suas aparições também como adjetivo ou advérbio (*tragisch*).

preocupação com a *definição* do trágico. “Sobre a filosofia do trágico” (*Zur Philosophie des Tragischen*) é um dos tópicos de uma lista de temas a serem abordados pelo autor, em uma anotação do período (5[122], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871. KSA 7, p. 127). Em outra, na qual o autor trata dos impulsos apolíneo e dionisíaco, se faz presente a preocupação em definir a “essência do belo” (*Wesen des Schönen*) e a “essência do trágico” (*Wesen des Tragischen*) (7[64], Fim de 1870 – Abril de 1871. KSA 7, p. 153). Nesse mesmo sentido, Nietzsche se pergunta pelo “(...) parentesco entre a música e o trágico” (*Verwandtschaft der Musik und des Tragischen*) e pela diferença entre o trágico e o lírico (*das Lyrische*), mas tece um questionamento ainda mais penetrante: “o trágico exprime a forma mais geral da existência?” (9[125], 1871. KSA 7, p. 320). A resposta do autor a esta última questão não se encontra na anotação em questão, mas o autor fornece subsídios para uma melhor compreensão de sua concepção do trágico:

O trágico pode ser somente uma melhora [*Steigerung*] do lírico: em oposição ao épico. A dissolução da música em um mito é o trágico. O mito trágico se comporta em relação à lírica da mesma forma que a epopeia em relação à pintura (...). O mito trágico [é, WP] a representação de um sofrer como interpretação da música (...). O especialmente dramático não pertence à essência do trágico (...). O coro trágico vê o mito como o rapsodo [vê, WP] a epopeia (*Idem*, p. 320-1).

É a partir de uma concepção de trágico que Nietzsche passa a se utilizar do termo para qualificar suas diversas manifestações²⁵². Mas que concepção de trágico é essa da qual o autor se vale, uma vez que encontramos apenas indícios de como ela deve ser entendida – e não uma *definição* da mesma –, tanto em suas anotações quanto em seus textos privados e publicados?

Há um considerável número de intérpretes que procuraram trazer luz a esse complicado tema²⁵³. Em um texto clássico sobre o assunto, Peter Szondi apresenta os

²⁵² Encontramos, somente em *O nascimento da tragédia*, os seguintes substantivos qualificados com o adjetivo “trágico” (*tragisch*): *Mythus* (capítulos 16, 17, 21, 22, 24 e 25), *Chor* (7 e 8), *Held* (8, 10, 11, 12, 21 e 22), *Bühne* (10, 12), *Gestalten* (10), *Zuschauer* (21), *Dichtung* (10), *Dichter* (11), *Kunst* (8, 11, 13, 14, 15 e 17), *Künstler* (22 e 24), *Kunstwerk* (17), *Kunstbedürftigkeit* (16), *Weltbetrachtung* (16 e 17), *Erkenntnis* (15), *Cultur* (18), *Mensch* (18 e 20), *Wirkung* (12, 22 e 24), *Resignation* (15), *Situation* (22), *Dissonanz* (17), *Zeitalter* (19), *Mysterien* (21), *Symbolik* (16) e *Mitleiden* (14).

²⁵³ Alguns dos textos publicados sobre o assunto na primeira década do nosso século são resenhados por Maria João Mayer Branco. Cf. BRANCO, M. J. M. *Vom Tragischen zum Lachen. Fünf Untersuchungen zum Begriff des Tragischen bei Nietzsche und seiner Entwicklung in der modernen Kunst und Philosophie*. Nietzsche-Studien 38 (2009), 464-476.

conceitos de *tragicidade* (*Tragik*) e de *trágico* (*Tragisch*) como essencialmente germânicos²⁵⁴. O autor sustenta que a concepção de uma “filosofia do trágico” surge somente com Schelling, quando o autor começa a tratar da *ideia* de tragédia. Schelling rompe, segundo o autor, com uma longa tradição de análise e interpretação da tragédia grega antiga inaugurada pela *Poética* de Aristóteles, tradição esta que dava ênfase aos *elementos constituintes* da arte trágica, modo de abordagem que foi tratado por Szondi sob a insígnia “poética da tragédia”²⁵⁵.

No que diz respeito à interpretação nietzscheana do trágico, o autor afirma que

(...) a exegese que Nietzsche faz do trágico parece ser proveniente de sua interpretação da tragédia ática, entendida como conciliação dos dois princípios artísticos que, nos períodos anteriores da arte grega, encontravam-se permanentemente em conflito, como ‘o coro dionisíaco que sempre desemboca em um mundo apolíneo da imagem’ (SZONDI, op. cit., p. 68).

Szondi estabelece os conceitos de *vontade e representação* schopenhauerianos como os antepassados dos princípios artísticos nietzscheanos do *dionisíaco* e do *apolíneo*, respectivamente, e é a partir desse ponto de vista que ele vai tratar do tema do trágico em Nietzsche: como o permanente conflito entre o dionisíaco e o apolíneo.

Nuno Nabais entende que *O nascimento da tragédia* é um projeto que tem como precursores imediatos a leitura schilleriana da *Crítica da faculdade do juízo* e as estéticas de Schopenhauer e de Wagner, cuja radicalização da diferença entre uma estética do *belo* e uma

²⁵⁴ Incluindo nessa tradição apenas Kierkegaard e retirando da mesma os seus seguidores. Para fazer jus à sua tese, o autor analisa somente autores alemães (e Kierkegaard) na primeira das duas partes de sua obra. Cf. SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. O texto original data de 1961.

²⁵⁵ O tradutor da edição brasileira do texto destaca a diferença fundamental entre as poéticas clássicas e a filosofia da arte do idealismo alemão, que Szondi está procurando elucidar com sua obra: “as poéticas clássicas, passando por Horácio, até a época do Iluminismo, resumiam-se a doutrinas normativas que, a partir da divisão da poesia em seus três gêneros, definiam o que eles eram e ensinavam como se devia escrever uma epopeia, um poema lírico ou um poema dramático. Com a filosofia da arte do Idealismo alemão, tanto os gêneros poéticos quanto os conceitos estéticos fundamentais (como o belo e o sublime) passaram a ser pensados em sua dialética histórica, dentro de sistemas filosóficos (...). Em outras palavras, as estéticas idealistas pensam a unidade dialética entre a forma e o conteúdo: épico, lírico e dramático como configurações próprias às manifestações do belo e do sublime”. E, adiante, apresenta a nova concepção de estética surgida a partir dessa nova visão: “assim, a noção tradicional de mimese é contestada, pois as obras de arte seriam não cópias de objetos da natureza, mas manifestações, no mundo sensível e na história, do que existe de supra-sensível, ou seja, do absoluto, do divino, daquilo que está para além das coisas naturais. A estética, no sentido geral de um campo de pensamento que tem a arte por objeto, deixa de ser ligada apenas à determinação dos gêneros e ao ensino de sua produção, como algo distinto da reflexão epistemológica, e passa a ser compreendida propriamente como ciência do belo artístico e como *filosofia da arte*” (SZONDI, op. cit., p. 11 e 17, respectivamente).

estética do *sublime* marcam o projeto de filosofia nietzscheano. Sob esse ponto de vista, a duplicidade Apolo e Dionísio só pode ser bem compreendida, na visão do autor, como análoga das categorias kantianas do belo e do sublime, respectivamente. A ideia de uma condição sublime da tragédia e, por conseguinte, do trágico deve ser buscada a partir desse ponto de vista²⁵⁶.

Dos intérpretes brasileiros, Roberto Machado me parece ser aquele que, em diálogo com os dois autores supracitados, mais se ocupou da inserção de Nietzsche nesse movimento alemão de pensar a tragédia e o trágico. Tal movimento pode ser visto sob um duplo aspecto: por um lado, na busca de autores como Goethe, Schiller, Winckelmann e Lessing pela formação de um teatro nacional alemão e, por outro, na busca por uma concepção do trágico empreendida por autores como Schelling, Hegel, Hölderlin, Schopenhauer e Nietzsche. De acordo com Machado, a principal diferença destes últimos autores para aqueles que pensaram o fenômeno trágico anteriormente é, de modo semelhante à concepção de Szondi, o fato de que eles o tratam a partir de uma concepção ontológica do mesmo, ao contrário das análises meramente poéticas que os precederam²⁵⁷.

De modo semelhante a Nabais, Machado também parte da leitura schilleriana de Kant como precursora dessa tradição de pensadores. O autor vai, contudo, além de Nabais, ao concebê-la como devedora não apenas de uma leitura da terceira Crítica, mas, sobretudo, das “antinomias” kantianas:

É assim, por exemplo, que o tema da reconciliação das oposições ou da superação das distâncias ou cisões estabelecidas por Kant entre sujeito e objeto, beleza e verdade, intuitivo e especulativo, imediato e mediato, sensível e ideal, finito e infinito, liberdade e necessidade é evidente em Schiller (...). E a ideia de contradição remonta em Hegel às antinomias kantianas, isto é, deve-se a Kant a ideia de que a contradição era fundamental, e de que ela

²⁵⁶ A tese de Nabais é, mais precisamente, a de que a concepção nietzscheana de trágico deve ser buscada precisamente nos textos em que o autor mantém silêncio em relação ao tema da tragédia, embora tais textos devam ser lidos a partir de sua obra de estreia. Desse modo, o autor relaciona o tema com as questões que envolvem o conceito de *indivíduo* e de *individualidade*; com o problema da *necessidade* e da *contingência*; com a relação entre a ética estoica e a máxima trágica do *Amor fati*; com a ideia de *eterno retorno*; com o problema da *culpa*; e, por fim, com a teoria do *niilismo*. Cf. NABAIS, N. *Metafísica do trágico. Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997. Cf. p. 12-3.

²⁵⁷ “(...) uma reflexão sobre o fenômeno trágico, sobre a ideia de trágico, sobre as determinações do trágico, sobre o sentido do fenômeno trágico, sobre a tragicidade. (...) a originalidade dessa reflexão filosófica, com relação ao que foi pensado até então, se encontra justamente no fato de o trágico aparecer como uma categoria capaz de apresentar a situação do homem no mundo, a essência da condição humana, a dimensão fundamental da existência”. MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. P. 42-3.

poderia significar algo diferente de uma contradição do racional visto pelo entendimento (...). Se a tragédia apareceu, na modernidade, como o primeiro modelo do pensamento dialético, quando se pensa sua relação com a filosofia de Kant isso significa basicamente duas coisas: em primeiro lugar, que a tragédia foi vista como modelo de uma solução ao que Kant chamou de ‘antinomia’, no segundo capítulo, ‘A antinomia da razão pura’, do livro II da ‘Dialética transcendental’ da *Crítica da razão pura*; em segundo lugar, que o conflito trágico apresentado pela tragédia foi pensado a partir da teoria kantiana do sublime, exposta na ‘Analítica do sublime’ da *Crítica da faculdade do juízo*, por um deslocamento do privilégio que Kant concede à natureza, quando trata dos juízos de beleza e de sublime, para o campo da arte. O que, como veremos, vai possibilitar a tragédia ser pensada como uma arte que apresenta dramaticamente uma contradição (MACHADO, op. cit., p. 48-9).

A concepção nietzscheana de trágico é interpretada por Machado a partir da noção de um conflito dialético, solucionado com a tragédia, entre as pulsões apolínea e dionisíaca. E, seguindo a ideia dos outros autores supracitados, também as concebe como correlatas das noções kantianas de belo e sublime e das noções schopenhauerianas de vontade e representação (*Idem*, cf. p. 202-24).

Talvez no texto mais conhecido entre nós, e certamente um dos mais fundamentais sobre o problema do trágico em Nietzsche, Silk e Stern discutem o problema do trágico em Nietzsche também a partir de sua concepção de tragédia e, mais particularmente, de como a sua interpretação do trágico é desenvolvida pela descrição da “dialética entre o apolíneo e o dionisíaco” (op. cit., p. 265; cf. também p. 266). A mais essencial das características dessa concepção de trágico pode ser buscada, segundo essa concepção, na ideia de “sofrimento e destruição do herói”:

O herói pertence ao físico, ao efêmero; a sua destruição ao metafísico, ao eterno; e o seu status é definido em contraste com o coro, cujo interesse no eterno (...) dá a eles [aos participantes do coro, WP] uma função especial. Um corolário importante é que o apolíneo efêmero é *irreal* comparado ao dionisíaco permanente; isto é, nós o percebemos como tal, nós respondemos ao dionisíaco em um grau mais profundo (*Idem*, p. 266-7).

Os autores atentam, contudo, para uma diferenciação, em Nietzsche, entre “efeito trágico” (*tragische Wirkung*²⁵⁸) e “atitude trágica” (*das Tragische*), apontando para uma concepção mais ampla de trágico que aquela contida na tragédia grega antiga:

Pode a poesia lírica produzir o *efeito* trágico? Ou somente a atitude trágica (*das Tragische*)? Até que ponto pode ser dito que o efeito sobre uma audiência se segue da representação de uma atitude? Pode até mesmo a épica servir de veículo? (...) Certamente, em virtude de ser

²⁵⁸ Os autores mencionam apenas “tragic effect”, sem referência alguma à expressão alemã. Como Nietzsche não se utiliza da expressão “tragischer Effekt” (ou “tragischer Effect”) em *O nascimento da tragédia*, suponho que estejam se tratando da “tragische Wirkung” para estabelecer a diferença com o que eles entendem como “atitude trágica” – e nesse caso, eles mencionam o termo alemão *Tragische*.

drama, a tragédia está comprometida em causar um impacto que difere daquele de outras formas. Mas outras formas *podem* conter ‘o trágico’ e, em sua negação desse aspecto, *O nascimento da tragédia* é simplesmente muito esquemático (*Idem*, p. 278. Cf. também p. 278-9).

A tese de Silk e Stern é a de que o capítulo 16 de *O nascimento da tragédia*, mais particularmente a sentença “(...) e onde mais haveremos de buscar tal expressão senão na tragédia e, em geral, no conceito do *trágico*?”²⁵⁹, representa quase, mas não efetivamente, “um passo crucial que significaria o abandono de sua tentativa de definir a *tragōidia* grega e a concentração em uma tentativa de definir ‘o trágico’ em seu lugar” (SILK; STERN, op. cit., p. 279).

Os autores não levam, contudo, essa tese adiante. O meu objetivo na presente seção é procurar fornecer alguns subsídios de que seria possível pensar em duas concepções, ou sentidos, do termo *trágico* em *O nascimento da tragédia*, a despeito de não haver uma definição do mesmo na obra.

4.1 – Sentido metafísico

O primeiro indício importante de uma concepção do trágico naquela que considero sua esfera “metafísica” nos é fornecido por Nietzsche através da sua ideia de uma espécie de retorno do homem à natureza causado pela tragédia. Ao tratar do “superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza” como o “efeito mais imediato da tragédia dionisíaca” e do consolo metafísico (*metaphysischer Trost*)²⁶⁰ proporcionado pela mesma – “de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” –, Nietzsche nos remete claramente, ao se utilizar de expressões como “coração da natureza” (*Herz der Natur*) e “no fundo das coisas” (*im Grunde der Dinge*), a uma concepção essencialista da vida. Essa concepção tem por intuito apresentar o heleno como aquele que é “singularmente apto ao mais terno e ao mais

²⁵⁹ Eis o trecho em que ela está contida: “Com base no fenômeno do poeta lírico, expliquei como nele a música se esforça, em consequência disso, por manifestar em imagens apolíneas a sua essência própria: se pensarmos agora que a música, em sua suprema intensificação, tem de procurar atingir também uma suprema afiguração, devemos considerar como algo possível que ela saiba encontrar outrossim a expressão simbólica para a sua autêntica sabedoria dionisíaca; e onde mais haveremos de buscar tal expressão senão na tragédia e, em geral, no conceito de *trágico*?” (GT, 16. KSA 7, p. 107-8).

²⁶⁰ Sobre como o consolo metafísico é substituído nas tragédias de Eurípides por uma “consonância terrena”, através do *deus ex machina*, cf. GT, 17. KSA 1, p. 115.

pesado sofrimento”, pois somente ele consegue perceber a “terrível ação destrutiva da assim chamada história universal” e a “crueldade da natureza” (GT, 7. KSA 1, p. 56). O sofrimento que é essencial à vida provém, portanto, do conhecimento de sua realidade, que só pode ser transfigurada, como visto anteriormente, pela arte²⁶¹:

Nesse sentido, o homem dionisíaco se assemelha a Hamlet: ambos lançaram alguma vez um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passaram a *conhecer* e a ambos enoja atuar; pois sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas (...). O conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão (...); não é o refletir, não, mas é o verdadeiro conhecimento, o relance interior na horrenda verdade, que sobrepesa todo e qualquer motivo que possa impelir à atuação, quer em Hamlet quer no homem dionisíaco. Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser (...), agora reconhece a sabedoria do deus dos bosques, Sileno: isso o enoja (*Idem*, p. 56-7).

A *sabedoria dionisíaca* (*dionysische Weisheit*) (GT, 7, 9, 10, 16, 17, 19, 20 e 22), a “sabedoria do sofrimento” (*Weisheit des Leidens*) (GT, 3 e 17) com a qual, segundo Nietzsche, somente o grego antigo soube lidar, expressa precisamente essa condição essencial da vida. O sátiro, “enquanto anunciador da sabedoria que sai do seio mais profundo da natureza”, da “verdade da natureza”, manifesta a “única realidade” que constitui o “eterno cerne das coisas, a coisa em si” (GT, 8. KSA 1, p. 58-9).

(...) e assim como a tragédia, com o seu consolo metafísico, aponta para a vida perene daquele cerne da existência, apesar da incessante destruição das aparências, do mesmo modo o simbolismo do coro satírico já exprime em uma símile a relação primordial entre coisa em si e fenômeno (*Idem*, p. 59).

O coro de sátiros, “uma visão tida pela massa dionisíaca”, tem como sua própria visão o “mundo do palco” (*Idem*, p. 60). Trata-se do coro que, enquanto *servente* (*dienend*) do “mestre e senhor Dionísio”, constitui “a mais alta expressão da natureza”; e que, enquanto *compadecente* (*mitleidend*), se exprime como o “*sábio* que, do coração do mundo, enuncia a verdade” (*Idem*, p. 63).

Embora ainda bastante obscuras, essas são as reflexões de Nietzsche que nos permitem, a meu ver, chegar mais próximo do estatuto da coisa em si²⁶², tal como ele a concebe em sua obra de estreia. Partindo de uma concepção essencialista da existência²⁶³,

²⁶¹ “Ele [o heleno] é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida” (*Idem, ibidem*).

²⁶² Conforme já destacado, Nietzsche se vale de variados termos e expressões para se referir à coisa em si.

²⁶³ Isto é, atribuindo à coisa em si uma realidade e uma anterioridade em relação à existência. Estou seguindo aqui a concepção de essencialismo tal como apresentada por LALANDE, op. cit., p. 1258-9.

Nietzsche descreve a coisa em si como contradição, dor e sofrimento. Tal é o conhecimento que dela podemos ter acesso: “todo conhecimento mais profundo é terrível”, afirma Nietzsche em um esboço de prefácio a Richard Wagner (11[1], 1871. KSA 7, p. 356)²⁶⁴. A arte trágica teria por função, sob essa óptica, permitir a transfiguração de tal condição existencial básica.

Estamos aqui novamente diante do tema do *trágico*. O que Nietzsche pretendia explicar em sua obra de estreia, quando, em uma anotação que lhe é preparatória, insere o tópico “o surgimento do trágico [*des Tragischen*] a partir do coro satírico” (9[17], 1871. KSA 7, p. 279)? E, de modo mais amplo, em que medida se pode estabelecer uma relação entre a *tragédia* e o *trágico*?

Um bom indício de resposta pode ser encontrado na ideia dos efeitos (*Wirkungen*) causados na arte apolínea pela música dionisíaca. Se, por um lado, esta “estimula à *introvisão* *similiforme* [*gleichnissartigen Anschauen*] da universalidade dionisíaca”, por outro, ela permite que “a imagem similiforme emerja com *suprema significatividade*”. É desse duplo efeito causado pela música dionisíaca que Nietzsche deduz a sua capacidade “para dar nascimento ao *mito*, isto é, o exemplo significativo, e precisamente o *mito trágico*: o mito que fala em símiles [*Gleichnissen*] acerca do conhecimento dionisíaco” (GT, 16. KSA 1, p. 107). Faz-se necessário, desse modo, que a música entoada pelo coro satírico atinja uma suprema afiguração (*höchste Verbildlichung*), uma “expressão simbólica para a sua autêntica sabedoria dionisíaca”, que deve ser buscada, segundo Nietzsche, “na tragédia e, em geral, no conceito do *trágico*” (*Idem*, p. 108). A música é, portanto, a única que nos permite compreender a “alegria pelo aniquilamento do indivíduo” que, segundo o autor, caracteriza o trágico. É somente a partir dela que a unidade primordial pode ser restabelecida e o “eterno fenômeno da arte dionisíaca” pode ser trazido à luz:

Na arte dionisíaca e no seu simbolismo trágico, a mesma natureza nos interpela com sua voz verdadeira, inalterada: ‘Sede como eu sou! Sob a troca incessante das aparências, a mãe primordial eternamente criativa, eternamente a obrigar à existência, eternamente a satisfazer-se com essa mudança das aparências!’ (*Idem, ibidem*)²⁶⁵.

²⁶⁴ Em uma anotação posterior, Nietzsche descreve o “olhar universal” (*Weltblick*) com que Wagner “se volta em direção à profundidade”: “ele vê o sofrimento em seu fundamento e se depura de todo otimismo”. 12[15], 1875. KSA 8, p. 253.

²⁶⁵ Recordemos como Nietzsche narra a chegada da pulsão dionisíaca na Grécia em *A visão dionisíaca do mundo*: “o conhecimento dos terrores e das absurdidades da existência, da ordem perturbada e da irracionalidade

Por meio da música e, por conseguinte, da tragédia, pode-se ter acesso à verdade dionisíaca de que a vida é em si essencialmente sofrimento, sem que essa verdade seja patológica²⁶⁶. Essa ideia é bastante presente nas reflexões privadas de Nietzsche que antecedem a publicação de *O nascimento da tragédia*. Em uma delas, Nietzsche se pergunta:

Qual foi o propósito da vontade? (...) O pensamento trágico, uma salvação da verdade através da beleza, uma submissão necessária aos olímpicos em função do conhecimento terrível, é trazido agora ao mundo. A vontade ganhou novamente, desse modo, uma nova possibilidade de existir: o *consciente* querer da vida no indivíduo, naturalmente não diretamente para o trágico, mas através da arte (3[33], Inverno de 1869-70 – Início de 1870. KSA 7, p. 69).

Partindo dessa ideia de que o trágico só pode ser expresso por meio da arte, Nietzsche ensaia, sem trazê-las ao público, algumas definições para tal fenômeno:

(...) O que nós denominamos ‘trágico’ é precisamente aquele esclarecimento [*Verdeutlichung*] apolíneo do dionisíaco (...).

A forma mais geral do destino *trágico* é o sucumbir triunfante ou o alcançar [*Gelangen*] a vitória por meio do sucumbir. A cada momento o indivíduo sucumbe: e, apesar disso, nós sentimos o seu aniquilamento como uma vitória. É necessário ao herói trágico ir aos fundamentos [*Grunde*] para que ele possa vencer (7[128], Fim de 1870 – Abril de 1871. KSA 7, p. 192).

E de modo semelhante:

De onde [provém, WP] o gozo [*Genuß*] na *contradição*, que [está, WP] na essência do trágico?

A *contradição* se reflete como a essência das coisas na ação trágica. Ela produz a partir de si uma *ilusão metafísica*, a qual é prevista na tragédia.

O herói canta enquanto ele perece.

O aniquilamento do indivíduo como introspecção [*Einblick*] no *aniquilamento* da *individuação*, o mais alto reflexo de prazer [*Lust*] (8[2], Inverno de 1870-71 – Outono de 1872. KSA 7, p. 219).

dos planos, do monstruoso *sofrimento* em toda natureza tinha desvelado as figuras artificialmente encobertas da Moira e das Eríneas, da Medusa e da Górgona: os deuses do Olimpo corriam o mais alto perigo. Na obra de arte tragicômica eles foram salvos, na medida em que também foram mergulhados no mar do sublime e do ridículo: cessaram de ser apenas ‘belos’. Eles como que absorveram em si aquela ordem mais antiga das divindades e sua sublimidade” (DW, 3. KSA 1, p. 568. Tradução de Marcos Sinésio Fernandes e Maria Cristina de Souza).

²⁶⁶ A ideia de uma relação íntima entre o trágico e a música está presente em várias anotações de Nietzsche. O autor associa a música, por exemplo, à “ideia trágica” (*tragische Idee*) (3[35], Inverno de 1869-70 – Início de 1870. KSA 7, p. 70) e ao “pensamento trágico” (*tragischer Gedanke*) (3[41], Inverno de 1869-70 – Início de 1870. KSA 7, p. 72), e observa que “a música [é, WP] obtida [*herausgeschlagen*] a partir de um estofado trágico – não mais o belo, mas o mundo é esclarecido: por isso o pensamento trágico, que contradiz a beleza, surge através da música” (3[42]. KSA 7, p. 72). Em outra anotação, o autor pensa ainda mais claramente a origem música a partir do trágico: “a arte provocada por aquele conhecimento trágico é a música” (7[174], Fim de 1870 – Abril de 1871. KSA 7, p. 206).

A visão *trágica* de mundo (*tragische Weltansicht*) é, desse modo, como um “ponto-limite” (*Grenzpunkt*), no qual “beleza e verdade se mantêm em equilíbrio”, ao passo que a tragédia representa o momento em que ocorre a “vitória da beleza sobre o conhecimento” (3[45], Inverno de 1869-70 – Início de 1870. KSA 7, p. 73)²⁶⁷.

A tragédia grega não pode ser considerada, então, como o fenômeno trágico. Ela apenas produz, enquanto arte, as condições nas quais a vida possa ser *justificada* e, por conseguinte, *vivida*. Ela é tão somente a expressão de uma consideração de mundo trágica (*tragische Weltbetrachtung*). O *trágico* me parece ser a condição essencial da existência como contradição, dor e sofrimento; e, portanto, como a impotência e a completa submissão do homem a ela, restando-lhe tão-somente a busca pela *ilusão* (*Illusion*) proporcionada pela arte²⁶⁸.

Quando Nietzsche pondera que o *homem trágico* (*tragischer Mensch*) é a “natureza em seu mais alto poder de criar e de conhecer (...)” (5[94], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871. KSA 7, p. 119)²⁶⁹, ele parece estar tentando desenvolver essa figura sobretudo a partir de sua relação com a verdade e com a ilusão. E é precisamente nesse sentido que ele é pensado como o “*professor dos homens*” (*Lehrer der Menschen*), como a base de sua

²⁶⁷ Em outra anotação, Nietzsche afirma que o conhecimento trágico (*tragische Erkenntniß*) – de que “a contradição [é, WP] o ser verdadeiro [*das wahrhafte Sein*]” – é a “mãe da arte”, ao passo que a aparência (*Schein*) é o “pai do ser empírico” (7[169], Fim de 1870 – Abril de 1871. KSA 7, p. 204).

²⁶⁸ Clademir Araldi parece estar, em parte, de acordo com essa concepção de trágico enquanto a necessidade de se utilizar da *ilusão* para encobrir a *verdade* (*Wahrheit*), a despeito da incompatibilidade entre elas. A tragédia, enquanto fenômeno artístico, não poderia ser considerada trágica na visão de Nietzsche, pois, segundo Araldi, ela surge precisamente no momento em que o apolíneo e o dionisíaco se encontram unidos. O processo que envolve a morte da tragédia e a conseguinte ascensão do racionalismo socrático também não poderia, de acordo com o autor, ser considerado como o trágico, uma vez que esse movimento não seria imanente à tragédia. Trágico, de acordo com Araldi, não seria nem o apolíneo e nem o dionisíaco, mas “o conflito insolúvel do indivíduo que luta e sofre com o curso inevitável do mundo, sem conseguir viver completamente nas aparências, e sem lograr a salvação no fatalismo dionisíaco, com suas dores e prazeres primordiais”. Como se pode perceber, o autor entende que o trágico se define mais por esse “não-lugar” do homem na existência, uma vez que ele não pode viver completamente nem no dionisíaco e nem no apolíneo. Embora esteja em grande medida de acordo com Araldi, acredito que, pelos indícios que encontramos tanto nos textos publicados quanto nas suas anotações pessoais, Nietzsche parece pender mais para uma concepção de trágico enquanto uma necessidade de ilusão, dada a condição essencial da existência. Cf. ARALDI, C. *O conflito trágico entre arte e verdade no pensamento de Nietzsche*. Revista Trágica, 2º semestre de 2008 (n. 2), p. 37-52. A citação anterior foi extraída da página 48.

²⁶⁹ A expressão “homem trágico” é bastante freqüente nas anotações do período, o que reflete a preocupação do autor com a mesma: Cf.: 5[94], 5[95], 5[96], 5[105], 5[108], 5[113], 5[114], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871; 6[9], 6[11], Fim de 1870; 7[15], 7[35], 7[123], Fim de 1870 – Abril de 1871; 8[13], Inverno de 1870-71 – Outono de 1872; 9[36], 1871; 13[2], Início – Outono de 1871.

educação (*Erziehung*) e formação (*Bildung*) (cf. 5[105], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871. KSA 7, p. 121). A primeira é entendida do seguinte modo:

(...)

Que se compreenda imediatamente todo o vivenciado sob determinadas alucinações [*Wahnvorstellungen*]. O valor destas representações determinam o valor das formações [*Bildungen*] e das educações [*Erziehungen*].

Nesse sentido, *educação* é uma questão de intelecto [*Intellekt-Sache*], por conseguinte realmente *possível* até um [determinado, WP] grau.

Essas *alucinações* são comunicadas somente através da *força* [*Wucht*] das *personalidades*. Na medida em que a educação depende da grandeza moral e do caráter dos professores.

(...) (5[106], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871. KSA 7, p. 122).

Da anotação seguinte, pode-se depreender o que estava contido na ideia de *Bildung*:

Formação: para o caráter de alucinações.

Como é a formação transmissível? Não através do conhecimento puro, mas através do poder do pessoal [*Macht des Persönlichen*].

O *poder do pessoal* se situa em seu valor para as vontades (quanto mais distante e maior é o mundo, ele o domina)

(...) (5[107], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871. KSA 7, p. 122).

A “educação para o trágico” (*Erziehung zum Tragischen*) (7[143], Fim de 1870 – Abril de 1871. KSA 7, p. 196) que compete, portanto, ao homem trágico,

(...) pressupõe determinabilidade do caráter, livre decisão de escolha etc – para a Praxis, contudo, ela as contesta teoricamente e colocam este problema imediatamente no cume da educação. Nós nos comportaremos sempre assim como nós *somos* e jamais como nós devemos ser.

O gênio tem o poder de encapar [*umhängen*] com uma nova rede de ilusão: a educação para o gênio significa tornar a rede de ilusão necessária, através de uma consideração fervorosa da contradição.

O conhecimento trágico é também para a realidade no Uno-primordial [*Ureinen-Wahren*] somente uma representação, uma figura, um delírio [*Wahn*]. Mas na medida em que a contradição, quer dizer, aquilo que é inconciliável nessa figura, é mirado [*geschaut*] – nós vivenciamos como que a cena do rapaz possuído que a transfiguração [*Transfiguration*] provoca. Ser educado – significa tão-somente – desdobrar-se [*sich auseinander falten*]. Mantém-se somente o deserto e o tormento do sagrado como pressuposição necessária para o êxtase [*Verzückung*].

(...) (6[3], Fim de 1870. KSA 7, p. 130)²⁷⁰.

A recorrência às anotações pessoais de Nietzsche nos comprova um longo processo de reflexão sobre o problema do trágico, que extrapola em muito a questão da arte trágica antiga. Não seria exagero conjecturar, embora não seja meu objetivo desenvolver essa ideia

²⁷⁰ Há aqui uma importante menção à correção feita pela na versão digital da edição crítica das obra de Nietzsche que está sendo coordenada por Paolo D'Iorio. No lugar de *Ureinen-Wahren* (realidade do Uno-primordial), consta, na KSA, *Ureinen-Wesen* (essência do Uno-primordial).

por ora, que grande parte dessas discussões está presente na sua descrição de Schopenhauer e de Wagner nas *Extemporâneas* que lhe foram dedicadas e, ainda mais, que uma boa dose das mesmas se mantém até mesmo nos seus últimos escritos. Mas esse é um assunto que será tratado somente no último capítulo.

A ideia essencial que me motivou diferenciar essa primeira forma de trágico de uma segunda é o fato de podermos localizar, em *O nascimento da tragédia* e nas anotações que lhe antecedem, uma forma de compreensão do trágico fortemente amparada em uma concepção metafísica e estética da existência: *trágica* é, por um lado, a *impotência* do homem diante da essência da existência; mas *trágica* é, também, a *necessidade* de se buscar lenitivo para a mesma na ilusão.

Essa concepção de **trágico** está bastante próxima da sua concepção de **pessimismo**, com a diferença de que *trágica* me parece ser a *condição* do homem no mundo e *pessimista* a *constatação*²⁷¹ dessa condição. Nessa medida, as noções de **tragédia** e **trágico** também me parecem próximas, pois a primeira é a única forma pela qual o segundo pode ser trazido à luz.

4.2 – Sentido epistemológico

Nietzsche se utiliza, contudo, do termo *trágico* em um contexto que me parece bastante diverso do anterior. Ao final da seção 14 de *O nascimento da tragédia*, o autor se pergunta “para onde aponta um fenômeno como o de Sócrates”, dada a “tendência antidionisíaca” (KSA 1, p. 95) que atuou já antes dele. Nietzsche está demonstrando aqui que compreende o *socratismo* como um movimento de desenvolvimento e ampliação do conhecimento racional bem mais amplo do que aquele representado pelo personagem, pelo filósofo Sócrates. Daí tratar de uma *tendência* (*Tendenz*) socrática, existente e atuante desde muito antes de sua vida. Essa questão se torna ainda mais significativa no momento em que, algumas linhas abaixo, o autor se questiona se “de fato existe *necessariamente*, entre o

²⁷¹ Essa ideia parece estar claramente presente em duas anotações do período, embora seja um tema importante em várias outras: “o pessimismo é a consequência do conhecimento da ilogicidade absoluta da ordem universal [*Weltordnung*]” (3[51], Verão de 1869-70 – Início de 1870. KSA 7, p. 74); “a tragédia é a válvula [*Ventil*], dirigida pela vontade, do conhecimento pessimista” (3[45], Verão de 1869-70 – Início de 1870. KSA 7, p. 73).

socratismo e a arte, apenas uma relação antipódica” (*Idem*, p. 96)²⁷². Nietzsche aponta, com isso, que há uma dubiedade (*Bedenklichkeit*), por parte do próprio Sócrates, “sobre os limites da natureza lógica”: “será que não existe um reino da sabedoria, do qual a lógica está proscrita? Será que a arte não é até um correlativo necessário e um complemento da ciência?” (*Idem, ibidem*).

Essas reflexões fornecem subsídios para uma afirmação que causa espanto, à primeira vista: “(...) a influência de Sócrates (...) compeliu sempre à recriação da *arte* – e, na verdade, da arte no sentido mais profundo e lato, já metafísico – e, com a sua própria infinitude, também garantiu a infinitude desta” (GT, 15. KSA 1, p. 97). Nietzsche está preparando leitor, no meu modo de entender, para a concepção de que o processo ilusório²⁷³ de busca da verdade pela ciência, ao perceber os seus limites, leva à sua *transmutação* em arte:

(...) aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se [*umschlagen*] em *arte*, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo (*Idem*, p. 99).

²⁷² Nietzsche está se referindo à experiência de Sócrates narrada no *Fédon*, 60d – 61c, na qual ele, ao ouvir a voz de seu *daimon* incitando-o a compor música, resolve transformar em versos algumas fábulas de Esopo. Tratei precisamente da interpretação nietzscheana desse tema na minha dissertação de mestrado. Cf. PAULA, W. A. *O(s) Sócrates de Nietzsche. Uma leitura d’O nascimento da tragédia*. IFCH-UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2009. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000447219>

²⁷³ “Se com efeito o artista, a cada desvelamento da verdade, permanece sempre preso, com olhares extáticos, tão-somente ao que agora, após a revelação, permanece velado, o homem teórico se compraz e se satisfaz com o véu desprendido e tem o seu mais alto alvo de prazer no processo de um desvelamento cada vez mais feliz, conseguido por força própria. Não haveria ciência se ela tivesse a ver apenas com essa *única* deusa nua e com nenhuma outra. Pois então os seus discípulos deveriam sentir-se como aqueles que quisessem escavar um buraco precisamente através do globo terrestre, uma vez que cada um deles percebe que ele, mesmo com o máximo esforço durante a vida toda, só seria capaz de escavar um pequeníssimo pedaço daquela profundidade imensa, parte que é, ante seus próprios olhos, recoberta pelo trabalho seguinte, de modo que uma terceira pessoa parece proceder bem se escolher um novo local para sua tentativa de perfuração. Se agora alguém demonstra de maneira convincente que por essa via direta não é dado alcançar a meta antípoda, quem há de querer continuar trabalhando nos velhos poços, a não ser que entrementes se dê por satisfeito em encontrar pedras preciosas ou em descobrir leis da natureza? Por isso Lessing, o mais honrado dos homens teóricos, atreveu-se a declarar que lhe importava mais a busca da verdade do que a verdade mesma: com o que ficou descoberto o segredo fundamental da ciência, para espanto, sim, para desgosto dos cientistas” (GT, 15. KSA 1, p. 98-9. Tradução de Jacó Guinsburg, com pequenas alterações). Note-se aqui a diferente relação estabelecida pelo artista e pelo cientista com a verdade. É no sentido de que o segundo se preocupa mais com o “processo” e menos com o “produto”, que afirmo ser ilusória a sua busca pela verdade. Não se trata, naturalmente, da ilusão buscada pela arte, no sentido anteriormente apresentado. Essa ideia será importante para o desenvolvimento da discussão sobre o trágico.

A crença do homem socrático de que, por meio da ciência, a existência apareceria como *conceituável* (*als begreiflich erscheinen*) e, portanto, *justificada* (*gerechtfertigt*), encontra aqui o seu limite: de tal forma que o *mito* passa a ser não somente a “consequência necessária”, mas sobretudo o *propósito* (*Absicht*) da ciência (*Idem*, cf. p. 99).

Essas formulações, aparentemente tão carregadas de contradição, apontam para a arte e, sobretudo, para a ciência como as formas que o homem encontrou para evitar uma onda de pessimismo prático (*praktischer Pessimismus*)²⁷⁴. A arte, contudo, alcança objetivos bem mais altos e nobres, pois ela é capaz de *justificar* a existência, meta jamais alcançada pela racionalidade científica, a despeito de sua crença nessa capacidade²⁷⁵.

As aparentes contradições supracitadas, de se pensar a origem da arte a partir da ciência – e não das pulsões artísticas da natureza –, são resolvidas quando se compreende melhor o propósito nietzscheano de apresentar a ciência em seu inevitável processo de esgotamento:

Mas agora a ciência, estimulada por sua poderosa ilusão, se dirige rápida e indetenível até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, *o conhecimento trágico* [*tragische Erkenntnis*], que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio (GT, 15. KSA 1, p. 101. Tr. de JG, com alterações)²⁷⁶.

Surge aqui, a partir de uma evidência textual explícita, uma concepção de trágico não mais ligada à condição essencial da existência enquanto contradição e sofrimento e à impotência do homem diante de tal condição, mas ao processo de esgotamento da ciência, conduzido pelo seu próprio desenvolvimento. Trágica é a inevitabilidade que concerne a esse

²⁷⁴ Na anotação 5[44], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871, Nietzsche descreve o budismo como uma forma de pessimismo prático, precisamente por lhe faltar a arte (Cf. KSA 7, p. 104). Sobre esse texto, cf. a análise de DAHLKVIST, op. cit., p. 138-40. Vale destacar, ainda, que em 1870 Nietzsche toma de empréstimo na biblioteca da Universidade da Basileia o livro de K. F. Köppen, *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, de 1857 (Cf. *Chronik zu Nietzsches Leben*. KSA 13, p. 24).

²⁷⁵ Daniel Came defende precisamente essa ideia em seu artigo *Nietzsche's attempt at a self criticism: art and morality in The Birth of Tragedy*. *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 37-67. Cf. p. 51-3.

²⁷⁶ Vale lembrar, mais em função de medir a importância desse texto na genealogia do pensamento de Nietzsche e menos por uma questão puramente filológica, que a seção 15 de *O nascimento da tragédia* corresponde, com poucas alterações, às linhas finais de *Sokrates und die griechische Tragoedie*, um dos textos que darão origem à primeira publicação de Nietzsche.

processo, sobretudo por ser um processo de autodestruição, cujo protótipo Nietzsche encontra na figura de Sócrates (cf. GT, 15. KSA 1, p. 102)²⁷⁷. Nietzsche está rompendo aqui, no meu modo de entender, com a tradição alemã de interpretação do trágico, ao concebê-lo não somente sob o ponto de vista metafísico ou estético, mas também sob o ponto de vista epistemológico, na medida em que trata dos limites do conhecimento racional e atribui ao processo que culmina com a sua transmutação em arte a alcunha *conhecimento trágico*.

Essa ideia de trágico aparece de diversas formas nas anotações pessoais de Nietzsche desse período. Em uma delas, o autor observa que “na cosmovisão de mundo [*Weltanschauung*] trágica o impulso à verdade e o impulso à sabedoria se reconciliaram. O desenvolvimento lógico os dissolveu e os forçou à criação da introvisão de mundo *mística*” (5[110], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871. KSA 7, p. 123). Nietzsche se utiliza aqui de uma concepção de verdade (*Wahrheit*) associada à noção de conhecimento lógico – portanto, delimitando o escopo da “verdade dionisíaca” (*dionysische Wahrheit*), a qual foi abordada anteriormente, à noção de sabedoria (*Weisheit*) – para tratar do tema do trágico. Em outra anotação, o filósofo formula a questão do seguinte modo: “o objetivo da ciência que Sócrates inaugurou é o conhecimento trágico como preparação do gênio” (7[174], Fim de 1870 – Abril de 1871. KSA 7, p. 206). Se tomássemos a concepção tradicional de Sócrates em *O nascimento da tragédia*, segundo a qual o filósofo grego seria, na visão de Nietzsche, somente a figura da dissolução da cultura artística antiga, estaríamos aqui diante de uma contradição. Quando se pensa, entretanto, no proposital antagonismo de abordagens de que Nietzsche se vale para apresentar e discutir a figura de Sócrates, sobretudo em sua obra de estreia, essa noção de um conhecimento trágico trazido pelo desenvolvimento da racionalidade se torna bastante enriquecedora. É nessa mesma esteira que o autor anota: “como Sócrates pode compor música? (...) A correção de mundo [*Weltkorrektur*] artística e científica. (...) O mecanismo de como a ciência se transmutou em arte. (...) O homem trágico. – O Sócrates musicante” (6[11], Fim de 1870. KSA 7, p. 133). Tal questão se repete em outra anotação posterior, na qual Nietzsche demonstra a mesma preocupação com a relação entre

²⁷⁷ Interessante observar que Nietzsche, na anotação 21[5], Verão de 1872 – Início de 1873, insere Sócrates em uma lista intitulada “*A sabedoria da era trágica*”, ao lado de pensadores como Empédocles, Pitágoras, Heráclito e os eleatas (cf. KSA 7, p. 524).

arte e ciência²⁷⁸, e considera “a lógica como uma predisposição artística (...)” (8[13], Inverno de 1870-71 – Outono de 1872. KSA 7, p. 224). Aqui a relação de Sócrates com a arte parece ter ganhado contornos ainda mais nítidos, para o autor: “o homem trágico como o Sócrates musicante” (*Idem*)²⁷⁹.

Estamos aptos, então, a pensar em que medida a noção de *filósofo do conhecimento trágico*, que aparece em anotações posteriores à publicação de *O nascimento da tragédia*, pode ser útil a esse contexto. É ela que permite, na minha visão, estabelecer mais claramente, a partir de uma comparação com a figura do *homem trágico*, a diferença entre as duas concepções de trágico que proponho, na medida em que aponta para outra forma, diferente daquela exposta anteriormente, do homem lidar com a *ilusão* (*Illusion*). Em uma anotação, Nietzsche define tal figura do seguinte modo:

O filósofo do conhecimento trágico. Ele domina o desencadeado impulso de saber não através de uma nova metafísica. Ele não constitui nenhuma nova crença. Ele sente *tragicamente* que o *fundamento da metafísica tenha sido retirado* e não pode se contentar no turbilhão de jogos [*Wirbelspiele*] das ciências. Ele constrói em uma nova *vida*: ele devolve novamente à arte o seu direito.

O filósofo do *conhecimento desesperado* é desfeito em uma ciência cega: saber a todo preço.

Pelos filósofos do conhecimento trágico leva-se a cabo a *figura da existência*, da qual o metafísico somente surge. Ele não é *cético*.

Deve-se *criar* aqui um conceito: pois o ceticismo não é o objetivo. O impulso de conhecimento, levado aos seus limites, volta-se contra si mesmo para passar a ser somente *crítica do saber*. O conhecimento a serviço da melhor de todas as vidas.

Deve-se *querer* a *ilusão* – nisto consiste o trágico

(19[35], Verão de 1872 – Início de 1873. KSA 7, p. 427-8)²⁸⁰.

²⁷⁸ Do mesmo modo com que já havia indicado na anotação 6[10], Fim de 1870. KSA 7, p. 133.

²⁷⁹ Nas anotações seguintes, Nietzsche se questiona sobre como seria possível pensar em uma “jovialidade artística” no “defeito monstruoso da aptidão artístico-mística” que Sócrates representava, e se seria pensável um Sócrates “artisticamente produtivo”. 8[14], Inverno de 1870-71 – Outono de 1872. KSA 7, p. 225. Cf. também a anotação subsequente. Em outras anotações, é a Empédocles que cabe a alcunha de “homem trágico”, movido pelo “impulso de saber” (*Wissenstrieb*): “qual forma do conhecimento pode fazer justiça à arte? A ciência *trágica*, que como Empédocles se precipita no Etna. O saber *sem medida* e limites. Esse impulso deve produzir até a arte, como a *curadora* [*die Heilerin*]”. Cf. 5[94], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871 (KSA 7, p. 118) e 7[101], Fim de 1870 – Abril de 1871 (KSA 7, p. 161).

²⁸⁰ Na anotação 5[33], Setembro de 1870 – Janeiro de 1871, Nietzsche havia escrito: “A maioria dos homens percebe ocasionalmente que eles vivem em uma rede de ilusões. Poucos, entretanto, reconhecem o quão distante essas ilusões alcançam. Não se deixar conduzir por ilusões é uma crença ingênua infinita, mas é o imperativo intelectual, o mandamento da ciência” (KSA 7, p. 101-2).

Na anotação seguinte, o “último filósofo” é definido como aquele que “demonstra a necessidade da ilusão, da arte e da arte que conduz à vida” (19[36], Verão de 1872 – Início de 1873. KSA 7, p. 428)²⁸¹.

Nessa mesma esteira, Nietzsche esboça uma definição do termo em sua relação com a ciência:

Ser completamente veraz [*wahrhaftig*] – magnífico desejo heroico do homem, em uma natureza enganosa! *Mas possível somente de modo muito relativo!* Isto é trágico. Este é o *problema trágico de Kant!* Agora a arte recebe uma dignidade completamente *nova*. As ciências, ao contrário, são *degradadas* em um grau (19[104], Verão de 1872 – Início de 1873. KSA 7, p. 453-4)²⁸².

Parece-me agora um pouco mais claro o contexto da seguinte afirmação de Nietzsche acerca do projeto filosófico de Kant e de Schopenhauer, em sua obra de estreia:

(...) por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da *filosofia alemã*, manando de fontes idênticas, viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites, e (...) através dessa demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte, modo que podemos designar francamente como a *sabedoria dionisiaca* expressa em conceitos (...) nós revivemos analogicamente em ordem *inversa*, por assim dizer, as grandes épocas principais do ser helênico, e agora, por exemplo, parecemos retroceder da era alexandrina para o período da tragédia (GT, 19. KSA 1, p. 128)²⁸³.

Cumprido destacar que, a despeito de uma possível desfaçatez de Nietzsche nessa descrição dos dois filósofos, o objetivo do autor nessa empreitada é a apresentação da era trágica moderna a partir de uma diferença fundamental em relação àquela de outrora: ela é

²⁸¹ Cf. também 19[126]. KSA 7, p. 459. A filosofia é entendida, nesse contexto, como aquela que se utiliza tanto da arte quanto da ciência: “grande embaraço, se a filosofia é uma arte ou uma ciência. Ela é uma arte em seus fins e sua produção. Mas como recurso da representação em conceitos ela tem em comum com a ciência. Ela é uma forma da arte poética [*Dichtkunst*]. (...) *A descrição da natureza do filósofo*. Ele conhece, enquanto ele compõe, e compõe, enquanto ele conhece. (...) *Superação do saber através de poderes formadores de mito. Kant curioso – saber e crer! O mais interior parentesco dos filósofos e dos fundadores de religião!*” 19[62], Verão de 1872 – Início de 1873. KSA 7, p. 439. Cf., a respeito desse último aspecto: 19[34], Verão de 1872 – Início de 1873. KSA 7, p. 426-7.

²⁸² Em 19[248], Nietzsche escreve: “o trágico, sim, a resignação do conhecimento segundo [*nach*] de Kant”. Cf. KSA 7, p. 497.

²⁸³ Deve-se ter em mente, também, a influência que a crítica de Lange à metafísica pode ter exercido nessa leitura nietzscheana de Kant e Schopenhauer. Sobre esse cenário, observa Rogério Lopes: “A tarefa da edificação, a contrapartida positiva do programa filosófico elaborado por Lange, ganhará maior destaque ao longo da primeira metade da década de 70, fazendo com que seu interesse por questões puramente epistêmicas recue ou permaneça um segredo de oficina. Em primeiro plano aparece apenas a disposição de mobilizar instrumentalmente o resultado da reflexão epistemológica da tradição crítica para preparar o advento de uma nova era trágica. Esta nova era trágica é temporariamente identificada com o projeto cultural wagneriano” (LOPES, op. cit., p. 155-6).

produto do esfacelamento e da transfiguração²⁸⁴ da ciência em arte, fenômeno desconhecido entre os gregos antigos. É a partir dessa óptica que Nietzsche concebe a *cultura* que ele denomina *trágica*. Se do “prazer socrático do conhecer” e da “ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência” se origina a cultura *socrática*, e do “véu da beleza da arte” (GT, 18. KSA 1, p. 115) a *artística*, Kant e Schopenhauer teriam sido os filósofos que “conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica” (*Idem*), substrato da cultura de sua época, dando origem à cultura *trágica*, cujo pressuposto é o “consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna” (*Ibidem*)²⁸⁵ e cuja “característica mais importante é que, para o lugar da ciência como alvo supremo, se empurra a sabedoria”,

(..) a qual, não iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo, e com um sentimento simpático de amor procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio. (...) não seria necessário, porventura, que o homem trágico dessa cultura, na sua auto-educação para o sério e para o horror, devesse desejar uma nova arte, a arte do consolo metafísico, a tragédia? (*Idem*, p. 118-9).

Seria de causar espanto, caso o conceito de trágico não tivesse sido desconstruído ao longo do presente texto em duas vertentes, a denominação nietzscheana da cultura *trágica* como uma cultura *budista*²⁸⁶. Se é levado em conta, entretanto, o escopo da vertente “epistemológica” do trágico, justifica-se a não relação entre a cultura trágico-budista e a artístico-helênica, afinal a percepção dos limites da lógica por si mesma seria um fenômeno completamente estranho aos gregos antigos e possível somente no contexto da modernidade científica. A cultura trágico-budista seria, nessa seara, o desenvolvimento da cultura socrático-alexandrina, que iria de uma hipertrofia da lógica científica até a sua transfiguração em arte.

É ainda de fundamental importância que se tenha em mente a raiz comum estabelecida pelo autor entre as três culturas acima descritas: elas são formas de *ilusão* (*Illusion*), por meio das quais se almeja “prender à vida as suas criaturas, e (...) obrigá-las a prosseguir vivendo”

²⁸⁴ Estou me valendo da definição de transfiguração tal como apresentada na seção anterior, embora Nietzsche não utilize a expressão, que considero bastante oportuna, para definir esse processo de transmutação (*umschlagen*) da ciência em arte.

²⁸⁵ Cf. SILK; STERN, op. cit. p. 81-2.

²⁸⁶ Como vimos anteriormente, Nietzsche dá a entender em uma anotação pessoal que o budismo seria uma forma de pessimismo prático, ao passo que na obra publicada ele relaciona o budismo ao renascimento de uma cultura trágica.

(GT, 18. KSA 1, p. 115). Ao perceber que também ele necessita da *ilusão* em sua empreitada de busca pela verdade, o homem socrático acaba sucumbindo em sua tarefa e o caminho para a arte – e para a cultura trágica – se abre novamente. Essa ideia é esquematizada da seguinte forma em uma anotação:

Duas pulsões: a científica } A era da tragédia.
a trágica
Agora é diferente: a científica chega proximamente, em seus limites, à trágica.
É possível uma unificação. É nascido o “mito”
(14[8], Primavera de 1871 – Início de 1872. KSA 7, p. 377).

Como se pôde perceber, Nietzsche desenvolve, em linhas gerais, a concepção de *trágico* a partir da ideia de *ilusão*: por um lado, em sua vertente “metafísica”, o *trágico* pode ser entendido pela necessidade de *arte* do **homem trágico**, pois, diante do reconhecimento de sua incapacidade diante da condição existencial fundamental do homem enquanto sofrimento, ele constata que só é possível viver na *ilusão* – da arte; e, por outro, em sua vertente “epistemológica”, pelo reconhecimento do **filósofo do conhecimento trágico** de que a *ciência* não somente é, assim como a *arte*, apenas uma forma de *ilusão*, mas também que ela não é tão potente quanto à arte na tarefa de *justificação* (*Rechtfertigung*) da existência, o que a levaria aos seus limites e, por conseguinte, à sua transfiguração em *arte*. A sabedoria de Sileno confere significado ao primeiro sentido do *trágico*, ao passo que a sabedoria de Kant e Schopenhauer, bem como o exemplo paradigmático do Sócrates músico, conferem significado ao segundo, reafirmando a teoria nietzscheana de que somente a *arte*, e jamais o conhecimento em sua vertente científica, pode *justificar* a existência.

O único modo de se ter uma compreensão mais acurada do *trágico* nesse contexto da produção de Nietzsche é, segundo a minha tese, pela desconstrução do quase consensual “sentido único” do termo e pelo mapeamento e análise de suas duas vertentes, presentes explicitamente na obra publicada do autor. De modo esquemático, poderia talvez levantar a hipótese de que o primeiro sentido do termo está relacionado mais com a ideia de uma

“consideração trágica de mundo” (*tragische Weltbetrachtung*) e menos com a ideia de um “conhecimento trágico” (*tragische Erkenntnis/Erkenntniß*), como está o segundo²⁸⁷.

Em que medida tais concepções se distanciam e se aproximam? Pode-se dizer que elas se diferenciam pelo fato de que, se o *trágico*, em sua vertente “metafísica”, provém da constatação da condição essencial da existência humana enquanto sofrimento – e, nesse sentido, essa concepção se aproxima da ideia de *pessimismo* –, em sua vertente “epistemológica” ele está relacionado à ideia do processo de hipertrofia e esfacelamento da ciência, ao perceber a sua limitação no empreendimento de *justificação* da existência²⁸⁸.

Há, portanto, uma diferença fundamental entre as concepções de *trágico* em Schopenhauer e em Nietzsche. Para o primeiro o *trágico* diz respeito à forma por excelência com que a *arte* consegue frear os impulsos da *vontade* e, por conseguinte, o sofrimento; ao passo que para o segundo o *trágico* encontra um escopo mais amplo e um solo de interpretação mais fértil, pois o seu estatuto é elaborado com base não somente em uma concepção de *arte*, mas também de *metafísica* e de *ciência*, além de estar relacionado diretamente com o tema da *justificação* da existência.

No que diz respeito, por fim, às semelhanças e às diferenças entre os conceitos de *trágico* e de *pessimismo* em Nietzsche, o seguinte pode ser concluído: tais concepções se aproximam na medida em que tratam do *sofrimento* como *condição essencial da existência*, mas, enquanto o *pessimismo* me parece ser apenas a *constatação* dessa condição e a busca pela sua *justificação*, o *trágico* é o termo que a *define*, pela demonstração da inevitabilidade da *ilusão* para o prosseguimento da vida. O *trágico* parece ganhar, desse modo, um sentido

²⁸⁷ Ao primeiro sentido ainda relacionaria as expressões “sabedoria trágica” (*tragische Weisheit*; embora esteja mais presente no último período da produção de Nietzsche, ela aparece já em uma anotação de 1872) e “pensamento trágico” (*tragischer Gedanke*). Tais expressões podem, na verdade, serem encontradas no contexto dos dois sentidos que proponho para o *trágico*. Por isso insisto na ideia de que essa é uma relação apenas esquemática, para os fins da exposição a que aqui me proponho.

²⁸⁸ Discordo, nesse ponto, da interpretação de Dahlkvist em dois aspectos. Em primeiro lugar, por ele não considerar as diferenças entre *trágico* e *pessimismo*. Em segundo, por ele entender que há, para Nietzsche, duas possibilidades de desenvolvimento da cultura socrática: ou ela se desenvolve em uma cultura trágica, portanto, em uma cultura budista (isto é, em uma religião sem arte), ou ela se desenvolve em uma cultura artística (o que seria o propósito de Nietzsche). Cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 163-6. Acredito, entretanto, que o objetivo de Nietzsche aqui é precisamente o de mostrar como o processo de desenvolvimento da ciência também implica, em última instância, no restabelecimento do valor da arte.

mais amplo na filosofia de Nietzsche e, desde os seus primeiros textos, vai além da ideia de *efeito trágico* causado pela tragédia.

Seção 5 – A aparente ruptura com o tema do pessimismo

A temática do pessimismo continua presente nas reflexões de Nietzsche após a publicação de *O nascimento da tragédia*, sobretudo nas suas anotações pessoais²⁸⁹, ainda que na obra publicada perca espaço para a discussão acerca da *cultura*, que caracteriza o conjunto das quatro *Considerações extemporâneas*. Isso não implica, contudo, que o autor esteja iniciando um processo de ruptura com a mesma, que culminaria na célebre formulação do aforismo 28 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, objeto de análise da presente seção: “Fora com as palavras ‘otimismo’ e ‘pessimismo’, utilizadas até a saciedade!” (KSA 2, p. 48). A minha tese é a de que essa ruptura é apenas aparente, uma vez que o pessimismo segue como um dos temas privilegiados de sua produção. O que ocorre nesse período é, a meu ver, uma profunda revisão do tema, que encontrará uma nova formulação nos prefácios que Nietzsche redige em 1886 às suas obras publicadas anteriormente e em alguns de seus textos contemporâneos. O meu objetivo nesta seção é, entretanto, demonstrar apenas os principais momentos dessa revisão e como ela ocorre em estreita relação com o afastamento de Schopenhauer, preparando o terreno para o próximo capítulo, no qual a significação do pessimismo no período dos prefácios supracitados será abordada minuciosamente.

Nietzsche apresenta na primeira das *Considerações extemporâneas: David Strauss, o confessor e o escritor*, o conceito de *cultura (Kultur)* como “essencialmente unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo” (DS, 1. KSA 1, p. 163), opondo-o ao de *barbárie (Barbarei)*: “muito conhecimento e aprendizado não são meios necessários da cultura e nem indícios da mesma, e, se necessário, eles relacionam-se muito bem com o oposto da cultura, a barbárie, o que quer dizer: com a falta de estilo e com a confusão caótica de todos os estilos” (*Idem*). A partir dessa contraposição inicial o autor irá analisar a Alemanha de sua época e, sobretudo, desenvolverá a figura do *filisteu da cultura*

²⁸⁹ Cf., sobre o tema do pessimismo nas anotações póstumas de 1872 até 1878, DAHLKVIST, op. cit., p. 169-75 e p. 203-16.

(*Bildungsphilister*)²⁹⁰, na sua visão igualmente típica dentre os seus contemporâneos, a partir do exemplo histórico do teólogo David Strauss²⁹¹.

Chama a atenção, nesse contexto, a descrição do *otimismo filisteu* (*Philister-Optimismus*) de Strauss como produto de “certas impressões joviais anteriores, hábitos e fenômenos patológicos”. Nietzsche está se referindo aqui à sua “absoluta dependência” de Hegel e Schleiermacher, e o coloca precisamente na contracorrente da filosofia schopenhaueriana:

Há uma passagem no livro confessional em que esse incurável otimismo vai passear com um absoluto bem-estar de feriado (...). ‘Se o mundo é algo que seria melhor se não existisse’, diz Strauss, ‘desse modo, também o pensamento do filósofo, que constitui uma parte deste mundo, é um pensamento que seria melhor se não fosse pensado. O filósofo pessimista não percebe como ele explica sobretudo o seu próprio pensamento como mal quando o seu pensamento explica o mundo como mal; mas se um pensamento que explica o mundo como mal é ele mesmo um mal pensar, então o mundo é, ao contrário, bom. O otimismo deve, como uma regra, tornar as coisas mais fáceis para si mesmo; por outro lado, as demonstrações de Schopenhauer acerca do poderoso papel que a dor e o mal desempenham no mundo estão realmente no lugar certo; mas toda filosofia verdadeira é necessariamente otimista, desde que, caso contrário, ela negue o seu próprio direito de existir’ (DS, 6. KSA 1, p. 191-2)²⁹².

O autor não poupa críticas a essa descrição que Strauss empreende do pessimismo schopenhaueriano, afirmando que a sua argumentação nada mais é que uma pretensiosa – e ingênua – tentativa de mostrar como seria fácil refutá-lo (*Idem*, cf. p. 192-3). Seria natural e até mesmo evidente, dado o propósito da primeira *Extemporânea* e o contexto de sua

²⁹⁰ “(...) o oposto do filho das musas, do artista, do homem de cultura genuína”. Adiante Nietzsche o descreve como aquele que se distingue dos demais por crer que seja um filho das musas e um homem de cultura, o que seria indício de sua ignorância em relação ao significado do filisteu e de sua antítese, o bárbaro: “ele se sente firmemente convencido, com essa carência de todo conhecimento de si, de que a sua ‘formação’ [*Bildung*] seja precisamente a farta expressão da verdadeira cultura alemã”. O filisteu é aquele que confunde “reproduções idênticas de si mesmo” com a “unidade de estilo” que caracteriza a cultura, considerando a identidade de todas as pessoas “cultivadas” (*Gebildeten*) a existência de uma “unidade de estilo da formação [*Bildung*] alemã, em resumo de uma cultura [*Kultur*]”. “Mas o filisteísmo sistemático e trazido ao domínio não é, por isso”, acrescenta Nietzsche, “ainda uma cultura, e nem mesmo uma cultura inferior, mas sempre a contraparte da mesma, isto é, uma duradoura barbárie estabelecida”. Para uma descrição mais precisa das características atribuídas pelo autor a tal figura, cf. todo o capítulo 2 do escrito. As citações anteriores foram retiradas de DS, 2. KSA 1, p. 165-6.

²⁹¹ Ainda no contexto em que descreve o filisteu da cultura, Nietzsche introduz da seguinte forma a figura de Strauss: “(...) ele [o filisteu da cultura] inventa ainda, para os seus hábitos, modos de pensar, rejeições e favorecimentos, a eficaz fórmula geral ‘saúde’ e afasta, com a suspeita de ser doente e extravagante, todo o inconveniente perturbador da paz. Assim diz uma vez David Strauss, um verdadeiro *satisfait* do nosso estado de formação [*Bildungszustände*] e típico filisteu, com característica expressão idiomática, do ‘filosofar sempre engenhoso de Arthur Schopenhauer, porém de muitos modos não saudável e nada edificante’” (DS, 2. KSA 1, p. 171).

²⁹² O trecho inicial é de difícil tradução: “Es giebt eine Stelle in dem Bekenntnisbuche, in der sich jener incurable Optimismus mit einem wahrhaft feiertagsmässigen Behagen daherwälzt (...)”.

produção²⁹³, que Nietzsche fizesse o mesmo contra Strauss e a favor de Schopenhauer, empreendendo uma defesa do pessimismo. Curiosamente, a despeito da crítica ao teólogo, não é o que Nietzsche faz. Há de se considerar, então, pelo menos duas hipóteses a esse respeito: ou o autor não trata do pessimismo nesse texto pelo fato de que o seu interesse recaia em outros temas; ou, considerando que Strauss é nele descrito precisamente com a alcunha de otimista, não há mais uma apologia do pessimismo em detrimento do otimismo. A minha sugestão é a de que a segunda hipótese pode ser uma chave de leitura plausível para o período em questão.

Janz (op. cit., vol. II, cf. p. 227-8) ressalta que já no início de 1874²⁹⁴ os gregos não interessam tanto mais a Nietzsche como no período de *O nascimento da tragédia* e que a ideia de Bayreuth começa a lhe repelir. O autor se ocupa, além disso, desde 1873 com escritos sobre ciências naturais²⁹⁵. É nesse contexto, de claro afastamento de algumas de suas influências anteriores e o direcionamento para temáticas outrora menos importantes em sua obra publicada, que Nietzsche redige e publica, em fevereiro de 1874, a segunda das *Considerações extemporâneas: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Neste texto, embora o seu inimigo seja Eduard von Hartmann, cuja *Filosofia do inconsciente* teve papel fundamental no estabelecimento do pessimismo enquanto tema filosófico, o pessimismo – e tampouco o otimismo – não é discutido explicitamente, mas há uma clara contraposição à noção hartmanniana *história (Historie)* como *Weltprozess* (“processo do mundo”), associada aqui, mais uma vez, aos nomes de Hegel e Schleiermacher:

Hegel ensinou-nos certa vez: ‘quando o espírito muda de direção, nós filósofos também vamos juntos’: nosso tempo tomou a direção da auto-ironia, e vede! E. von Hartmann também estava aí e já tinha escrito a sua célebre *Filosofia do inconsciente* – ou para falar mais claro – a sua filosofia da ironia consciente. Raramente lemos uma invenção mais divertida e uma pândega mais filosófica do que a de Hartmann; quem não é esclarecido por ele quanto ao *vir a ser*, sim, quem é inteiramente organizado, está realmente maduro para o ter-sido. Começo e meta do processo do mundo, do primeiro rasgo de consciência até o lançar do vir a ser de volta ao nada, incluindo a tarefa exatamente determinada de nossa geração para o processo do

²⁹³ Não é a minha pretensão discutir aqui se esse texto foi ou não fruto de uma “encomenda” de Wagner. O que me interessa é problematizá-la no período em que foi produzida, elencando alguns dos aspectos da relação de Nietzsche com Schopenhauer e o pessimismo.

²⁹⁴ Portanto, apenas alguns meses após a publicação da *Extemporânea* sobre Strauss, em agosto de 1873.

²⁹⁵ Cf. *Chronick zu Nietzsches Leben*. KSA 15, p. 47. Os editores da obra completa de Nietzsche destacam que, dentre várias obras sobre o assunto, destacam-se *Philosophia Naturalis*, de Boscovich, e *Denken und Wirklichkeit*, de Afrikan Spir, leituras com as quais o autor ainda se ocupa no ano seguinte (cf. KSA 15, p. 55).

mundo, tudo apresentado a partir da fonte de inspiração inconsciente, inventada de maneira tão engraçada e brilhando sob uma luz apocalíptica (...): uma tal totalidade marca o seu criador como um dos primeiros parodistas filosóficos de todos os tempos: portanto, sacrifiquemos um cacho de cabelo em seu altar, sacrifiquemo-nos a ele, o inventor de uma verdadeira medicina universal – para incluir uma expressão de admiração de Schleiermacher (HL, 9. KSA 1, p. 313-4)²⁹⁶.

Pouco tempo depois, Nietzsche já trabalhava na elaboração da terceira das *Considerações extemporâneas: Schopenhauer como educador*, que, como o título indica, trata de um de seus maiores mestres, Arthur Schopenhauer. O autor, assim como ocorre nas duas primeiras *Extemporâneas*, não discute pormenorizadamente o pessimismo nessa obra. Há, contudo, na abordagem de alguns aspectos do pensamento schopenhaueriano, temas relacionados diretamente ao pessimismo, tal como apresentado em *O nascimento da tragédia*. Faz-se necessária, por esta razão, a retomada de três momentos essenciais dessa argumentação.

O primeiro momento em que isso ocorre é no capítulo 3, quando o autor trata dos perigos em meio aos quais Schopenhauer cresceu: “isolamento” (*Vereinsamung*), “desespero da verdade” (*Verzweiflung an der Wahrheit*) e “petrificação na esfera moral ou intelectual” (*Verhärtung, im Sittlichen oder im Intellectuellen*). Ao tratar do segundo deles, Nietzsche retoma a influência kantiana na filosofia de Schopenhauer, mas sobretudo o seu afastamento da mesma, ao considerar o homem como sofrimento (*Leiden*) e desejo (*Begehren*) e não como uma “barulhenta máquina de pensar e calcular” (*klappernde Denk- und Rechenmaschine*). O filósofo se torna para nós, desse modo,

(...) o líder que nos conduz da caverna da obscuridade cética ou da renúncia crítica às alturas da **consideração trágica**, ao céu noturno e suas estrelas infinitamente sobre nós, e ele mesmo como o primeiro que tomou esse caminho. **A sua grandeza reside em ter colocado diante dele uma pintura da vida como um todo, no intuito de interpretá-la como um todo**; enquanto as mais perspicazes cabeças não podem se libertar do erro de que se aproxima com essa interpretação, se alguém minuciosamente investigar as cores com as quais essa pintura [*Bild*] é produzida e o material sobre o qual é pintada; talvez com o resultado alguém conclua que a tela é tecida de tal modo intrincado e com tais cores que é quimicamente inexplicável (SE, 3. KSA 1, p. 356. Grifos meus).

²⁹⁶ Cf. também os parágrafos seguintes, nos quais Nietzsche critica a ideia de que o *processo* (*Prozess*) do mundo conduziria à sua redenção (*Erlösung*): “A tarefa da história é a de ser a mediadora entre eles e assim dar incessantemente lugar à geração do grande homem e lhe emprestar forças. Não, a meta da humanidade não pode residir no fim, mas apenas em seus mais elevados exemplares” ((HL, 9. KSA 1, p. 317). Para uma discussão mais ampla sobre a segunda *Extemporânea*, cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 180-7.

Esse é o argumento de Nietzsche a favor do modo com que a filosofia schopenhaueriana considera a existência: somente como um *todo*. O benefício dessa forma de pensamento residiria no fato de que, ao ler a sua própria vida, o indivíduo poderia compreender os “hieróglifos da vida universal” (*Idem*, p. 357). A discussão de Nietzsche nesse momento é com a pretensão científica – aqui atribuída a Kant – de conhecer todas as coisas *particularmente*, o que seria impossível, na sua visão²⁹⁷. Essa discussão nos remete ao capítulo 18 de *O nascimento da tragédia*, no qual o autor havia tratado elogiosamente da “vitória” de Kant e de Schopenhauer diante do otimismo que caracterizaria a lógica moderna. Aqui, como se pode perceber, Kant é criticado precisamente por fazer parte do movimento que ele supostamente havia vencido.

O segundo momento de *Schopenhauer como educador* que nos remete a discussões de sua obra de estreia é a descrição, no capítulo 4, dos três tipos (ou figuras, *Bild*) de homem que inspiraram os mortais à *transfiguração* (*Verklärung*) de suas próprias vidas. Depois de tratar das imagens do homem de Rousseau e de Goethe, Nietzsche se concentra na figura do homem de Schopenhauer. Nesse momento do texto o “homem schopenhaueriano” é entendido como aquele que “*toma voluntariamente para si mesmo o sofrimento da veracidade [Leiden der Wahrhaftigkeit]*”. Este sofrimento, acrescenta Nietzsche, “serve para aniquilar a sua própria obstinação [*Eigenwillen*] e preparar aquela completa anulação [*Umzählung*] e conversão [*Umkehrung*] de sua existência, que deve se seguir do real significado da vida [*der eigentliche Sinn des Lebens*]” (SE, 4. KSA 1, p. 371. Grifos meus).

A crença do homem da veracidade em um mundo verdadeiro e sem possibilidade de falsificação é o que confere significado à sua atividade metafísica, que é “explicada por meio de leis de uma outra vida, superior, e que é afirmativa no sentido mais profundo” (*Idem*, p. 372). Pelo fato de que muitas dessas leis parecem ser destrutivas, a sua atividade é necessariamente acompanhada de sofrimento. Mas tal homem sabe que o sofrimento é, como indica Nietzsche por meio de uma citação de Meister Eckhardt, o mais próximo que há da

²⁹⁷ “Atenção aos detalhes mais que à soma de todos os detalhes é o que caracteriza a filosofia científica, na concepção de Nietzsche. Schopenhauer, por outro lado, expressa a existência como tal, em vez de seus detalhes mínimos. Mas esse breve comentário sobre o método de Schopenhauer é também uma descrição do próprio método de Nietzsche (...). Não é o conteúdo dos livros que é importante: é o caráter do homem que os escreve (...). Isso significa que, o que quer que nós façamos, o nosso objetivo deve ser ajudar a criar condições favoráveis para a criação do gênio filosófico” (DAHLKVIST, op. cit., p. 193-4).

perfeição. E é com esse ideal que ele conduz a sua vida, consolado pelas “palavras uma vez empregadas pelo seu grande professor, Schopenhauer: ‘uma vida feliz é impossível: o máximo que o homem pode obter é uma *vida heroica* (...)’” (*Idem*, p. 373).

A noção de *vida heroica* (*heroischer Lebenslauf*), descrita por Schopenhauer nos *Parerga e Paralipomena* (vol. II, cap. 14, §172a) nos termos de um alcançamento da nobreza por meio do *nirvana*, é retomada aqui por Nietzsche no intuito de descrever a forma com que o homem schopenhaueriano transfigura a sua existência por meio da *veracidade* e do *sofrimento* gerado por ela. Se todo homem deseja precisamente cessar de perceber, de estar consciente da vida (*dass das Leben (...) nicht gespürt werde*), por que deseja o homem schopenhaueriano precisamente o contrário, isto é, “sofrer da vida” (*am Leben leiden*)? “Porque ele percebe que se deseja que ele engane a si mesmo e que há um tipo de acordo para tirá-lo de sua própria caverna”, ao que ele reage descendo “às profundezas da existência, com uma série de curiosas perguntas nos lábios: por que eu vivo? qual lição devo eu aprender da vida? como eu me tornei como eu sou e por que eu sofro deste ser-assim [*So-sein*]?” (*Idem*, p. 373-4). Como se pode perceber, Nietzsche retoma aqui um tema que lhe foi caro em *O nascimento da tragédia*, o da *transfiguração*, no intuito de tratar de uma forma de vida baseada na busca heroica de sua veracidade. O autor não o remete, porém, ao contexto de uma estética, como havia feito em sua primeira publicação.

O terceiro e último momento da terceira *Extemporânea* em que pode ser localizado um tema que mantém íntima relação com a questão do pessimismo em *O nascimento da tragédia* é a discussão, no capítulo 5, sobre o *significado* do sofrimento. Essa discussão se segue àquela acerca da transfiguração da vida pelos três tipos de homem anteriormente mencionados e está em relação, sobretudo, com a descrição do último. Nietzsche se questiona aqui sobre a diferença entre homens e animais, e procura estabelecê-la pela forma com que ambos lidam com o sofrimento. Em um primeiro momento, o autor afirma que os animais sofrem da vida (*am Leben leiden*), mas não dispõem do poder de “virar o espinho do sofrimento contra si mesmo” e, dessa forma, “entender a sua existência metafisicamente”. É por esse motivo, segundo Nietzsche, que se supôs haver escondidas nesses animais “almas de homens carregados de culpa” (*Seelen schuldbeladner Menschen*), de tal modo que toda

punição e expiação se dissolveriam na *justiça eterna* (*ewige Gerechtigkeit*) (cf. SE, 5. KSA 1, p. 377).

A impossibilidade de reflexão sobre a dor, isto é, viver na fome e no desejo tal como os animais vivem, seria, de fato, para Nietzsche, uma punição severa. O homem é, então, a única espécie animal que, impelida pelo poder da natureza, desenvolveu a capacidade de se redimir (*erlösen*) dessa condição, ao atribuir uma **significação metafísica** (*metaphysische Bedeutsamkeit*) à existência. O que diferenciaria homens e animais não seria o fato de desejarem a vida e a alegria, pois ambos o fazem, mas o fato de que os primeiros as buscam de modo mais consciente, enquanto os últimos o fazem por um cego impulso.

Nietzsche, entretanto, dá um passo atrás e afirma que o que acontece em grande parte de nossas vidas é viver precisamente como animal (pois falhamos na nossa tentativa de emergir da animalidade) e que, portanto, o nosso sofrimento sempre nos parece sem sentido. Somente percebemos essa situação em uma “iluminação súbita” (*plötzliche Helle*), na qual nos damos conta de quão próximos da animalidade ainda permanecemos (*Idem*, p. 378-9).

Os únicos homens capazes de nos tirar dessa condição de pura animalidade são os *filósofos*, os *artistas* e os *santos* – e Schopenhauer se enquadra em todas essas categorias de homens superiores²⁹⁸. A natureza, ao criar tais figuras por um “salto” (*springen*), “compreende que ela deve desaprender (*verlernen*) que tenha objetivos (*Ziele*) e que ela jogou o jogo da vida e do vir a ser (*Werden*) com apostas muito altas”:

Ela se transfigura [*verklärt*] por meio desse conhecimento e um suave cansaço noturno, que os homens denominam ‘a beleza’, repousa sobre a sua face. O que ela exprime agora com essa fisionomia transfigurada é o grande *esclarecimento* [*Aufklärung*] sobre a existência; e o supremo desejo que os mortais podem desejar é participar, continuamente e com ouvidos abertos, desse esclarecimento (...). Pois como a natureza necessita do filósofo, do mesmo modo ela necessita do artista para atingir o seu alvo metafísico, aquele de seu próprio auto-esclarecimento (SE, 5. KSA 1, p. 380-2).

A raiz do pessimismo schopenhaueriano, afirma Nietzsche, residiria precisamente no fato de que nós em nada podemos contribuir para a nossa redenção: “por isso nós nos odiamos

²⁹⁸ “A tarefa do artista é fazer o homem e o mundo parecerem mais belos: Nietzsche cita aprovadamente um aforismo de Goethe que afirma que o mundo é bom para uma única coisa somente, para ser material de poesia dramática. O filósofo existe para procurar conhecimento e para ensinar, através de palavras e exemplos. O santo, finalmente, existe para a nossa redenção (*Erlösung*). Esta redenção tem pouco em comum com o modo pelo qual esse conceito é usado por outros pensadores próximos da tradição pessimista. Não é a redenção da existência como tal (como é o caso da questão da *Erlösung* de Schopenhauer ou Mainländer, ou aquela de Wagner), mas antes da miserabilidade de todos os tempos”. DAHLKVIST, op. cit., p. 196.

nessa condição” (*Idem*, p. 383). Essa é, a meu ver, uma revisão fundamental da significação metafísica do sofrimento, tal como ela está presente em *O nascimento da tragédia*. Nietzsche insere aqui as figuras do filósofo e do santo, que não estavam presentes na sua obra de estreia, assim como relaciona a *transfiguração* ao *esclarecimento*, noção esta associada naquele texto ao socratismo.

Após levar em consideração essas três questões, pode-se chegar à conclusão de que, embora haja uma considerável distância no que diz respeito ao alcance do tema do pessimismo em *O nascimento da tragédia* e *Schopenhauer como educador*, este texto constitui um momento fundamental de revisão do mesmo. Nele não se trata mais do pessimismo em termos ontológicos, mas na medida em que ele favorece a formação de determinados tipos de homem de excelência. Além disso, ainda que haja uma apologia da arte em detrimento da ciência, o autor não relaciona tão diretamente o pessimismo a ela, como outrora. Por fim, a questão que envolve o sentido da vida ainda permanece, mas a carga metafísica anterior não pode mais ser percebida.

A figura que se sobressai na suposta apologia que Nietzsche faz de Schopenhauer é, entretanto, Montaigne, a quem o autor se dirige de modo tão elogioso que causa certo espanto, dado o caráter do texto:

Que haja algo chamado honestidade [*Ehrlichkeit*], e que seja ainda uma virtude, pertence, sem dúvida, na idade da opinião pública às opiniões privadas, as quais são proibidas; e, por isso, eu não terei elogiado Schopenhauer, mas somente o caracterizado, caso eu repita: ele é honesto também como escritor; e tão poucos escritores são honestos que alguém deveria realmente desconfiar de alguém que escreve. Eu conheço somente um único escritor que eu comparo com Schopenhauer, na verdade o coloco acima dele, em matéria de honestidade: Montaigne. Aquilo que tal homem escreveu verdadeiramente aumentou o prazer de viver sobre a terra (SE, 2. KSA 1, p. 348).

O tom com que Nietzsche descreve o pensador francês continua o mesmo nas linhas que se seguem. O autor enumera ainda uma segunda característica que Schopenhauer e Montaigne teriam em comum, a *jovialidade* (*Heiterkeit*)²⁹⁹. Esta demonstraria a sabedoria de que ambos compartilham: “*Aliis laetus, sibi sapiens*” (“divertido para os outros, sábio para si mesmo”). É essa jovialidade do “verdadeiro pensador” (*wahrer Denker*) que os permite

²⁹⁹ O termo alemão *Heiterkeit* pode ser traduzido como *alegria*, *hilaridade*, *diversão*, mas também como *jovialidade*, como sugere o tradutor brasileiro de *O nascimento da tragédia*, ao vertê-lo como “serenojovialidade”.

divertir com seus escritos, independentemente do conteúdo de que tratam, e que os torna seguros, simples, corajosos e fortes; ao contrário, por exemplo, de Strauss, de cuja jovialidade Nietzsche dizia se sentir envergonhado: tal tipo de pensador é aquele que “não vê de modo algum os sofrimentos e dissabores que ele finge ver e combater” (SE, 2. KSA 1, p. 349).

De uma série de intérpretes que tratam da relação de Nietzsche com os autores franceses, William David Williams é aquele que, em um dos textos clássicos sobre o assunto, defende uma tese bastante precisa acerca desse momento em que Schopenhauer e Montaigne são contrastados no pensamento do autor. Segundo ele, “a profunda convicção de Montaigne acerca do supremo valor e prazer de existir é precisamente o oposto à visão schopenhaueriana de que a nossa única conquista vantajosa na vida é a minimização da dor”³⁰⁰. Isso não quer dizer, contudo, que Nietzsche esteja tomando Montaigne como uma forma de repúdio a Schopenhauer, mas que o pensador francês lhe serve como uma possibilidade de pensar a vida sob outra perspectiva, a qual o autor foi se inclinando cada vez mais: “após os anos anteriores, poder-se-ia dizer que Nietzsche se coloca a tarefa de encontrar uma resposta ao pessimismo de Schopenhauer – ele tinha que se ‘acertar com’ ele, do mesmo modo que teve que se ‘acertar com’ o cristianismo – e Montaigne é talvez o seu maior aliado nessa tarefa”³⁰¹.

A figura de Montaigne volta a aparecer na quarta *Consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth*, mas em um contexto diferente: “o que o indivíduo Montaigne

³⁰⁰ WILLIAMS, W. D. *Nietzsche and the French*. Oxford: Basil Blackwell, 1952. P. 33.

³⁰¹ Uma posição semelhante a de Williams sobre o papel da *Heiterkeit* de Montaigne no pensamento de Nietzsche, sobretudo no período de *Schopenhauer como educador*, é defendida por DIETZSCH, S. *Montaigne und Nietzsche – die Kunst des Lachens*. Nietzscheforschung 1 (1994), 65-68. Para Rogério Lopes, a inserção de Montaigne em *Schopenhauer como educador* é o indício de que o entusiasmo de Nietzsche pelo filósofo de Danzig não é incondicional, dado que o texto foi escrito “em um momento em que Nietzsche já não compartilhava nenhuma das teses metafísicas de seu grande educador”. O motivo pelo qual ele não toma Montaigne como o educador do título da *Extemporânea* é, segundo o autor, o fato de que Nietzsche ainda estava apegado, naquele momento de sua produção, à tese da inevitabilidade antropológica da metafísica. E, de modo semelhante a Williams, considera que o pensador francês exerce um fascínio oposto ao de Schopenhauer, ainda que Nietzsche não adote o pensamento do primeiro em detrimento do segundo: “Schopenhauer continua sendo instrutivo, mas já não mais na condição de alguém que aponta para o futuro, ou que nos esclarece sobre as necessidades do presente; nem tampouco na qualidade de um grande liberador. Ele é instrutivo apenas na medida em que abre para o filósofo uma via para o conhecimento do passado. Através dele, e em grande medida à sua revelia, pode-se fazer justiça a este passado e corrigir uma leviandade do século das Luzes. (...) Montaigne é o grande liberador. Ele aponta para a possibilidade de uma vida indiferente às seduções do ideal ascético. E ele o faz contra o pano de fundo de um ceticismo que, tal como o de Nietzsche, tem uma inegável motivação ontológica” (cf. LOPES, op. cit., p. 324-6. As citações anteriores foram retiradas das páginas 324 e 326, respectivamente).

representa na agitação do espírito da Reforma, uma busca de calma interior, um pacífico ser para si e uma respiração tranquila – e assim sentiu o seu melhor leitor, Shakespeare –, isto é a história para o espírito moderno” (RWB, 3. KSA 1, p. 444). Essa menção se encontra em meio à descrição do significado político e reformador tanto do indivíduo Wagner como de sua arte. Ao que tudo indica, o pensador francês é aqui mencionado como uma possível alternativa ao ativismo político de Wagner³⁰².

Como se pode notar, a função de Montaigne na quarta *Extemporânea* é basicamente a mesma daquela de *Schopenhauer como educador*: apresentar uma alternativa ao pensamento e à influência de seus dois principais mestres, Schopenhauer e Wagner. Essas menções ao seu nome se tornam, portanto, de fato significativas nesse contexto da produção de Nietzsche. Voltarei a esse tema adiante³⁰³.

Que no período de publicação da última *Extemporânea* sobre *Richard Wagner* Nietzsche já se encontra distante de Wagner sob vários aspectos é algo já demonstrado suficientemente bem por uma série de intérpretes³⁰⁴. Não caberia também investigar no presente texto se o texto é uma apologia ou um ataque ao músico. O que chama atenção nessa *Extemporânea* é a retomada de diversos temas de *O nascimento da tragédia*, como o da

³⁰² “Montaigne é um contrapeso não apenas ao ascetismo de Schopenhauer, mas também ao ativismo político em que Nietzsche foi lançado em função de sua veneração por Wagner. A filosofia de Montaigne é um antídoto contra o ideal ascético de Schopenhauer, que Nietzsche concebe como uma versão ateia do ascetismo religioso de Pascal, e contra o ativismo implicado pela adesão ao programa cultural de Wagner (...). O recuo à história, que Nietzsche opera no período intermediário, deve ser interpretado como uma pausa em seu ativismo político, como um recolhimento em si mesmo que implica simultaneamente uma forma de dispersão e evasão na história. Esta dispersão é um relaxamento, uma fuga daquilo que ele supõe ser sua tarefa principal, a tarefa legislativa, mas ao mesmo tempo a ocasião para treinar o discernimento e ampliar as perspectivas sobre as condições gerais da cultura. Apenas a exposição à diversidade e variedade do humano educa, diz Montaigne. A experiência da inesgotável riqueza e diversidade dos costumes nos liberta da parcialidade e nos distancia dos preconceitos herdados” (LOPES, op. cit., p. 342-3).

³⁰³ Um nome não poderia deixar de ser mencionado, ainda segundo Williams, nesse movimento de afastamento do *misticismo* de suas primeiras obras e do suposto *positivismo* que caracteriza o período intermediário: Voltaire. Há nos escritos deste filósofo uma investigação cuidadosa dos “princípios do conhecimento, dos limites do conhecimento humano e da impossibilidade de se expressar uma verdade final”, que ganha cada vez mais espaço na obra de Nietzsche, muito em função de seu contato com Voltaire. Além de Voltaire e Montaigne, outros dois pensadores franceses são, de acordo com o autor, fundamentais nesse movimento de emancipação de Schopenhauer – e também de Wagner: Pascal e La Rochefoucauld. Os três últimos são os responsáveis, em sua visão, pela nova direção tomada por Nietzsche, ainda no período das *Extemporâneas*, em relação às suas duas maiores influências de juventude. E não se trataria simplesmente de um abandono da “panaceia espúria oferecida por Wagner” ou de um “triumfo diante do pessimismo schopenhaueriano”, mas muito mais “a determinação de ver as árvores tão bem quanto a floresta, de ser justo e acurado, de procurar o valor de viver no viver em si mesmo” (WILLIAMS, op. cit., p. 32. A citação anterior foi retirada da página 30).

³⁰⁴ Cf., sobretudo, JANZ, op. cit., vol. II, p. 252, 277-9, 346-51, 354, 356-60.

relação entre os gregos antigos e a Alemanha moderna, das esperanças no renascimento da cultura alemã pelas mãos de Wagner (interpretada nesse contexto a partir da definição de cultura da primeira *Extemporânea*, presente também na segunda), assim como do parentesco entre o músico e Schopenhauer. Todos esses aspectos, que reaparecem precisamente no texto sobre Wagner, além de apontar para uma relação de dependência com o músico em sua obra de estreia, abrem espaço para se pensar a questão do pessimismo. Este não é um tema privilegiado na última *Extemporânea*, mas há nela uma formulação sobremaneira importante para a discussão que se segue.

Ao tratar no capítulo 4 da “história do desenvolvimento da cultura desde os gregos”, Nietzsche discute a diferença entre as culturas grega e moderna, especialmente através da relação que elas mantêm com a arte. O autor, já no fim do capítulo, volta ao problema da *necessidade* que o homem tem de arte e a atribui à sua “insuficiência pessoal, [à, WP] sua impotência maior ou menor”: “os maiores sofrimentos que existem para o indivíduo, o saber que não é comum a todos os homens, a incerteza dos princípios últimos e a desigualdade das capacidades, tudo isso faz com que ele necessite da arte” (RWB, 4. KSA 1, p. 451-2). A arte surge, então, da *insuficiência* que caracteriza o humano em sua vida ordinária e, sob o seu encanto, “o valor das coisas se modifica como em um sonho”. É precisamente nesse aspecto que residem a sua grandeza e imprescindibilidade, “pois ela estimula a *aparência* de um mundo mais simples, a solução abreviada do enigma da vida”. Por essa razão o autor a denomina “a atividade daquele que descansa” (*Idem*, p. 452).

A arte não desempenha, portanto, a mesma função de outrora, quando era descrita como a responsável pela *justificação* da existência. Ela é concebida, no contexto da obra sobre Wagner, como aquela que torna a vida mais simples e passível de ser vivida.

Quanto mais difícil se torna o conhecimento das leis da vida, tanto mais ardentemente desejamos a aparência daquela simplificação, mesmo que somente por um instante, e tanto maior se torna a tensão entre o conhecimento geral das coisas e a capacidade espiritual-moral do indivíduo. A arte está aí *para que o arco não se rompa* (*Idem*, p. 452-3)³⁰⁵.

Em algumas anotações pessoais e cartas que se seguem à publicação da última *Extemporânea*, Nietzsche deixa claro que a sua concepção de pessimismo não é a mesma de

³⁰⁵ Essa ideia encontrará uma formulação mais bem acabada, conforme destacado anteriormente, no aforismo 107 de *A gaia ciência*, que será abordado no próximo capítulo.

outrora. E isso muito em função de seu reposicionamento em relação a Schopenhauer e a Wagner, como será demonstrado nas linhas que se seguem.

A oposição entre o pessimismo e o otimismo é ainda fruto de suas reflexões em 1876:

Há muito mais bem-estar que mal-estar no mundo. Prático é sobremaneira o otimismo; – o pessimismo teórico surge da seguinte consideração: quão mal e absurdo é o fundamento de nosso bem-estar; ele se admira com a insignificante prudência e sensatez desse bem-estar; ele acharia compreensível o constante mal-estar (18[15], Setembro de 1876. KSA 8, p. 318).

É o conhecimento que conduz, portanto, ao pessimismo *teórico*; e este, por sua vez, ao pessimismo *prático*. Sob essa óptica, Nietzsche está ainda de acordo com as considerações sobre o pessimismo de suas primeiras obras. O que se altera, no meu modo de entender, é a ideia de que uma *reflexão teórica* conduza ao pessimismo e não o *conhecimento dionisíaco* da essência do *Ur-Eine*, tal como descrito em *O nascimento da tragédia*.

Em uma anotação do mesmo ano, Nietzsche trata do modo com que os filósofos pessimistas compreendem a *Wille zum Leben* nos seguintes termos: “os filósofos acham que a *vontade de viver* está especialmente demonstrada pelo fato de que eles reconhecem a terribilidade ou a inutilidade da vida, sem recorrer, contudo, ao *suicídio* – mas a sua *descrição* da vida poderia ser *falsa!*” (23[89], Fim de 1876 – Verão de 1877. KSA 8, p. 435). O autor coloca em xeque, novamente, o *fundamento* do pessimismo, afirmando que ele poderia nada mais ser que um erro de interpretação dos filósofos dessa tradição. Com isso, ele indica, a meu ver, as eminentes mudanças do seu modo de considerar o tema.

O tom crítico das anotações é intensificado nos próximos anos, sobretudo em relação a Schopenhauer. Em uma carta a Deussen de agosto de 1877, Nietzsche se opõe explicitamente tanto ao seu amigo orientalista quanto ao pensamento do filósofo alemão:

De tudo aquilo que é útil aprender de Schopenhauer, mas especial<mente> daquilo que se quer inspecionar sobre o conhecimento do mesmo, você forneceu um notável guia de orientação; cada leitor encontra, além disso, tão pouco de você lá dentro que ele deve ser grato (especial<mente> da dificilmente acessível área dos estudos indianos) (...) o seu livro me serve estranhamente como uma *aglomeração de tudo aquilo que eu não mais acredito ser verdadeiro* (...). Como eu já escrevi no meu pequeno escrito sobre Sch<openhauer>, não mantenho quase nada de todos os pontos dogmáticos; como outrora, ainda acredito, entretanto, que é extremamente essencial passar por Schopenhauer e utilizá-lo como educador. Eu *não mais acredito* somente que ele *possa educar para* a filosofia schopenhaueriana (KSB 5, p. 264-5)³⁰⁶.

³⁰⁶ Janz (op. cit., cf. vol. II, p. 167) chama a atenção, contudo, para o fato de que Nietzsche havia, já em 1872, rompido a amizade com Deussen. Embora eles ainda se visitem nesse período, o autor afirma que tais encontros foram desde então sempre aborrecedores para Nietzsche.

E em carta a Marie Baumgartner, de 29 de dezembro de 1878 e na qual narra o seu péssimo estado de saúde do período, Nietzsche afirma não ser mais pessimista, distanciando-se de Leopardi³⁰⁷: “Leopardi se mantém em sério esplendor, reservado para bons dias de sol nas montanhas. – Mas você sabe que *eu* não sou ‘pessimista’ algum, como ele o é, e o ‘sombrio’ [*das ‘Düstere’*], onde eu o encontro, somente o *constato*, não o lamento” (KSB 5, p. 375)³⁰⁸.

Esse parece ser o projeto de Nietzsche no período de elaboração e publicação do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*. Em uma anotação de 1878, Nietzsche afirma que *Schopenhauer como educador* teria sido o momento em que ele se dá conta do fracasso de pensar conjuntamente as experiências dos gregos, de Schopenhauer e de Wagner. E ele atribui à noção de *homem schopenhaueriano*, tal como exposta nesse texto, a função de empreender tal afastamento:

O *homem schopenhaueriano* impulsionou-me ao ceticismo contra tudo venerado, elevado e até agora defendido como gênio e santo (também contra os gregos, Schopenhauer e Wagner) – Pessimismo do conhecimento. Por meio desse *desvio* [*Umweg*] alcancei o *cume* [*Höhe*], com o mais fresco vento. – O escrito sobre Bayreuth foi somente uma pausa, um descer de volta, *repouso*. Lá abriu-se para mim a desnecessidade de Bayreuth (27[80], Primavera – Verão de 1878. KSA 8, p. 500).

Além da menção explícita ao pessimismo em um outro contexto, como uma postura cética em relação àquilo outrora venerado, essa anotação chama a atenção pelo fato de mencionar precisamente o escrito sobre Schopenhauer como o início de um movimento de crítica a algumas de suas principais influências. Deve-se ter em mente também que o pessimismo, tal como elaborado em sua primeira publicação, parte rigorosamente da mescla de influências por ele mencionada: arte e pensamento dos gregos, filosofia schopenhaueriana e música de Wagner. Não é por acaso, portanto, que ele os menciona nesse contexto de crítica.

³⁰⁷ Considerado por muitos o “Schopenhauer italiano”, Leopardi é um expoente do pessimismo na poesia. Dahlkvist dedica parte de seu trabalho a analisar a relação entre Leopardi e o pessimismo e entre Nietzsche e Leopardi (cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 95-112 e p. 246-60).

³⁰⁸ Mais tarde, Nietzsche se vale de Leopardi para se queixar ao amigo Erwin Rohde do “fastio da vida” (*Lebens-Überdruß*), de que sofre desde 1876: “Pois quem suportou tanto quanto eu? Com certeza Leopardi não!”. Carta de meados de julho de 1882. KSB 6, p. 226.

O suposto abandono da temática do pessimismo está intimamente associado, nesse período, a uma profunda revisão de sua metafísica de artista. Em uma anotação, Nietzsche observa:

Eu quero esclarecer explicitamente a todos os leitores de meus escritos anteriores que eu renunciei aos pontos de vista artístico-metafísicos que essencialmente dominam: eles são agradáveis, mas insustentáveis. A quem é permitido falar publicamente de modo precoce sobre algo é em breve habitualmente forçado a contestá-lo publicamente (23[159], Fim de 1876 – Verão de 1877. KSA 8, p. 463).

E, de forma ainda mais precisa:

Naquele tempo eu acreditei que o mundo fosse pensado do ponto de vista estético de um drama e, como tal, de seu poeta, mas que ele, enquanto fenômeno moral, era uma *fraude*: porque eu cheguei à conclusão de que o mundo se permite ser justificado somente como fenômeno estético (30[51], Verão de 1878. KSA 8, p. 530. Cf. também 30[68]).

Uma das principais pretensões de Nietzsche com a publicação de *Humano, demasiado humano* será precisamente se afastar da noção de *justificação* da existência, tema privilegiado de sua obra de estreia e, em grande medida, também do conjunto das *Extemporâneas*. Ao tema do pessimismo, intimamente associado a tal noção, é destinada uma reflexão crítica bastante explícita, que tem a sua formulação final apresentada no aforismo 28 do primeiro volume:

[A] *Palavras de má reputação*. – Fora com as palavras ‘otimismo’ e ‘pessimismo’, utilizadas até à saciedade! Pois cada vez mais faltam motivos para empregá-las: apenas os tagarelas ainda têm inevitável necessidade delas. [B] Pois por que desejaria alguém no mundo ser otimista, se não tiver que defender um deus que *deve* ter criado o melhor dos mundos, caso ele mesmo seja o bem e a perfeição – mas que ser pensante ainda necessita da hipótese de um deus? [C] – No entanto, falta igualmente qualquer motivo para uma profissão de fé pessimista, se não houver interesse em irritar os advogados de Deus, os teólogos ou os filósofos teologizantes, afirmando vigorosamente o contrário: que o mal governa, que o desprazer é maior que o prazer, que o mundo é uma obra malfeita, a manifestação de uma perversa vontade de vida. [D] Mas quem se importa ainda com os teólogos – excetuando os teólogos? – Deixando de lado a teologia e o combate que se faz a ela, fica evidente que o mundo não é nem bom nem mau, e tampouco o melhor ou o pior, e os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ só têm sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem, do modo como são habitualmente empregados: em todo caso, devemos nos livrar tanto da concepção do mundo que o invectiva como daquela que o glorifica (MA, I, 28. KSA 2, p. 48-9).

Este aforismo é um dos últimos do primeiro capítulo, “Das coisas primeiras e últimas”, que apresenta sob um novo prisma a sua visão acerca de temas fundamentais como religião, filosofia, arte, ciência, moral e, sobretudo, metafísica. O aforismo que lhe antecede trata de qual seria o melhor caminho, se por meio da filosofia ou da arte, para promover uma transição não problemática da religião para uma concepção científica e o aforismo

subsequente trata da ciência como o fator de diferenciação entre homens e animais e, sobretudo, entre os próprios homens; da origem das religiões e das artes no erro (*Irrthum*); e, por fim, do mundo como representação, como erro, e não o mundo da coisa em si, como aquele que é pleno de significação. Ele está inserido, portanto, no contexto geral de uma rigorosa crítica à metafísica e, particularmente, à atribuição metafísica de significado à existência.

Para fins de exposição, o aforismo foi dividido em quatro partes.

Na primeira [A], Nietzsche apresenta o problema do aforismo, indicado já no título do mesmo: trata-se de uma crítica a “*palavras de má reputação*” (*verrufene Worte*). Ela se dirige ao uso excessivo (“até fartar”, *bis zum Ueberdruss*) das palavras otimismo e pessimismo, das quais apenas os tagarelas (*Schwätzer*) sentiriam necessidade. O autor deixa claro, já nas primeiras linhas do texto, que ele está dialogando com uma específica tradição metafísica de interpretação da existência, qual seja, aquela que se ocupa do *sentido*, do *valor* da vida e da sua *justificação*. O importante a ser ressaltado é que, ao dirigir uma crítica ao otimismo e ao pessimismo conjuntamente, Nietzsche dá indícios de que a sua maior preocupação não é especificamente com o primeiro e nem com o segundo, mas com a tradição na qual eles estão englobados. Essa ideia se confirma nas duas partes seguintes do aforismo.

Na segunda parte [B], o autor se dirige contra os filósofos otimistas e, mesmo que sem menção explícita, principalmente contra Leibniz, que é considerado, como visto anteriormente, o pai da doutrina otimista. Esta teria surgido, na visão de Nietzsche, tão-somente para atender à necessidade de se defender um *deus* “que *deve* [*muss*] ter criado o melhor dos mundos, caso ele mesmo seja o bem e a perfeição”. Com a derrocada dessa necessidade não haveria mais função para o otimismo, visto que a ideia de melhor dos mundos possíveis só teria vindo à tona para justificar a existência de deus.

O pessimismo teria surgido, então, precisamente da necessidade de se comprovar o contrário daquilo pregado pelo otimismo, tal como Nietzsche afirma na terceira parte [C] do aforismo. Ele não consistiria, de acordo com essa lógica, em si mesmo uma doutrina, mas tão-somente uma contra-doutrina ao otimismo. Nessa empreitada, os filósofos pessimistas teriam recorrido sobretudo a argumentos hedonistas – “o mal governa, (...) o desprazer é maior que o prazer” – para provar o contrário da tese a qual eles se opunham: “o mundo é

uma obra malfeita, a manifestação de uma perversa vontade de vida”. Com esta última frase Nietzsche deixa claro, mais uma vez sem a menção de nomes, o seu adversário: Schopenhauer.

O autor termina o aforismo deixando claro, na parte [D], contra quem está se dirigindo, ao criticar as correntes otimista e pessimista: os teólogos. São eles que, segundo Nietzsche, definem o mundo como bom ou mau, melhor ou pior. A tarefa da teologia seria atribuir aos conceitos de “bom” e “mau” uma natureza divina, ao passo que, na verdade, eles só fariam sentido em relação aos homens – e ainda assim, de acordo com o autor, esses conceitos provavelmente não poderiam ser justificados (*berechtigt*). As palavras que encerram o aforismo concluem ser mais prudente, dado o ponto de vista acima defendido, que nos livremos tanto da concepção que condena o mundo, quanto daquela que o glorifica. Nietzsche retoma, desse modo, a primeira frase do texto, em que ele já havia deixado em linhas claras a sua aversão às considerações de mundo pessimista e otimista, que eram baseadas em uma concepção de *justificação* da existência, a qual Nietzsche abandona nesse período de sua produção³⁰⁹.

Esse aforismo é fruto de uma série de reflexões precedentes do autor, que podem ser notadas desde 1875. Refiro-me, especialmente, às suas anotações de leitura da obra *O valor da vida*, de Eugen Dühring³¹⁰, que considero o ponto de partida de sua crítica ao pessimismo e ao otimismo em *Humano, demasiado humano*. O contato com Dühring, que se deu muito em função de uma tentativa de revisão do pensamento schopenhaueriano³¹¹, parece ter sido fundamental na desvinculação de Nietzsche da ideia de um “juízo global sobre o valor da vida” (*Gesammturtheil über den Werth des Lebens*).

³⁰⁹ Sobre o contexto desse aforismo, afirma Hauff: “Nietzsche se dá conta de que o subsolo sobre o qual Schopenhauer estrutura o seu pessimismo, a completa colocação do problema ‘existe mais prazer ou desprazer?’, é falso. Sem interesses paralelos de ordem teológica ou metafísica falta qualquer motivo para uma tal pergunta, quando se está sobre o simples solo do conhecimento. É impossível responder às questões tal como colocadas pelo otimismo e pelo pessimismo. O homem não possui a capacidade de compreender e sentir a completa consciência da humanidade” (HAUFF, op. cit., p. 38-9).

³¹⁰ Reunidas no volume 8 da KSA sob a insígnia 9[1], Verão de 1875.

³¹¹ Tal como o próprio Nietzsche escreve em uma nota em 1875: “Planos de todos os tipos: 1) (...) 3) Estudar Dühring como a tentativa de um afastamento de Schopenhauer e para ver o que eu tenho e o que não tenho de Schopenhauer. Depois ler Schopenhauer novamente” (8[4], Verão de 1875. KSA 8, p. 129).

No comentário à introdução do texto de Dühring, Nietzsche se coloca na posição contrária tanto ao otimismo quanto ao pessimismo³¹². Sobre o primeiro ele afirma, citando Dühring, que o seu vigor estaria em desconsiderar o desarmônico do mundo, sendo, portanto, uma doutrina que, apesar de “lógica”, é incompleta; ao passo que o segundo incorreria no fato de tentar justapor dois mundos logicamente inconciliáveis, já que “a ordem superior das coisas não deve explicar a inferior, mas anulá-la, destruí-la”. O pessimismo, ao contrário do seu oposto, não seria “uma necessidade lógica, mas uma poética” e, além disso, seria mais antigo do que o otimismo, por ter “na necessidade a sua mãe”, enquanto esse teria surgido apenas da “autodefesa dos felizes contra as afirmações dos pessimistas” (9[1]. KSA 8, p. 132).

A essa discussão se segue a reflexão de que, “no campo dos juízos e valores práticos”, não existe “juízo puro algum”, bem como “conhecimento puro algum”, porque “na constituição [*Beschaffenheit*] de nossa aspiração [*Streben*], de nossas intenções [*Absichten*], está a raiz de todos os nossos juízos aprovatórios ou desaprovatórios sobre a vida”. O que Nietzsche quer dizer com isso é que não é possível pensar determinadas representações fora da referência a um *querer* [*Wollen*] e que, por isso, há uma divisão entre os “juízos puramente teóricos” e as “valorações práticas”, sendo que estas estão em concordância direta com o *querer* e os primeiros com “um conceito puramente teórico”. A consequência direta disso é a seguinte: sendo que “o juízo global sobre o valor da vida é a resultante de disposições elementares, não pode haver um conceito teórico que estabeleça previamente como a vida deveria estar configurada para ter a nossa aprovação” (*Idem*, p. 132-3). Por conseguinte, se em toda *aspiração* reside o valor das coisas, para aqueles que nada aspiram não há valor algum, de tal modo que eles só podem formular juízos puramente teóricos.

O juízo sobre o valor da vida é, portanto, “um movimento de ânimo [*Gemüthsbewegung*]”: “ou um pressão à vida [*Lebensdrang*] ou um fastio da vida [*Lebensüberdruß*]” (*Idem*, p. 134). O que Nietzsche pretende afirmar, por meio de sua leitura

³¹² O fato de ser uma espécie de resumo das principais ideias do livro de 1865 de Dühring não impede, naturalmente, que Nietzsche teça uma série de opiniões a seu respeito, o que ocorre durante todo o texto, mas, sobretudo, em suas partes inicial e final.

de Dühring, é que o valor da vida só pode ser medido em cada caso, e não de modo absoluto, universal:

Em resumo: das muitas valorações particulares resulta como soma a opinião de cada caso sobre o valor da vida. Em nenhuma dessas valorações trata-se de um conhecimento puro, todas são afecções do ânimo [*Gemüths-Affektionen*]; cada soma nada mais é que uma afecção do ânimo: o juízo sobre o valor da vida jamais pode ser um conhecimento puro. Quero adicionar, ao contrário, que seria mais correto denominar todos esses juízos como *juízos impuros* (...) (*Idem*, p. 135)³¹³.

Mais adiante, o autor relaciona claramente a questão do valor da vida ao problema da *justificação*:

Há nas coisas não somente entendimento, mas algo que está para além de todo entendimento. A síntese desse encadeamento infinito nos permanece sempre um além inalcançável. Assim, o entendimento jamais pode ter a capacidade de justificar o conteúdo absoluto da existência. Não é a concordância ou o conflito no sistema das coisas, mas a *totalidade da impressão* que a vida produz no sujeito, que permanece o critério (...). O juízo imediato sobre o valor da existência deve ter a forma do sentimento, ou seja: há de ser uma *fé* [*Glaube*] (*Idem*, p. 173).

A fé no valor absoluto da existência ou na possibilidade de sua justificação surge precisamente de uma concepção equivocada, segundo a qual podemos ampliar para a totalidade, via entendimento [*Verstand*], um juízo que pertence à esfera do particular, pois nos foi fornecido pelas sensações [*Empfindungen*] e pelos sentimentos [*Gefühle*]. O que Nietzsche afirma por meio de sua leitura de Dühring é, em última instância, que aquilo que está justificado para o indivíduo pelas sensações e pelos sentimentos jamais pode valer para a totalidade, uma vez que o entendimento não seria capaz de operar essa “síntese” (*Idem*, cf. p. 173-5).

Vários intérpretes destacam a importância de Dühring nesse período de transição da filosofia de Nietzsche. Hauff (op. cit., cf. p. 33) julga que a leitura de sua obra foi fundamental nesse processo de recusa da metafísica e de restrição às questões terrenas. Dahlkvist reitera diversas vezes em seu trabalho que Dühring e Hartmann foram os autores que estabeleceram

³¹³ *Idem*. P. 135. Na parte final de seu comentário, que Nietzsche intitula “Consideração final, de minha parte”, ele afirma que “a fé no valor da vida se baseia em um pensar impuro. Ele só é possível quando o sentimento de simpatia [*Mitgefühl*] com a vida e com sofrimento da humanidade em geral é muito debilmente desenvolvido (...). Parece-me, ao contrário, ser muito mais seguro que o homem suporte a vida e creia em seu valor precisamente quando se quer e se afirma unicamente a si mesmo, e não quando sai de si: de tal modo que tudo o que há de extra-pessoal é perceptível somente como uma fraca sombra (...). Pudessem alguém capturar a uma consciência geral da humanidade, ele sucumbiria sob uma maldição contra a existência. Pois a humanidade não tem qualquer objetivo”. *Idem*. P. 178-9. Essa ideia é reelaborada e integrada ao aforismo 33 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*.

o tema do pessimismo enquanto um problema filosófico, precisamente pelo fato de associá-lo com a questão do valor da vida e, em última instância, ao problema da justificação³¹⁴. É por meio da leitura da obra de Dühring, no intuito de melhorar o seu entendimento da filosofia de Schopenhauer, que Nietzsche passa a tratar a questão acerca do valor da vida como uma forma de “pensamento impuro”, pois é desenvolvida, conforme visto anteriormente, de modo doentio.

A crítica ao pessimismo reaparece em *Humano, demasiado humano* na ocasião em que Nietzsche trata dos meios empregados pelos santos e ascetas para tornar as suas vidas ainda suportáveis e interessantes. Tratam-se da “guerra ocasional” (MA, I, 141. KSA 2, p. 134) e da “alternância de vitória e derrota”, possíveis somente através do “inimigo interior” por eles encontrado: a *sensualidade (Sinnlichkeit)*. É sob o ponto de vista de uma crítica a tais homens que Nietzsche se refere às “religiões pessimistas” e ao “insuportável cristianismo superlativo de Calderón”, mencionando precisamente os versos do poeta espanhol utilizados por Schopenhauer em sua obra magna como justificação do pessimismo³¹⁵. Segundo o autor, em todas essas religiões, ainda que o “ato da procriação” fosse “experimentado como ruim em si”, ele não seria, de modo algum, “um sentimento universal humano”, e que nem mesmo o juízo de todos os pessimistas seria o mesmo sobre esse ponto. Embora Nietzsche proceda do mesmo modo que Schopenhauer ao interpretar o cristianismo como uma religião

³¹⁴ Particularmente sobre *O valor da vida*, Dahlkvist afirma que ele se constitui de uma tentativa de refutar o pessimismo, sem jamais fazer uma apologia ao otimismo: “pela investigação de amor, morte, sociedade e conhecimento, Dühring chega à conclusão de que nenhum deles é um impedimento à uma existência valiosa. Portanto, o pessimismo não pode ser uma verdade científica. A escolha entre pessimismo e otimismo é baseada em emoção, não em razão. O pessimista é, assim, um certo tipo de pessoa que exagera as dificuldades e misérias da vida e despreza os elementos que nos trazem alegria. O pessimismo é, desse modo, uma visão distorcida da vida: ‘a vida nos aparece deserta e escalvada, porque é considerada do ponto de vista de um ânimo estéril’. O pessimismo tem, portanto, um conteúdo conceitual, o qual detona que a vida não possui valor positivo algum, mas essa noção é, em si mesma, o signo de um espírito patológico”. Além disso, é Dühring quem, segundo o autor, começa a tratar a noção de justificação da existência nos termos de uma pergunta pelo valor da vida, tese que é desenvolvida, segundo Dahlkvist, mais tarde por Hartmann. DAHLKVIST, op. cit., p. 64. Giuliano Campioni destaca que, a despeito das muitas divergências com o pensamento de Dühring, ele é fundamental para o afastamento de Nietzsche do pessimismo schopenhaueriano: “a discussão com as teorias de Dühring, aparte de suas ásperas invectivas contra o antissemita e o apóstolo da vingança, tem uma importância central para o discurso filosófico de Nietzsche e mereceria ser estudada mais profundamente. A afirmação do ‘valor da vida’, em outra base daquela de Dühring, me parece ser um motivo essencial para a liberação do pessimismo schopenhaueriano”. CAMPIONI, G. *Sulla strada di Nietzsche*. Pisa: ETS, 1998. P. 57, nota 48.

³¹⁵ Mas, ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche cita Calderón em alemão, e não em espanhol: “die grösste Schuld des Menschen / ist, dass er geboren ward”.

essencialmente pessimista, a sua preocupação nesse texto é basicamente, como no aforismo anteriormente analisado, a de se afastar de uma concepção de mundo que pretenda dar conta do *sentido* e do *valor universal* da vida, tal como aquela defendida pelos pessimistas³¹⁶.

Muitos são os outros textos desse período em que Nietzsche se dirige claramente contra o pessimismo, ao passo que o otimismo parece ser propositalmente deixado de lado em suas reflexões³¹⁷. No segundo volume de *Humano, demasiado humano*, o autor descreve o “verdadeiramente livre no espírito” como aquele que “pensará livremente sobre o espírito mesmo” e que, por esse motivo, recebe o “nome injurioso e apavorante de ‘pessimista do intelecto’”, uma vez que ele “não esconderá de si algumas coisas terríveis quanto à origem e direção dele” (MA, II, VM, 11. KSA 2, p. 384-5). A alcunha de “pessimista” aparece aqui como uma clara ofensa e um mal-entendido em relação àquele que pensa “livremente”. Em outro aforismo, Nietzsche trata dos “dois aspectos [pelos quais, WP] a nossa época deve ser considerada feliz”, e critica aquela espécie de “homens-abelhas” (*Menschen-Bienen*), “que do cálice de todas as coisas sabem extrair apenas o que é mais amargo e irritante” (MA, II, VM, 179. KSA 2, p. 457-8)³¹⁸. O pessimismo é entendido, nesse contexto, como o fruto de uma determinada *dieta*³¹⁹ e até mesmo como uma *doença*³²⁰. São também desse período os primeiros exemplos da associação entre pessimismo e *indigestão*³²¹.

³¹⁶ Em um aforismo de *Humano, demasiado humano*, II, Nietzsche afirma que os pessimistas se valem da noção de Deus como uma espécie de “cloaca da alma”, pela qual ele pode “verter as suas imundícies”. Cf. MA, II, WS, 46. KSA 2, p. 574.

³¹⁷ Prova disso é que a palavra, em todas as suas variações na língua alemã, não aparece uma única vez nem no segundo volume de *Humano, demasiado humano* e nem em *Aurora*.

³¹⁸ Cf. os aforismos 278, de *Opiniões e sentenças diversas*, e 322, de *O andarilho e sua sombra*. Notável também é a formulação do aforismo 561 de *Aurora*: “O pessimista, que dá as cores mais negras e sombrias às coisas todas, emprega apenas flamas e clarões, glórias celestes e tudo o que tem forte intensidade de luz e torna o olho inseguro; com ele, a claridade existe apenas para realçar o espanto e fazer pressentir nas coisas mais horror do que o que têm” (M, 561. KSA 3, p. 327).

³¹⁹ Nietzsche afirma no aforismo 184 de *O andarilho e sua sombra*, intitulado “A origem dos pessimistas”: “Com frequência, uma porção de boa comida é o que determina se olhamos para o futuro com o olhar vazio ou esperançosamente: isso vale até para as coisas mais altas e espirituais. A insatisfação e a visão negra do mundo foram *herdadas* dos esfomeados de outrora pela geração atual”. O autor opõe, a partir dessa distinção, os gregos, como representantes do primeiro grupo de pessoas, e os modernos, representantes do segundo (cf. MA, II, WS, 184. KSA 2, p. 631-2).

³²⁰ Este é o caso do aforismo 409 de *Aurora*: “Doença. – Por doença deve-se entender: um prematuro avizinhamo da idade, da fealdade ou dos juízos pessimistas – coisas que andam juntas” (M, 409. KSA 3, p. 254).

³²¹ Tal é a modo com que Nietzsche se refere aos pessimistas em uma anotação de 1878: “Instrução inesperada. – Somente uma vida plena de dores e renúncias nos ensina como a existência está completamente impregnada de com favos de mel: por isso o ascetismo pode ser escolhido não raras vezes a partir de um malicioso

Não se pode deixar de ter em vista, contudo, que o horizonte mais amplo da crítica nietzscheana é a metafísica. E, sob esse aspecto, o pessimismo figura como um tema privilegiado, uma vez que não são poucas as ocasiões em que o autor associa metafísica e pessimismo. Esse é o caso, por exemplo, da seguinte anotação: “*Desvantagem da metafísica*: ela provoca indiferença em relação à ordem correta desta vida – e, nesse ponto, contra a moralidade. É sempre pessimista, porque não aspira à *felicidade terrena* alguma” (30[24], Verão de 1878. KSA 8, p. 526). Em um importante texto sobre o assunto, Nietzsche claramente contrapõe o conhecimento (*Erkenntniss*) ao pessimismo e ao otimismo, enquanto doutrinas amparadas na metafísica:

Vitória do conhecimento sobre o mal radical. – Para quem deseja se tornar sábio é bastante proveitoso haver concebido o ser humano, durante algum tempo, como basicamente mau e degenerado: esta concepção é falsa, tal como aquela oposta; mas ela predominou por épocas inteiras, e suas raízes se ramificaram em nós e em nosso mundo. Para nos compreendermos, temos de compreendê-la; mas para depois irmos mais alto, teremos que ir além dela. Então reconheceremos que não existem pecados no sentido metafísico; mas que também, no mesmo sentido, não existem virtudes (...) (MA, I, 56. KSA 2, p. 75).

A crítica à metafísica, além disso, está sempre atrelada a uma revisão da filosofia schopenhaueriana, o que evidencia ainda mais a sua ligação com a crítica ao pessimismo³²². Esse é o caso, por exemplo, do aforismo 21 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, em que Nietzsche contrapõe o ceticismo à metafísica, sobretudo em sua vertente

epicurismo. – Os ‘pessimistas’ são pessoas inteligentes com estômago estragado: eles se vingam com a cabeça pela sua má digestão” (38[1], Novembro – Dezembro de 1878. KSA 8, p. 575).

³²² Embora bastante conhecida e trabalhada na pesquisa Nietzsche, me parece válido reiterar a importância que a convivência com Paul Rée exerceu nesse movimento de afastamento de Schopenhauer. Essa influência se faz notável, segundo Janz, desde 1876, quando ambos se distanciam do pensamento do filósofo alemão. A preocupação de Malwida von Meysenbug a esse respeito (demonstrada em uma carta enviada a Nietzsche no início de 1877) e a mudança de suas leituras, privilegiando os moralistas franceses, são fortes indícios de que Nietzsche não voltaria a atribuir o mesmo valor de outrora à filosofia schopenhaueriana. Na volta a Basileia, após a sua estadia em Sorrento, Nietzsche já trabalha com Gast na elaboração do primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (cf. JANZ, op. cit., vol. III, p. 386-8). Particularmente sobre as leituras de Nietzsche do período, Williams destaca que, em grande medida, o autor passa a dar mais atenção à obra de La Rochefoucauld em função de seu contato com Rée: “a mente de Rée era completamente intelectual e positivista, e as suas *Psychologische Betrachtungen* (1875) é uma imitação leal do lado ‘cínico’ negativo de La Rochefoucauld, a quem ele admirou enormemente”. O autor insere Rée em um movimento de desilusão, por parte de Nietzsche, com grande parte de suas influências anteriores: “a sua real desilusão não é somente com Wagner e com Schopenhauer, mas com o que esses homens significaram para ele, os nobres ideais de cultura e educação que inspiraram toda a sua obra anterior. Desilusão não somente com os seus próprios ideais, mas com os seus próprios esforços de realizá-los ou de contribuir para a sua realização. E Rée, com o seu brutal cinismo e ceticismo, foi uma companhia que chegou a Nietzsche no momento exato em que seus pontos de vista seriam mais prontamente aceitos” (WILLIAMS, op. cit. As citações anteriores foram retiradas das páginas 38 e 39, respectivamente).

schopenhaueriana. O autor admite o “ponto de partida cético”, a fim de se questionar “com que olhos veríamos as coisas”, se não existisse um “mundo metafísico” e se “não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos” (KSA 2, p. 42). De modo semelhante, Nietzsche contrapõe, no aforismo 26, a ciência à metafísica. A prova de que o “espírito científico” ainda não era forte o bastante em sua época foi o sucesso obtido pela metafísica de Schopenhauer:

Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristão e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha conhecida ‘necessidade metafísica’ (KSA 2, p. 47).

Julgo que o último aspecto levantado por Nietzsche no trecho citado seja o que toca no cerne do problema: a questão da *necessidade metafísica* (*metaphysische Bedürfniss*) me parece ser o principal aspecto da crítica nietzscheana tanto ao otimismo quanto ao pessimismo, na medida em que ambos estão fundados em uma concepção de *justificação* da existência, que não faz mais sentido para o autor, nesse momento de sua produção. O principal desse contexto é, portanto, a relação intrínseca entre as concepções otimista e pessimista da existência e a ideia de uma necessidade metafísica. Esta, por sua vez, se encontra, na visão de Nietzsche, bastante próxima às teorias religiosas – daí, a meu ver, a sua crítica se direcionar, no aforismo 28, sobretudo aos teólogos³²³.

Nietzsche ainda adverte para o perigo de a arte conduzir mesmo os espíritos livres (*Freigeiste*) de volta à metafísica. Tamanha é a força da necessidade metafísica que ela, ao se ouvir “certa passagem da Nona sinfonia de Beethoven”, faz com que se sinta “pairando acima da Terra numa cúpula de estrelas, tendo o sonho da *imortalidade* no coração” (MA, I, 153. KSA 2, p. 145). Esse é o momento, na visão do autor, em que é colocado à prova o “caráter intelectual” do espírito livre. Notável é, ainda a esse respeito, a concepção

³²³ Nietzsche afirma no aforismo 110 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: “Como os filósofos muitas vezes filosofaram sob a influência da tradição religiosa ou, no mínimo, sob o poder antigo e hereditário daquela ‘necessidade metafísica’, chegaram a teorias que de fato eram bem semelhantes às teorias religiosas judaicas, cristãs ou indianas (...). Na realidade, entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos. Toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência: tudo é, presumivelmente, também religião, ainda que sob os enfeites da ciência” (KSA 2, p. 110-1).

nietzscheana de uma relação íntima entre os “pressupostos metafísicos” e a arte, na medida em que à segunda é atribuída uma parcela muito maior de valor na presença dos primeiros. Atente-se para quão marcadamente diversa é a formulação do autor na obra em questão, se comparada à sua concepção de *O nascimento da tragédia*:

(...) por exemplo, quando vigora a crença de que o caráter é imutável e de que a essência do mundo se exprime continuamente em todos os caracteres e ações: a obra do artista se torna então a imagem do que *subsiste eternamente*, enquanto em nossa concepção o artista pode conferir validade à sua imagem somente por um período, porque o ser humano, como um todo, mudou e é mutável, e tampouco o indivíduo é algo fixo e constante (MA, I, 222. KSA 2, p. 185).

Essa ideia encontrará uma espécie de corolário no aforismo 107 de *A gaia ciência*, em que Nietzsche, alguns anos mais tarde, expõe manifestamente o afastamento da concepção de mundo estético-metafísica defendida em *O nascimento da tragédia* e apresentado pela primeira vez em sua obra de 1878. Já no título o autor indica que se trata de uma espécie de acerto de contas com suas obras de juventude: “*Nossa derradeira gratidão para com a arte*”. E, adiante, afirma:

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *toló* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! (FW, 107. KSA 3, p. 464-5).

O rompimento com a ideia de necessidade metafísica é o que me parece permitir a Nietzsche, em obras posteriores, retomar o tema do pessimismo em um contexto bastante diverso daquele de suas obras de juventude. Mas esse será o assunto do próximo capítulo.

Gostaria de, por último, apenas retomar aquela que me parece ser a contraparte da posição crítica de Nietzsche em relação ao pessimismo e ao otimismo: os pensadores franceses e, em especial, Montaigne. Eles se tornam, nesse contexto, uma espécie de alternativa à metafísica e, sobretudo, ao pessimismo. Vários são os textos em que essa influência pode ser constatada.

No aforismo 214 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche elenca os nomes de Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues e Chamfort como aqueles que nos permitiriam, ao contrário dos pensadores alemães, estar “mais próximos da

Antiguidade do que com qualquer outro grupo de seis autores de outros povos” (KSA 2, p. 646)³²⁴. Em outro texto, comparando as eras da cultura a “cinturões climáticos”, o autor havia contraposto a filosofia metafísica de Schopenhauer à busca pela “zona temperada da cultura”, sugerindo, com isso, a necessidade de um novo posicionamento diante da vida, diferente daquele defendido pela metafísica (cf. MA, I, 236. KSA 2, p. 197-8). No aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche afirma a necessidade da *indiferença* (*Gleichgültigkeit*) em relação às “coisas últimas”, tais como “que finalidade tem o homem? Qual o seu destino após a morte? Como se concilia ele com Deus?”, e de nos tornarmos “bons vizinhos das coisas mais próximas e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos” (KSA 2, p. 550-1). Essa me parece ser uma das claras tentativas de Nietzsche de se distanciar da questão, típica da metafísica, acerca de um fim último da existência.

A ideia que se desenvolve por trás desse contexto de crítica é a de um “alívio da vida” (*Erleichterung des Lebens*), que Nietzsche encontra em geral nos pensadores franceses, mas sobretudo em Montaigne³²⁵. O tema está presente em vários aforismos dos dois volumes de *Humano, demasiado humano*. Para conseguir “aliviar a vida dos homens”, afirma Nietzsche, os poetas “desviam o olhar árduo do presente ou, com uma luz que fazem irradiar do passado, proporcionam novas cores ao presente”; e, por isso, devem ser “seres voltados para trás”. Eles, contudo, possuem essa capacidade “apenas provisoriamente, apenas no instante”, de tal modo que “até mesmo impedem que os homens trabalhem para uma real melhoria de suas condições” (MA, I, 148. KSA 2, p. 143). Se não são os poetas aqueles que levam tal tarefa a cabo de modo mais eficiente, o autor procura quais seriam os meios possíveis para isso. No aforismo intitulado precisamente “*Do alívio da vida*”, Nietzsche afirma que um dos principais modos de se realizá-lo é a *idealização* (*Idealisieren*) de todos os seus eventos. “Idealizar” possui aqui um sentido bastante específico, que Nietzsche busca na pintura: não

³²⁴ No aforismo que encerra as *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche elenca os autores pelos quais sacrificaria carneiros para poder falar com alguns pares de mortos no Hades: “Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Com esses devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros” (MA, II, VM, 408. KSA 2, p. 534).

³²⁵ Que parece ser, embora sem a menção de seu nome, o principal interlocutor de Nietzsche no último aforismo citado.

olhar de maneira demasiado aguda e precisa para o objeto e tomar uma certa distância para olhá-lo. Portanto, aquele que deseja idealizar a sua vida e, por conseguinte, torná-la mais leve “não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância” (MA, I, 279. KSA 2, p. 229. Tr. de PCS, com pequenas alterações)³²⁶. Tirar o “peso” da vida, que lhe foi atribuído sobretudo pela metafísica, eis a tarefa de Nietzsche. Tal concepção parece sobremaneira bem formulada no aforismo que encerra o segundo volume de *Humano, demasiado humano*. O autor inicia a discussão tratando das correntes (*Ketten*) que foram colocadas no homem “para que ele desaprendesse a se comportar como um animal”: “aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas e metafísicas”. Embora ele tenha se tornado “mais brando, mais espiritual e mais alegre que todos os animais”, o homem ainda sofre por tê-las carregado por tanto tempo: “somente quando a *enfermidade das correntes* também for superada será atingida a primeira grande meta: a separação do homem dos animais”. Por ora, o trabalho ao qual deveria ser dedicado grande cuidado e atenção seria o de “remover as correntes” (*die Ketten abzunehmen*), ao passo que apenas ao *homem enobrecido* (*veredelter Mensch*) “pode ser dada a liberdade de espírito”: “apenas dele se aproxima o *alívio da vida* (...); ele será o primeiro a poder dizer que vive pela *alegria* e por nenhuma outra meta” (MA, II, WS, 350. KSA 2, p. 702. Tr. de PCS, com pequenas alterações). A ideia de “alívio da vida” aparece aqui, como se pode perceber, como característica fundamental da nobreza, precisamente em oposição aos “erros” da moral, da religião e da metafísica, que por tanto tempo mantiveram os homens presos em suas correntes. Essa é, a meu ver, uma das principais evidências de que Nietzsche está tomando o ideal de vida tal como descrito principalmente por Montaigne como uma das linhas mestras de seu projeto de afastamento das concepções metafísicas e, sobretudo, de reinterpretação do pessimismo.

Uma série de intérpretes tratou da relação entre Nietzsche e Montaigne nesse período de sua produção, procurando tornar mais claro esse movimento da filosofia do autor. Retomo

³²⁶ No aforismo 555, o cristianismo é colocado como uma das formas possíveis, ainda que desonesta, de aliviar a vida: “Há pessoas que querem tornar a vida mais difícil para os outros, pela razão única de depois lhes oferecer sua própria receita para aliviar a vida, seu cristianismo, por exemplo” (MA, I, 555. KSA 2, p. 331).

apenas alguns daqueles que corroboram a minha tese sobre os termos do afastamento de Schopenhauer e do seu pessimismo.

Vivetta Vivarelli³²⁷ defende que Pascal e Montaigne sejam os principais modelos do espírito livre (*Freigeist*) nietzscheano. Utilizando-se em grande medida de textos do período intermediário, a autora essencialmente argumenta a favor dos diversos paralelos entre as doutrinas desses pensadores³²⁸ e chega à conclusão, fundamental para a presente discussão, de que a influência exercida, sobretudo por Montaigne, na concepção nietzscheana de *Freigeist* é dirigida especialmente contra o pessimismo schopenhaueriano:

A filosofia desgarrada de Montaigne foi utilizada nos anos de *Humano, demasiado humano* como um tipo de antídoto contra o pessimismo schopenhaueriano. A concepção de uma sabedoria alegre [*fröhliche Weisheit*], que deveria influenciar também a saúde do corpo, foi considerada naquela época por Nietzsche como uma bebida fortificante e um estimulante da vida (quase como a filosofia grega) (VIVARELLI, op. cit., p. 100)³²⁹.

³²⁷ VIVARELLI, V. *Montaigne und der „Freie Geist“*. Nietzsche-Studien 23 (1994), 79-101.

³²⁸ Entre eles: o prazer em viajar (*Reiselust*), pela possibilidade de fuga do cotidiano, de uma melhora na disposição de ânimo, de romper os limites territoriais de seus países e de gozar novamente os laços de amizade e de família; a importância daquilo que formamos através de nossas almas, como o desenvolvimento do nosso entendimento, do nosso ânimo e da nossa historicidade; o poder do hábito, “que nos permite conhecer o espírito cativo” e a partir do qual Nietzsche descreve a origem da fé; a predileção pela “vida contemplativa”; a íntima relação entre liberdade e uma forma de vida modesta, tranquila; a desvantagem do espírito livre em relação aos homens irrefletidos (*unreflektierte Menschen*), no que diz respeito à vida prática; e, por fim, a total independência por parte dos espíritos livres das outras pessoas e dos seus serviços, de onde surge, para Nietzsche, a “sabedoria de vida do espírito livre”. Com exceção da questão que envolve a vida contemplativa, a qual Vivarelli atribui mais a Pascal, todos os demais aspectos estão relacionados à influência de Montaigne (cf. VIVARELLI, op. cit., p. 86-100).

³²⁹ Vivarelli demonstra, ainda, como a relação entre filosofia e saúde, tão presente nas reflexões de 1886 de Nietzsche, está presente também em Montaigne e como a ideia de dedicar atenção às coisas mais próximas, típica do período intermediário de sua produção, encontra fortes ecos na obra do pensador francês (*Idem*, cf. p. 100-1). Ainda que partindo de uma carta enviada por Nietzsche em 1887 a Peter Gast, Jelson de Oliveira analisa em um artigo a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do período intermediário como uma tentativa de superação de “certo ‘humor sombrio’ originado da influência decadente e pessimista da negação da vontade schopenhaueriana”. Essa superação teria ocorrido a partir de três aspectos essenciais, que interligam o pensamento de ambos: *liberdade de espírito, naturalização da moral e experiência* (Cf. OLIVEIRA, J. R. de. *Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do Segundo Período*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, p. 123-45). Steffen Dietzsch afirma que a “arte de sorrir” (*Kunst des Lachens*) de Montaigne possui uma dupla significação para Nietzsche. Primeiramente, em sua relação com a noção de “aprender a morrer” (*sterben lernen*), exerce a função de um “acontecimento emancipatório”: “aprender a morrer é, para Montaigne, o código para um acontecimento emancipatório, pois: ‘quem aprendeu a morrer, não compreende mais o servir’. Aprender a morrer é precisamente tornar-se apto a tomar conhecimento e se despedir de todas as máscaras de caráter social, preconceitos, as denominadas convicções e mentiras da vida; completamente em geral, isso significava a problematização de toda a obediência da sociedade”. Em segundo lugar, traz ao nosso conhecimento o “subsolo da razão”: “eles [Montaigne e Nietzsche] são, com isso, os esclarecedores esclarecidos [*aufgeklärte Aufklärer*], pois somente nas suas gargalhadas a razão permanece como uma ‘invenção mediana’, com um alcance limitado racionalmente”. A contraparte dessa “arte de sorrir” é, a meu ver, precisamente a filosofia pessimista de Schopenhauer (cf. DIETZSCH, op. cit. As citações anteriores foram retiradas das páginas 66 e 67).

Ainda que levando mais em conta textos do período final da produção do autor, David Molner desenvolve três aspectos da relação entre Nietzsche e Montaigne que também demonstram a contribuição do pensador francês para o afastamento nietzscheano de determinadas posições de Schopenhauer, sobretudo de seu pessimismo. O primeiro aspecto é o de “como a balança de alma e corpo inspira a noção nietzscheana de filosofia como parte da fisiologia”³³⁰. A esse respeito, o autor afirma que as experiências de Montaigne através de sua própria dor são fundamentais para a concepção nietzscheana de filosofia como *fisiologia*³³¹ e para o seu elogio da *temperança* do pensador francês (*Idem*, p. 85). O segundo aspecto, o mais desenvolvido pelo autor no texto, trata da influência do *estilo* de Montaigne em Nietzsche. Foi grande, segundo Molner, a admiração do filósofo por uma forma de escrita que se ocupava mais com uma espécie de autorrepresentação criada “tão alegre e honestamente” e com uma “apreciação estética do eu”, que com a “certeza de término e exatidão” (*Idem*, p. 86) que caracterizava a escrita baseada nas normas da gramática. Além disso, a “inseparabilidade de pensamento e estilo, forma e conteúdo” é algo que cativa profundamente a Nietzsche, pois “a escrita não pode ser esquematizada ou organizada racionalmente em uma filosofia sistemática” (*Idem*, p. 87)³³². O último aspecto, embora reconhecidamente problemático pelo autor do artigo, é a possível influência do pensador francês na concepção nietzscheana de *Übermensch* (além-do-homem). Ela poderia estar ancorada, segundo Molner, no caráter de “afirmação da vida” dos escritos de Montaigne (*Idem*, cf. p. 93).

Rogério Lopes afirma, ao comentar o supracitado aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra*, que Montaigne se insere no contexto nietzscheano de falsificação das crenças metafísicas por meio do programa genealógico, que tem como intenção principal a suspensão do “juízo moral da existência”:

³³⁰ MOLNER, D. *The influence of Montaigne on Nietzsche: a raison d'être in the sun*. Nietzsche-Studien 22 (1993), 80-93. P. 81.

³³¹ “A filosofia, como uma atitude em relação à vida, passa a ser fundamentalmente informada pela fisiologia; a atenção apropriada ao corpo é necessária para a elevação da alma” (*Idem*, p. 84).

³³² “Que Montaigne tenha escolhido revelar a si mesmo em termos simples, rejeitando, esquemas intelectuais, demonstra 1) a honestidade com a qual o eu poderia ser articulado e 2) que a ‘verdade’ da experiência (i. e., da sua natureza caótica) requer um modo de expressão capaz de revelar essa verdade, sem dogmatizá-la” (*Idem*, p. 88).

A abordagem genealógica dos sentimentos e conceitos morais, estéticos e religiosos pretende, com o auxílio da psicologia e da história, minar esta confiança através da exposição dos fatores que atuaram no contexto de formação e fixação das convicções metafísicas. Montaigne por sua vez fornece a Nietzsche um contraexemplo à objeção idealista de que este seria um empreendimento cognitivo sem legitimidade ética e sem viabilidade prática (...). O resultado será uma mudança radical da agenda filosófica. A reflexão sobre o cotidiano tomará o lugar da reflexão sobre os grandes temas metafísicos e religiosos. A agenda montaigneana substituirá a agenda pascaliana e kantiana. Além de não mais julgar moralmente a própria existência, o mundo e os homens, a filosofia deverá se converter numa arte de viver, orientada por um conhecimento sólido daquilo que nos é benéfico e nocivo nas pequenas questões do cotidiano: a alimentação, o clima, a distribuição das atividades ao longo do dia, o convívio social, a sexualidade, o casamento, filhos, a escolha dos livros e os hábitos de leitura, o sono, a prática de esportes (LOPES, op. cit. p. 334-5)³³³.

Montaigne, portanto, não somente fornece subsídios para a crítica nietzscheana à concepção metafísica de mundo e, por conseguinte, à ideia de justificação da existência – que está na base tanto do pessimismo como do otimismo –, mas, sobretudo, serve de modelo para a proposta de uma nova forma de vida, não mais baseada nos pressupostos metafísicos, religiosos e morais, mas principalmente na concepção de um “alívio da vida”. Essa é a razão da digressão sobre o pensador francês nesse momento da presente discussão: Montaigne se torna a figura central, curiosamente desde *Schopenhauer como educador*, do movimento de reinterpretação do pessimismo schopenhaueriano.

A despeito da crítica à consideração da existência sob a óptica pessimista ou otimista, Nietzsche continua a atribuir uma considerável importância ao tema do *sofrimento (Leiden)*. Em muitas ocasiões relacionado ao tema da moral³³⁴ e a outros temas paralelos³³⁵, é sempre nas discussões que envolvem a arte, a religião e, sobretudo, a metafísica que Nietzsche

³³³ Sobre a influência de Epicuro nesse processo, cf. p. 340-1. Também o tema da crítica à moral parece sempre atrelado, nesse período, à crítica do pessimismo. Por razões de ordem expositiva, opto por não atribuir maior espaço a tal questão, mas gostaria de ressaltar que ela está presente em diversas passagens do texto nietzscheano. Cf., especialmente: *Humano, demasiado humano*, I, 39 e 103; *Opiniões e sentenças diversas* 5, 33, 271; *O andarilho e sua sombra* 33 e 62; e *Aurora* 52 e 63. Williams destaca que, no que diz respeito à crítica da moral, La Rochefoucauld é, entre os franceses, a principal fonte de interlocução nietzscheana (cf. WILLIAMS, op. cit., p. 43-9).

³³⁴ Sobretudo no que diz respeito à questão do egoísmo e da compaixão, como se pode perceber, para me ater somente a alguns textos centrais, nos aforismos 46, 81 e 101 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, no aforismo 62 de *O andarilho e sua sombra* e no aforismo 136 de *Aurora*.

³³⁵ Em alguns textos, o sofrimento serve de base para Nietzsche discutir: as criações do gênio artístico (*künstlerischer Genius*), do gênio do saber (*wissender Genius*) e dos “casos muito raros”, em que se fundem no mesmo indivíduo o gênio do poder (*des Könnens*), do conhecer (*des Erkennens*) e o gênio moral (*moralischer Genius*) (cf. MA, I, 157. KSA 2, p. 147-8); o “problema da cultura”, tal como o autor entende, o problema de se sofrer de sua origem (*Ursprung*), de seu passado (*Vergangenheit*) (cf. MA, I, 249. KSA 2, p. 207); e, por fim, um critério para o estabelecimento de uma “ordenação melhor da sociedade” (cf. MA, I, 462. KSA 2, p. 299).

apresenta mais explicitamente o seu ponto de vista sobre o sofrimento. No aforismo 108 de *Humano, demasiado humano*, o autor elenca as duas formas de se superar o infortúnio (*Uebel*): eliminar a sua causa ou modificar o efeito que produz em nossa sensibilidade. Ao invés de proceder do primeiro modo, que Nietzsche parece considerar o ideal, a arte e a religião, bem como a filosofia metafísica, procuram modificar os efeitos do infortúnio em nossa sensibilidade, “em parte alterando o nosso juízo sobre os acontecimentos, (...) em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica)”, de tal modo que elas preferem a narcotização (*Narkotisirung*) do sofrimento: “quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a narcotização momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves” (KSA 2, p.107. Tr. de PCS, com pequenas alterações). No aforismo subsequente, contudo, Nietzsche parece dar um passo atrás na sua argumentação, ao considerar a dor como fonte de conhecimento:

(...) graças à evolução da humanidade, tornamo-nos tão delicados, suscetíveis e sofredores a ponto de precisar de meios de cura e de consolo da mais alta espécie; daí surge o perigo de o homem se esvaír em sangue ao conhecer a verdade (...). Essas dores [*Schmerzen*] podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência! (MA, I, 109. KSA 2, p. 108)³³⁶

Essa ideia é sobremaneira retomada no aforismo 114 de *Aurora*, em que Nietzsche volta a tratar, em tom bastante crítico, do pessimismo e do pessimista, este como aquele que é derrotado pela dor. A posição do autor nesse texto é a de que o sofrimento e a dor causados pela doença, quando não turvam o nosso entendimento, são “algo de valor para o conhecimento – ainda sem contar os benefícios intelectuais trazidos por toda solidão profunda, toda súbita e lícita liberdade em relação a deveres e hábitos”. A dor nos causa uma “extrema sobriedade”, com a qual nos desprendemos de qualquer forma de ilusão em relação à vida. É sob esse ponto de vista que Nietzsche afirma, adiante, que a dor desperta o nosso orgulho (*Stolz*) e que este toma partido da vida precisamente contra ela:

³³⁶ Embora se utilize do termo *Schmerz* ao longo do aforismo para tratar da dor, Nietzsche se vale de *Gram* para intitulá-lo: “*Dor é conhecimento*” (*Gram ist Erkenntniss*). “Gram” é, conforme nos indica o dicionário Duden, a forma substantivada do adjetivo “gram”, que significa, dentre outras coisas, mau humorado, descontente, zangado, aflito ou deprimido (“*unmutig, böse, bedrückt*”). Cf. DROSDOWSKI, G. et al. (hg.). *Duden. Band 7 – Etymologie*. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1989. P. 250.

Nosso orgulho se rebela como nunca: é para ele um estímulo sem igual, ante um tirano tal como é a dor, ante todas as insinuações que nos faz, para que testemunhemos contra a vida – *tomar o partido* justamente da *vida* contra o tirano. Nessa condição nos defendemos exasperadamente de todo o pessimismo, para que ele não pareça *consequência* de nosso estado e nos humilhe, como se fôssemos derrotados (M, 114. KSA 3, p. 106)³³⁷.

Em outro momento, o autor volta a tocar no cerne do problema ao considerar que a dor do mundo (*Wehe der Welt*) e a felicidade (*Glück*) surgem do mesmo solo e que seria possível conceber até mesmo que “tanto mais felicidade quanto mais vulcânico é o solo”, estabelecendo uma relação direta entre sofrimento e felicidade. O que jamais pode ser tomado como verdadeiro, afirma Nietzsche, é o fato de que “com essa felicidade o próprio sofrimento estaria justificado [*gerechtfertigt*]” (MA, I, 591. KSA 2, p. 339). E, por fim, faz uma clara apologia do sofrimento, antecipando em grande medida as suas reflexões futuras: “*Receita para o sofredor [Dulder]*. – O fardo da vida é pesado demais para você? – Então você tem que aumentar o fardo de sua vida. Quando o sofredor finalmente anseia e busca pelo rio Letes, tem de converter-se em *herói*, para encontrá-lo com segurança” (MA, II, VM, 401. KSA 2, p. 532).

Após essa incursão pelos meandros das reflexões de Nietzsche que giram em torno do tema do aforismo 28 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, a conclusão a que se pode chegar é a de que o autor, a despeito de sua crítica às considerações de mundo pessimista e otimista, não pode ser considerado propriamente um adversário do pessimismo – o que não implica em absoluto que ele seja simpático ao mesmo –, uma vez que ele ainda o toma como um problema sério de suas análises, enquanto o otimismo ganha um espaço bem menor nas mesmas. O que Nietzsche supera, nesse período de sua produção, não são essas doutrinas em particular, mas a oposição entre elas e, fundamentalmente, a ideia de justificação da existência que as embasa. É somente sob esse ponto de vista que se pode pensar na retomada do tema do pessimismo nos “Prefácios” de 1886 e no fato de que a ruptura com o mesmo, anunciada no aforismo supracitado, é de ordem apenas aparente.

³³⁷ As citações anteriores foram retiradas das páginas 104 e 105. Em outros dois aforismos de *Aurora* Nietzsche apresenta uma visão fortemente contrária ao pessimismo: no já mencionado 409 e também no 561.

Capítulo III – “Voltar a ser pessimista”. A *filosofia* como “arte da transfiguração”

Pretende-se, neste capítulo, trazer luz àquele que pode ser considerado o ápice do movimento de revisão e reinterpretação do pessimismo por Nietzsche, iniciado já no conjunto das *Considerações extemporâneas* e exponenciado na formulação de prefácios às suas obras anteriores, no ano de 1886. Trata-se de uma visão bastante particular do filósofo acerca do sofrimento e da dor, que encontra um solo fértil na sua relação com a ideia de *transfiguração* (*Transfiguration*).

Seção 1 – Aspectos do tema da *dor* e do *sofrimento* a partir d’*A gaia ciência*

O sofrimento, como pudemos constatar nas últimas linhas do capítulo precedente, é um tema do qual Nietzsche não abriu mão, mesmo nos anos em que sugeria estar rompendo com o pessimismo. Essa temática volta a ganhar destaque nas reflexões do autor nos quatro primeiros livros d’*A gaia ciência*, em que Nietzsche parece dirigi-la precisamente contra a vertente pessimista de origem schopenhaueriana.

Em um primeiro momento, o autor atribui ao sofrimento (*Leiden*) e à dor (*Schmerz*) a capacidade de gerar uma espécie de “susceptibilidade intelectual” (*intellectuale Reizbarkeit*) que, caso não se fosse da mesma ordem do gênio (*Genie*), seria precisamente o seu estofo (cf. FW, 24. KSA 3, p. 399). O sofrimento parece ser também, aos olhos de Nietzsche, aquilo que não só está por trás de toda a felicidade (*Glück*), mas, sobretudo, aquilo que torna o homem mais refinado (*fein*). Essa ideia aparece em dois momentos: na asserção de que o “primeiro dos músicos”, um músico que ainda não teria existido, seria “aquele que conhecesse a tristeza da mais profunda felicidade, e nenhuma tristeza mais” (FW, 183. KSA 3, p. 502); e, principalmente, na descrição da “*felicidade de Homero*” como aquela que contém em si a maior capacidade “de sofrimento que existe sob o sol” – em caso de possuímo-la, “tornamo-nos cada vez mais refinados na dor, e enfim refinados demais” (FW, 302. KSA 3, p. 541). Essa concepção de sofrimento é associada, ainda, a uma forma de vida superior, denominada por Nietzsche de *heroica* (*heroisch*): “*O que torna heroico?* – Ir ao encontro, simultaneamente, da sua dor [*Leide*] suprema e da sua esperança suprema” (FW, 268. KSA 3, p. 519). O autor desenvolve essa ideia no aforismo intitulado “*Sabedoria na*

dor”. Aqui Nietzsche afirma que prazer (*Lust*) e dor contêm sabedoria (*Weisheit*) na mesma proporção e, que além disso, estão igualmente à serviço da conservação da espécie:

Se não, há muito já teria desaparecido; o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência. Eu escuto, na dor, o grito de comando do capitão do navio: ‘Recolham as velas!’. O ousado navegador ‘homem’ teve de aprender mil maneiras de dispor as velas, senão logo teria passado, o mar o teria engolido. Precisamos também saber viver com a energia diminuída: tão logo a dor dá o seu sinal de alarme, é tempo de diminuí-la – algum grande perigo, um temporal está se armando, e é bom nos ‘inflarmos’ o menos possível (FW, 318. KSA 3, p. 550)³³⁸.

Há, contudo, uma outra espécie de homens que, “ao sentir a aproximação da grande dor [*großer Schmerz*]”, não a utilizam somente com fins de conservação da espécie, mas se valem dela para obter também os “seus maiores momentos”. É a essa segunda classe de homens, “os grandes *portadores de dor* da humanidade” que Nietzsche atribui a alcunha de “homens heroicos”:

(...) estes seres poucos ou raros, que necessitam exatamente da mesma apologia que a dor – e, verdadeiramente, ela não lhes deve ser negada! São forças de primeira ordem na conservação e promoção da espécie: ainda que fosse apenas por resistirem à comodidade e não esconderem seu nojo a tal espécie de felicidade (FW, 318. KSA 3, p. 550)³³⁹.

É sob o ponto de vista dos homens aptos a se valerem da dor não somente para a conservação, mas também, e sobretudo, para a promoção da espécie, que o autor associa diretamente, no aforismo “*O que faz parte da grandeza*”, as noções de grandeza (*Grösse*) e sofrimento:

Quem realizará algo de grande, se não sentir dentro de si a força e a vontade de *infligir* grandes dores? Saber sofrer é o mínimo (...). Mas não sucumbir à miséria [*Noth*] e incerteza interiores, quando se inflige grande sofrimento e se ouve o grito deste sofrimento – isso é grande, isso faz parte da grandeza (FW, 325. KSA 3, p. 553. Tr.de PCS, com alterações).

“(...) não sucumbir à miséria (...)”:

neste trecho Nietzsche deixa clara, sem menção explícita a nomes ou a doutrinas, a sua oposição à interpretação da dor e do sofrimento pelo

³³⁸ Em uma anotação de 1881, Nietzsche afirma: “A capacidade para a dor é um notável conservador [*ausgezeichnete Erhalter*], um tipo de seguro da vida: *isto é aquilo que a dor conservou*: ela é tão útil quanto o prazer – para não dizer muito. Eu rio dos relatos de dor e de miséria, por meio dos quais se quer demonstrar apropriadamente o pessimismo – Hamlet e Schopenhauer e Voltaire e Leopardi e Byron (...). Aquilo que orienta a vida de vocês não pode ser justiça [*Gerechtigkeit*] – pois a justiça saberia que a dor e o mal [*Übel*] – – Amigos! Nós devemos multiplicar a dor no mundo, se nós queremos multiplicar o prazer e a sabedoria”. 13[4], Outono de 1881. KSA 9, p. 618-9. Na anotação 12[67], escrita no mesmo período, encontramos: “A dor é instruída [*ausgebildet*] em função de sua grande utilidade – ela é tão útil quanto o prazer” (KSA 9, p. 588). O aforismo 12 d’*A gaia ciência* também aponta para o parentesco entre prazer e dor (cf. KSA 3, p. 383-4).

³³⁹ “São forças de primeira ordem na conservação e promoção da espécie”: “Es sind arterhaltende, artfördernde Kräfte ersten Ranges”.

pessimismo³⁴⁰, tema presente em diversas passagens da obra em questão. O diferencial entre homens e épocas residiria, afirma o autor, no “grau diverso de conhecimento que eles têm da miséria [*Noth*], tanto da alma como do corpo”. Sob esse viés, um “deliberado exercício da dor” – típico de uma “era de temor”, em que “o indivíduo tinha de se proteger da violência e, em nome desse objetivo, era obrigado a tornar-se ele próprio um ser violento” – constituiria um “recurso necessário para a sua preservação”. Nietzsche ressalta, contudo, a necessidade do conhecimento da dor por *experiência* (*Erfahrung*) e não por *descrição* (*Beschreibung*). É a partir desse ponto de vista que o autor irá empreender uma crítica à cultura moderna, que considera a dor como “uma objeção à existência”. É precisamente esse o solo em que brotam, segundo Nietzsche, as filosofias pessimistas. Por não saber lidar com a dor – e, portanto, sucumbir diante da miséria interior –, o pessimista não *experimentou* realmente a dor e, ainda assim, pretendia tecer juízos universais sobre a mesma:

O surgimento de filosofias pessimistas não é, em absoluto, sinal de grandes e terríveis estados de miséria; ocorre, isto sim, que tais interrogações sobre o valor da existência são feitas em épocas nas quais o refinamento e o aligeiramento da vida julga sangrentas e malignas demais até as inevitáveis picadas de mosquitos na alma e no corpo, e, com a pobreza em reais experiências de dor, gostaria de fazer *ideias dolorosas gerais* aparecerem como sofrimento de primeira ordem (FW, 48. KSA 3, 414. Tr. de PCS, com alterações).

Como uma espécie de receita (*Rezept*) contra essa “doença” chamada pessimismo, o autor é enfático: “bem, a receita para a ‘miséria’ é: *miséria*”³⁴¹. Essa ideia está novamente presente no aforismo intitulado “*O desejo de sofrer*”, em que Nietzsche afirma ser não só possível, mas também necessário, que se tire do sofrimento motivos para o *agir* (*Grund zu Thun*): “a miséria é necessária!” (*Noth ist nöthig!*). O desenvolvimento dessa necessidade dar-se-ia, segundo essa visão, por meio da criação de uma “miséria própria, pessoal”, contrariamente, ao que tudo indica, àquela *descrição* da dor empreendida pelos pessimistas:

³⁴⁰ Ainda que a crítica de Nietzsche se dirija de modo mais amplo a todos os “pregadores de moral, assim como [a, WP] todos os teólogos” (como pode ser comprovado, por exemplo, no aforismo “*Os médicos da alma e da dor*”), o autor é – por algumas razões óbvias e outras nem tanto – bastante incisivo quando trata do tema do pessimismo. Cabe, naturalmente, à continuação do presente texto demonstrar tais razões. Sobre o texto acima mencionado, Nietzsche descreve a necessidade que os pregadores de moral e teólogos têm de convencer os homens de que a vida “vai mal”. Ao fazê-lo, afirma o autor, omitem os “inúmeros paliativos para a dor”, além do fato de que, em seus “graus elevados”, a dor pode “produzir uma perda natural dos sentidos”. Eles teriam realizado, em última instância, uma espécie de despotenciação da força existente na dor, típica, no entender de Nietzsche, do “modo de vida e enrijecimento estoico” (cf. FW, 326. KSA 3, p. 553-4).

³⁴¹ Nietzsche escreve na anotação 12[140], Outono de 1881: “*Heroísmo* é a capacidade de suportar [*leiden*] a dor e *infligi-la* [*zufügen*]” (KSA 9, p. 600).

Então suas invenções poderiam ser mais refinadas e seus contentamentos poderiam soar como boa música: enquanto agora enchem o mundo de seus gritos de miséria e muitas vezes, em consequência, do *sentimento de miséria*! Não sabem o que fazer de si mesmos – e desenham, portanto, a infelicidade de outros na parede: sempre necessitam de outros! E ainda e sempre de mais outros! – perdão, meus amigos, eu ousei desenhar minha *felicidade* na parede (FW, 56. KSA 3, p. 419. Tr. de PCS, com alterações).

Ainda se posicionando na contracorrente do pessimismo, porém em um sentido diverso, Nietzsche situa a sua origem em um “grande erro de dieta, cometido por um povo num longo período de tempo”, do qual se seguem consequências de ordem patológica. No caso específico dos alemães, o autor descreve os primórdios de seu “desgosto profundo de existir” como uma “doença de inverno, agravada pelos efeitos do ar das adegas e das venenosas emanções dos fornos nos lares alemães” (FW, 134. KSA 3, p. 485-6)³⁴².

A crítica ao pessimismo continua sendo um dos principais projetos de Nietzsche nos anos que se seguem à publicação dos quatro primeiros livros d’*A gaia ciência*, enquanto ao tema do otimismo já não é mais dedicada grande atenção desde o período dos dois volumes que compõem *Humano, demasiado humano*. Em uma série de anotações póstumas de 1885 e que fazem parte dos esboços de *Além do bem e do mal*, o autor situa o problema do pessimismo no âmbito da discussão acerca dos *valores* (*Werthe*), na medida em que é fruto de uma confusão (*Verwechslung*) entre o filósofo e o “homem científico” (*wissenschaftlicher Mensch*): o primeiro, de acordo com a visão de Nietzsche, não pode proceder do mesmo modo que o segundo, “como se o valor estivesse nas coisas e que se deveria somente mantê-lo”. Embora considerando de modo crítico a moral schopenhaueriana – pois a sua pesquisa gira em torno de “valores *dados*” (*gegebene Werthe*) –, o filósofo de Danzig teve o grande mérito de desenvolver aquela que o autor considera a autêntica “tarefa do filósofo”: a “determinação do *valor*” (*Bestimmung des Werthes*) (35[44], Maio – Julho de 1885. KSA 11, p. 530-1). Uma postura pessimista seria, a partir desse ponto de vista, apenas *uma* das possíveis formas de determinação de valor das coisas, ao lado de tantas outras criticadas pelo

³⁴² Atente-se para o título do aforismo: “*Os pessimistas como vítimas*” (*Die Pessimisten als Opfer*). Em outro aforismo, intitulado “*Perigo dos vegetarianos*”, Nietzsche afirma que a dieta influencia até mesmo nas “maneiras de pensar e sentir que atuam como narcóticos” (cf. FW, 145. KSA 3, p. 491). As anotações 3[46] e 3[77], Início de 1881, são bons exemplos de como é comum a menção ao pessimismo como uma doença (cf. KSA 9, p. 59 e p. 67).

filósofo, como, por exemplo, o utilitarismo, o romantismo e o ceticismo – para me ater somente nos exemplos da anotação em questão³⁴³.

Desperta curiosidade o motivo pelo qual Nietzsche atribui tamanha importância precisamente ao pessimismo, sobretudo no período de elaboração de *Além do bem e do mal*, dos aforismos que irão compor o quinto livro d’*A gaia ciência* e dos prefácios tardios a suas obras anteriores. Ainda que mantenha em grande parte de suas reflexões o tom crítico em relação ao tema³⁴⁴, o autor, em uma espécie de revisão de seus pensamentos anteriores, reconhece Schopenhauer como seu precursor e o valor do pessimismo para o seu pensamento:

Meus precursores: Schopenhauer –

Em que medida eu aprofundi o pessimismo e, somente através da criação de sua mais alta oposição, pude senti-lo plenamente.

(...)

Portanto: os europeus superiores, precursores da *grande política*.

Portanto: os gregos e o seu surgimento. Eu avisei no ‘Nascimento da tragédia’ sobre a relação ‘necessidade’ [*Noth*] e ‘arte’ (35[45], Maio – Julho de 1885. KSA 11, p. 532).

Em outra anotação, Nietzsche é ainda mais incisivo:

Mal-entendido de minha juventude: eu ainda não havia me desprendido completamente da metafísica – mas a mais profunda necessidade [*Bedürfnis*] de uma *outra*

³⁴³ Na anotação 35[47], também de Maio – Julho de 1885, Nietzsche volta a mencionar o otimismo no mesmo sentido do aforismo 28 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano* e aponta a principal tarefa do “novo filósofo”: “§ Nem pessimistas nem otimistas. A grande posição de Schopenhauer – que a destruição de uma ilusão não resulta ainda em verdade alguma, mas somente em uma *porção mais de ignorância*, uma ampliação do nosso ‘espaço vazio’, um aumento do nosso ‘deserto’ – § Pensamento fundamental: os novos valores têm que ser só agora criados – que isso não nos seja *poupado*! O filósofo deve ser como um legislador [*Gesetzgeber*]” (KSA 11, p. 533).

³⁴⁴ Em algumas passagens de *Além do bem e do mal* esse discurso ocorre de modo mais evidente. No aforismo 207, por exemplo, Nietzsche relaciona o pessimismo à “renúncia e despersonalização do espírito”, celebrada em sua época “como quase um fim em si, como redenção [*Erlösung*] e transfiguração [*Verklärung*]”. Nesse contexto, o autor ainda situa o pessimismo como fruto de uma concepção metafísica da existência, que se vale do “espírito objetivo” para “prestar homenagem ao ‘conhecimento desinteressado’” (KSA 5, p. 134-5). Já no 208, Nietzsche contrapõe explicitamente o pessimismo ao ceticismo, em favor do segundo: este, aqui representado nas figuras de Montaigne e Sócrates, é o “melhor sonífero e calmante” contra “uma vontade de negação real e efetiva da vida”, típica do primeiro (KSA 5, p. 137). Esse tema está presente em várias anotações anteriores a obra em questão. Em uma delas, o autor situa a “dúvida do *pessimismo*” em ter de submeter “toda felicidade ao ceticismo” (15[53], Verão – Outono de 1883. KSA 10, p. 493). Em dois esboços para a terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche descreve o ceticismo como a solução para o pessimismo (Cf. 20[2] e 20[3], Outono de 1883. KSA 10, p. 588 e 590, respectivamente). O filósofo também descreve a era moderna como essencialmente cética, ao passo que o pessimismo nada mais seria que uma espécie de “comodidade do espírito” (34[67], Abril – Junho de 1885. KSA 11, p. 440-1. Cf., também, 35[29], Maio – Julho de 1885). Já no período que antecede a publicação de *Além do bem e do mal*, Nietzsche, ainda que mantenha o tom elogioso, sob outros aspectos, ao ceticismo, localiza a sua origem, bem como a do pessimismo, na moral (Cf. 2[161], Outono de 1885 – Outono de 1886. KSA 12, p. 143-4).

imagem do homem. No lugar da pecaminosidade eu vivenciei um fenômeno *mais pleno* – eu penetrei na miséria [*Armseligkeit*] de toda a satisfação moderna
(...)
– eu como sério *continuador* [*ernsthafter Fortsetzer*] do pessimismo schopenhaueriano (27[78], Verão – Outono 1884. KSA 11, p. 294).

Um olhar atento ao modo com que Nietzsche passa a tratar o tema do sofrimento nesse período de sua produção pode ser uma boa alternativa para a compreensão dos termos em que o filósofo coloca a questão do pessimismo: por um lado, desenvolve uma crítica ferrenha a tal doutrina e, por outro, se posiciona como alguém que não só conheceu os meandros de sua lógica, mas também a *aprofundou*, tornando-se o seu *continuador*.

O aforismo 44 de *Além do bem e do mal* nos fornece importantes indícios dessa visão. A descrição dos “filósofos do futuro” como homens que não seriam “apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto, radicalmente outro que não quer ser mal-entendido e confundido”, em oposição aos “falsamente chamados ‘espíritos livres’”, tem por base uma crítica profunda ao fato de que para os últimos “o sofrimento mesmo é visto como algo que se deve *abolir*”. Para Nietzsche, que aqui narra como um espírito livre, tudo o que há “de mau, terrível e tirânico” no homem “serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto o seu contrário”. Para a conquista de tal refinamento se faz necessário, segundo o autor, que sejamos “até mesmo gratos à miséria e as vicissitudes da doença”, que tenhamos “dentes e estômagos para o mais indigesto” e, principalmente, que nos tornemos “os amigos natos, jurados e ciumentos da *solidão*, de nossa mais profunda, mais solar e mais noturna *solidão*” (KSA 5, p. 60-3)³⁴⁵. Esse pode ser considerado uma espécie de resumo do projeto filosófico nietzscheano de reinterpretação do pessimismo, presente, sobretudo, em suas reflexões de 1886. Para tal, o filósofo lança mão de uma análise do sofrimento em termos psicofisiológicos e, além disso, trata do mesmo como uma das condições básicas para a

³⁴⁵ Nietzsche descreve, no aforismo 284, a *solidão* (*Einsamkeit*) como uma das quatro virtudes do nobre, ao lado da *coragem* (*Muth*), *perspicácia* (*Einsicht*) e *simpatia* (*Mitgefühl*): “pois a *solidão* é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre as pessoas – ‘em sociedade’ – as coisas se dão inevitavelmente sujas” (KSA 5, p. 232). É ainda interessante notar que, para Nietzsche, “um sentido e grau diferente de asseio [*Reinlichkeit*]” é aquilo que “separa mais profundamente dois homens”, de tal modo que o autor se vale dessa noção para criticar a noção de *compaixão* (*Mitleiden*): “a *compaixão* do santo é a *compaixão* pelo *desasseio* do humano, demasiado humano” (JGB, 271. KSA 5, p. 226-7). Observe como Nietzsche se vale, nesse contexto, da ideia de *simpatia* (*Mitgefühl* – literalmente, “sentimento com”) como oposta à ideia de *compaixão* (*Mitleiden* – “sofrimento com”). Voltarei a esse tema, adiante.

formação de determinados tipos de excelência. É precisamente esse processo que o presente capítulo pretende demonstrar.

Por ora, é necessário ter em mente que o tema do sofrimento, essencial nas pretensões d'*O nascimento da tragédia*, volta a ganhar destaque no período de elaboração d'*A gaia ciência* e se torna central nos escritos de 1886. A diferenciação entre duas formas de pessimismo – e, sobretudo, a concepção de um “pessimismo dionisiaco” – tem por base essa nova concepção de sofrimento.

Seção 2 – A ampliação do escopo do pessimismo

Após a redação do terceiro livro de *Assim falou Zaratustra*, em janeiro de 1884, Nietzsche passa por uma espécie de pausa em sua produção intelectual, que só será interrompida com a redação, no verão de 1885, e publicação, em agosto de 1886, de *Além do bem e do mal*³⁴⁶. Isso não quer dizer, contudo, que o autor tenha ficado inativo nesse ínterim. Publicado apenas de forma privada, data do inverno de 1884-5 a redação da quarta e última parte do *Zaratustra*, além de vários planos e versões prévias de escritos que serão publicados posteriormente. Além dos esboços do supracitado *Além do bem e do mal*, datam desse período os primeiros projetos de prefácios e suplementos às suas obras anteriores, publicados na segunda edição dessas obras³⁴⁷, bem como a elaboração de um quinto livro para *A gaia ciência*³⁴⁸. Essa espécie de “pausa criadora” é, segundo Janz (op. cit., cf. vol. III, p. 339-43), fundamental para que Nietzsche desenvolva vários temas essenciais de seu pensamento posterior, tais como: a ideia de vontade de poder (*Wille zur Macht*), a noção de conhecimento como interpretação (e revisão dos conceitos de “erro” e “mentira”, importantes no inédito

³⁴⁶ Do material que havia sido trabalhado no verão de 1885 para uma nova edição de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche redige a versão final de *Além do bem e do mal*, no início de 1886 (cf. *Chronik zu Nietzsches Leben*. KSA 15, p. 156-9).

³⁴⁷ Em 16 de agosto de 1886 Nietzsche envia ao seu editor Fritzsche o prefácio ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, bem como a poesia “Entre amigos” (*Unter Freunden*), que lhe é acrescentada como epílogo. No dia 29 envia a “Tentativa de autocrítica” (*Versuch einer Selberkritik*), que servirá de prefácio a *O nascimento da tragédia*. Em setembro do mesmo ano fica pronto o prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado humano*. E no outono os prefácios a *Aurora* e *A gaia ciência*. Cf., a respeito dos documentos que atestam essas informações, *Chronik zu Nietzsches Leben*. KSA 15, p. 159-62.

³⁴⁸ A redação do mesmo se dá entre outubro de 1886 e o início de 1887, juntamente como o apêndice à obra, “Canções do príncipe Vogelfrei” (*Lieder des Prinzen Vogelfrei*) (cf. *Chronik zu Nietzsches Leben*. KSA 15, p. 162).

Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, de 1873), a relativização do conceito de verdade através do perspectivismo (e a conseqüente abertura para o projeto de “transvalorização de todos os valores” (*Umwethung aller Werthe*), a superação e dissolução da divisão sujeito-objeto, a noção de filosofia como vivência e a valorização da solidão no processo de criação filosófica.

Nietzsche está preocupado, nesse momento de sua produção, em dar unidade à sua obra e, desse modo, ser compreendido – ainda que no futuro. Em carta ao seu amigo Franz Overbeck, na qual relata as novas edições d’*O nascimento da tragédia* e dos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, o filósofo afirma:

(...) dois dos meus escritos anteriores foram publicados em novas edições, o ‘Nascimento da tragédia’ (...); do mesmo modo, *Humano, demasiado humano* em dois volumes, com longos prefácios, nos quais são dados alguns indícios para aqueles que querem se preparar de modo sério para o meu ‘entendimento’ [*Verständnis*]. A propósito, isso tem algo a ver com o ‘ser entendido’; e eu espero e desejo, que ainda demore um bom tempo, até que isso ocorra. O melhor seria somente após a minha morte. *Tranqüilizou-me* efetivamente que mesmo um leitor tão refinado e benevolente como você se mantenha ainda em dúvida sobre aquilo que eu realmente *quero*: meu medo se tornou grande precisamente na direção contrária, a saber, que eu tivesse sido dessa vez de tal modo claro e tivesse ‘me’ revelado tão cedo (Carta de 12 de outubro de 1886. KSB 7, p. 264).

É esse o contexto em que Nietzsche volta a tratar explicitamente do pessimismo, tema central, conforme será demonstrado, em todos os prefácios supracitados. Parece-me, então, mais produtivo considerá-los do ponto de vista de sua importância na genealogia do pensamento do autor, evitando desenvolver uma teoria sobre o caráter autobiográfico dos mesmos³⁴⁹. Ainda que possa ser de grande utilidade o recurso a dados biográficos para

³⁴⁹ Há, como se sabe, vários acontecimentos de ordem pessoal que podem ter servido de incentivo para Nietzsche retomar o tema do sofrimento – e, com ele, o pessimismo – no período em questão. Desde a sua aposentaria precoce da Universidade da Basileia em 1879, o autor passa a tratar da enfermidade como uma forma de estímulo intelectual (cf. JANZ, op. cit. vol. III, p. 09-11). A separação do casal Wagner, por volta de 1876, e a posterior morte do músico, em 1883, parecem ter marcado profundamente o filósofo, gerando uma espécie de “sombra” em sua vida (*Idem*, p. 137-8 e p. 139-40). Outros dois episódios podem ainda ser considerados como fundamentais nesse cenário: a complicada relação com Lou von Salomé e a separação silenciosa, em 1882, tanto de von Salomé quanto de seu amigo Paul Rée (*Idem*, p. 130-3), e o casamento da irmã com o antisemita Bernhard Forster, em 1885 (*Idem*, p. 160-1). Nietzsche redige o primeiro livro de *Assim falou Zaratustra*, como atesta o biógrafo, sob a “sombra” de Lou von Salomé e sob grandes dúvidas em relação à própria obra e ao seu talento; e, após a escrita do segundo, cai em profunda depressão (*Idem*, p. 157). Desde 1883, além disso, Nietzsche é acometido pelo medo da loucura, como pode ser atestado pela sua correspondência com Einrich Köselitz e Resa von Schirnhofen (*Idem*, p. 251-5); nesse sentido, o autor se preocupa em manter o quarto livro de *Zaratustra* em sigilo, com o temor de ser mal entendido (*Idem*, p. 307). No ano de 1885, irrompe por várias vezes a ideia de suicídio, em função de seus problemas de saúde (*Idem*, p. 308), que, se já não vinha bem desde o ano em que se aposenta de suas atividades docentes na Universidade, se

ilustrar as possíveis motivações pessoais do autor na retomada da problemática nesses textos, a preocupação aqui é de ordem conceitual: quais são os motivos filosóficos da retomada do pessimismo? Qual é a sua função nas reflexões nietzscheanas do período? Quais são as suas implicações no pensamento posterior do filósofo?

No intuito de trazer luz a essas questões, pode-se recorrer à noção de *genealogia* (*Genealogie*) em Nietzsche, ainda que em um sentido bastante básico, a saber: o “conhecimento das condições e circunstâncias” nas quais o tema do pessimismo nasceu (*gewachsen*), sob as quais se desenvolveu (*entwickelt*) e se modificou (*verschoben*), em seu pensamento³⁵⁰. Se a filosofia implica, para Nietzsche, numa crítica do sentido e dos valores, como quer Gilles Deleuze, surgem dois problemas: (i) quais são os *princípios* que amparam o *valor* do pessimismo? (ii) qual é o *valor* daqueles *valores* do pessimismo?³⁵¹

Essa discussão se faz presente nos prefácios de 1886 basicamente de duas formas: na distinção entre duas formas de pessimismo e na análise do mesmo como uma das condições básicas a partir das quais a sua filosofia surgiu – o que implicará, em última instância, em uma transfiguração (*Transfiguration*) do conceito. Tratarei do primeiro ponto na presente seção, do segundo na seção subsequente e do terceiro no último capítulo.

O importante, nesse momento, é que se tenha em mente que o projeto nietzscheano de revisão do conceito de pessimismo, sobretudo em sua vertente schopenhaueriana, ganha tal destaque nessas reflexões, que a própria atividade do filósofo passa a ser concebida pelo autor como um modo de pensar amadurecido pelo pessimismo:

agrava entre 1885 e 1886, período em que está em Nice e que também é marcado por grande solidão (*Idem*, p. 329-31).

³⁵⁰ Estou seguindo aqui a ideia de genealogia exposta no prefácio a *Genealogia da moral* (cf. GM, “Vorrede”, 6. KSA 5, p. 253).

³⁵¹ “Por um lado os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘pontos de vista de apreciação’ dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual precede o valor deles, portanto, o problema da sua *criação*. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo. As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam. Por isso temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida (...).A filosofia crítica tem dois movimentos inseparáveis: referir todas as coisas e toda origem de alguma coisa a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua origem e que decida sobre o seu valor”. DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976. P. 04.

Meus amigos, com o que tenho me ocupado desde muitos anos? Eu tenho me esforçado em pensar o pessimismo em profundidade, a fim de redimi-lo da estreiteza e ingenuidade meio cristã, meio alemã, na qual ele pela primeira vez me fez frente, n<a> metafísica de Schopenhauer: de tal maneira que o homem desse modo de pensar surgiu através da mais alta expressão do pessimismo. Tenho buscado, do mesmo modo, um ideal oposto – um modo de pensar que seja o mais pleno de alegria, o mais pleno de vida e o mais afirmador do mundo de todos os modos de pensar (...). Perdoe-me que eu mesmo não esteja disposto a renunciar esses dois modos de pensar [o afirmador e o negador do mundo, WP] – eu teria, então, que renunciar à minha tarefa, que necessita de meios opostos. É de sumo valor, para a destruição ou o atraso e aprofundamento de homens e povos, um modo de pensar pessimista, temporalmente (eventualmente por um par de milênios); e quem, em grande sentido, lança as pretensões de criador, terá de lançar também as pretensões de destruidor e terá de ensinar eventualmente os modos de pensar destrutivos (34[204], Abril – Junho de 1885. KSA 11, p. 489-90)³⁵².

É precisamente a “tentativa de elaborar em detalhes uma alternativa ao pessimismo schopenhaueriano e à resignação como uma resposta à descoberta de que o universo não possui valor intrínseco algum” aquilo que consiste, segundo Martha Nussbaum (op. cit., cf. p. 369-71), “o projeto central do pensamento de maturidade de Nietzsche”.

Analiso, nas linhas que se seguem, a forma com que o filósofo constrói a sua argumentação em favor dessa tese.

Desde as primeiras linhas da *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche procura localizar, sempre em meio a abundantes adjetivos negativos em relação à obra prefaciada, aquela que seria a preocupação central da mesma. Em um primeiro momento, destaca ser “uma questão profundamente pessoal” o que está na base de seu “problemático” livro de estreia – e, para isso, recorre a um acontecimento fundamental de sua biografia: sua participação na guerra franco-prussiana e os padecimentos que sofreu em virtude dela –, para, em seguida, atribuí-la ao pessimismo grego e às obras de arte daquele povo (cf. GT, “Versuch einer Selbstkritik”, 1. KSA 1, p. 11-2). Ao perguntar pela *necessidade* [nöthig] que os gregos tinham da tragédia e da arte em geral, o autor acredita ter trazido para o centro da obra o problema do “valor da existência” (*Werth des Daseins*). Nesse contexto, o pessimismo é entendido, então, como aquela questão de ordem profundamente pessoal que levou Nietzsche a tratar do *valor* da existência. Surge, pela primeira vez em sua obra, uma diferenciação explícita entre duas

³⁵² Esta anotação se encontra em meio a um conjunto de planos, projetos, fragmentos e apontamentos de *Além do bem e do mal*. Tratarei, no próximo capítulo, do aforismo 56 desta obra, onde a anotação em questão encontra a sua formulação definitiva.

formas de pessimismo – um pessimismo do *declínio* (*Niedergang*) e um pessimismo da *força* (*Stärke*):

Será o pessimismo *necessariamente* o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens europeus ‘modernos’? Há um pessimismo da *força*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? Uma tentadora intrepidez do olhar mais agudo, que *exige* o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força? (*Idem*. Tr. de JG, com pequenas alterações).

Essa diferenciação tem, a meu ver, o objetivo de introduzir a possibilidade de uma nova forma de pessimismo, que não seja aquela de ascendência schopenhaueriana. Perceba-se, contudo, que o fato de se manter apegado à nomenclatura “pessimismo” é um forte indício de que Nietzsche não só não rompeu com o tema, como havia sugerido outrora, mas também de que pretende levá-lo adiante. A alteração do subtítulo d’*O nascimento da tragédia* de “aus dem Geiste der Musik” (“no espírito da música”), tal como publicado em 1872, para “*Oder: Griechenthum und Pessimismus*” (“Ou: helenismo e pessimismo”), na nova edição de 1886, não só traz à tona o seu claro propósito de se afastar tanto quanto possível do nome de Richard Wagner, mas, sobretudo, abre a questão pelo motivo de o pessimismo ser trazido para o centro da obra, num momento em que ele pretende abertamente se afastar também da influência de Schopenhauer, conhecido como o filósofo pessimista por excelência.

Ivan Soll afirma que, além do fato de Nietzsche estar procurando se distanciar ao máximo de Wagner, a mudança de título integra o projeto de trazer para o centro de suas reflexões a “problemática natureza da existência humana”, colocada aqui nos termos da questão pelo valor da existência:

Com o foco sobre o problema do sofrimento ou da dor como a questão filosófica central d’*O nascimento da tragédia*, o pessimismo, como uma expressão do desespero comumente resultante do reconhecimento da inevitabilidade do sofrimento, se torna um dos tópicos centrais de discussão e é movido para o título. A nova formulação, de algum modo provisória, oferece a escolha de títulos: *O nascimento da tragédia ou: o mundo grego e o pessimismo*. A primeira opção, *O nascimento da tragédia*, indica o aspecto histórico e filológico da obra; a segunda, *O mundo grego e o pessimismo*, expressa melhor aquilo que o livro é de uma perspectiva filosófica³⁵³.

³⁵³ SOLL, I. *Pessimism and the tragic view of life: Reconsiderations of Nietzsche’s Birth of tragedy*. In: SOLOMON, R. C.; HIGGINS, K. (eds.). *Reading Nietzsche*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 104-131. P. 107. Optei, nessa citação, por manter a tradução inglesa para *Griechenthum* como “mundo grego” (*Greek World*), embora acredite que a solução encontrada pelo tradutor brasileiro pareça mais adequada.

A tese de Soll, que está em total consonância com aquela de Nussbaum, é a de que, ao considerar o pessimismo o principal tema de sua obra de estreia, o filósofo acaba por apresentar aquele que é o “coração de todo o seu empreendimento filosófico” (*Idem*).

Ao retomar o tema do pessimismo, Nietzsche volta a se perguntar pelo mito trágico (*tragischer Mythos*) e também pelo fenômeno dionisíaco (*Phänomen des Dionysischen*). O significado de ambos não é absolutamente respondido no prefácio em questão, mas apenas indicado o modo com que o nascimento e a morte da tragédia se deram, respectivamente, em função de uma expansão e de uma atrofia dessas potências artísticas. A ciência (*Wissenschaft*) e a cientificidade (*Wissenschaftlichkeit*), relacionadas na primeira publicação à atrofia daquelas, voltam a ser aqui mencionadas, mas enquanto “sintoma da vida”. O autor se questiona, então, se elas teriam sido “apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo” ou “uma sutil legítima defesa contra – a *verdade*”³⁵⁴.

É do “*problema da ciência mesma*”, da “ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável”, que Nietzsche teria ousado tocar com sua obra de estreia. Do problema ciência “colocado sobre o terreno da *arte*”, pois ele “não pode ser reconhecido no terreno da ciência”. O filósofo espera, com isso, ter compreendido tanto a ciência, quanto a arte, sob a óptica da questão principal de sua obra – o problema do valor da existência: “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (GT, “Versuch einer Selbstkritik”, 2. KSA 1, p. 13-4). Isso não implica que Nietzsche esteja entendendo a arte como um meio-termo entre a ciência e a vida. Pelo contrário, ambas são compreendidas a partir da óptica da *vida*, pois nenhuma delas constitui um fim em si mesmo³⁵⁵. O mesmo se passa com a moral: “vê-se que é todo um feixe de questões difíceis que o livro carregou –

³⁵⁴ Nietzsche prossegue, se referindo diretamente a Sócrates: “E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? O Sócrates, Sócrates, foi este porventura o *teu* segredo?, ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua – ironia?” (GT, “Versuch einer Selbstkritik”, 1. KSA 1, p. 13). Vale lembrar que no aforismo 340 d’*A gaia ciência* Nietzsche afirma que as últimas palavras do filósofo grego (“Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”) denotariam o seu pessimismo, mantido escondido durante toda a sua vida (cf. FW, 340. KSA 3, p. 569-70).

³⁵⁵ Nietzsche está se opondo basicamente, na visão de Soll, a duas ideias: àquela disseminada na modernidade de que a ciência constituiria um fim em si mesmo (tese criticada pelo autor no aforismo 6 de *Além de bem e mal*), assim como àquela de “l’art pour l’art” (arte pela arte). SOLL, I. *Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of life through Art*. In: JANAWAY, C (ed.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche educator*. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 79-115. Cf. P. 81-2.

acrescentemos ainda a sua questão mais difícil! O que significa, vista sob a óptica da vida – a moral?...” (GT, “Versuch einer Selbstkritik”, 4. KSA 1, p. 17).

O filósofo insiste, contudo, no fato de que, para se conhecer os gregos, é fundamental uma resposta à questão “O que é dionisíaco?”. Trata-se, segundo o autor, de uma “questão psicológica tão difícil”, que a precaução exigida no seu tratamento o impediria de respondê-la com tanta “eloquência”, como outrora. Nietzsche se concentra, então, em apontar como “a relação dos gregos com a dor” constitui uma “questão fundamental”: se se pode ter como estabelecido que o “mais forte *anseio de beleza* [*Verlangen nach Schönheit*]” dos gregos brotou “da carência, da privação, da melancolia, da dor”, terá o “*anseio do feio*” (*Verlangen nach dem Hässlichen*), “a boa e severa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no mundo da existência”, surgido “do *prazer*, da força, da saúde transbordante, de uma plenitude demasiado grande”? A possibilidade de o pessimismo ter surgido, nos gregos antigos, da força, da saúde e da plenitude é o ensejo que Nietzsche tem para se remeter ao problema em termos *fisiológicos*: “e que significado tem então, fisiologicamente falando, aquela loucura [*Wahnsinn*] de onde brotou a arte trágica assim como a cômica, a loucura dionisíaca?” (*Idem*, p. 15-7).

Uma abordagem que privilegia os aspectos fisiológicos do processo de constituição da tragédia grega antiga tem por objetivo a revisão da ideia segundo a qual “a existência do mundo só se *justifica* [*gerechtfertigt*] como fenômeno estético”. Se, por um lado, a metafísica que embasa essa forma de justificação da existência pode ser considerada “arbitrária, ociosa e fantástica” – como Nietzsche parece, de fato, compreendê-la³⁵⁶ –, ela tem a seu favor, por outro, o fato de, desde os primeiros escritos do autor, evidenciar a sua contraposição à “interpretação e [à, WP] significação *morais* da existência”. É a concepção de um “deus-artista completamente inconsiderado e amoral”, daquele que “criando mundos, se desembaraça da *necessidade* [*Not*] da abundância e *superabundância*, do *sofrimento* das contraposições nele apinhadas”, que permite a Nietzsche anunciar, “quicá pela primeira vez”,

³⁵⁶ “Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!” (GT, “Versuch einer Selbstkritik”, 7. KSA 1, p. 22).

“um pessimismo ‘além do bem e do mal’”. A antimoralidade d’*O nascimento da tragédia* estaria precisamente em seu silêncio em relação ao cristianismo, doutrina esta que “é e quer ser *somente* moral” (GT, “Versuch einer Selbstkritik”, 5. KSA 1, p. 17-18)³⁵⁷.

A distinção entre formas de pessimismo volta a ser o tema central de outro texto contemporâneo de *Tentativa de autocrítica*, o aforismo “*O que é romantismo*”, que compõe o quinto livro d’*A gaia ciência*. Nietzsche começa o texto se referindo, sem mencionar nomes, ao seu período schopenhaueriano e wagneriano: primeiro apresenta o seu mal-entendido em relação ao pessimismo filosófico do século XIX – pois ele supôs que ele pudesse ser o “sintoma de uma mais elevada força de pensamento, de mais ousada valentia, de mais vitoriosa *plenitude* de vida (...) de forma que o conhecimento trágico pareceu-me o característico *luxo* de nossa cultura”; e, em seguida, procede do mesmo modo, em relação à música alemã – uma vez que ela lhe pareceu capaz de exprimir “a potência dionisíaca da

³⁵⁷ No prefácio tardio a *Aurora*, Nietzsche afirma que há na obra um “‘ser subterrâneo’ a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa” (M, Vor., 1). Esse “trabalho na profundidade” tem por meta “solapar nossa *confiança na moral*” (M, Vor., 2). E nesse processo de crítica à moral o filósofo constatou que a origem da moralidade de Kant e de Lutero estaria localizada precisamente no pessimismo daqueles pensadores. O primeiro teria passado a crer na moral “não por ela ser demonstrada pela natureza e pela história, mas apesar de ser continuamente contrariada por elas”; isto é, pela “radical *imoralidade* da natureza e da história” (M, Vor., 3). De modo semelhante, o segundo o faria por absurdo: “Talvez possamos, a fim de compreender esse ‘apesar de’, lembrar algo semelhante em Lutero (...), que (...) indagou certa vez aos amigos: ‘se pudéssemos apreender pela razão como pode ser justo e misericordioso o Deus que mostra tanta ira e maldade, para que necessitaríamos da fé?’” (*Idem*). O pessimismo alemão compreenderia até mesmo a lógica: “(...) nós, alemães atuais, alemães tardios em todo sentido, aventamos um quê de verdade, de *possibilidade* de verdade, por trás do princípio dialético-real com que Hegel, em seu tempo, ajudou o espírito alemão a conquistar a Europa – ‘a contradição move o mundo, todas as coisas contradizem a si mesmas’ –: somos precisamente, até dentro da lógica, pessimistas” (*Idem*). A lógica, contudo, não seria o mais profundo que a suspeita poderia atingir, uma vez que a confiança na *razão* é ela mesma confiança na *moral*. Uma nova forma de pessimismo deveria se ocupar, portanto, não de embasar a moralidade, mas, pelo contrário, de solapar a confiança na mesma: “Talvez o pessimismo alemão tenha ainda um último passo a dar? Talvez deva ainda justapor, de maneira terrível, seu *credo* e seu *absurdum*? E se *este* livro é pessimista até dentro da moral, até além da confiança na moral, – não seria justamente por isso um livro alemão? Pois representa, de fato, uma contradição, e não tem receio dela: nele é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*” (M, Vor., 4). Nietzsche dedica esse prefácio inteiramente ao tema da moral e, como se pode perceber, também aqui o pessimismo ocupa um lugar central: tanto como aquele que forneceu os subsídios da moralidade alemã (a despeito dos dois exemplos históricos supracitados), o filósofo dá claros indícios de que a tradição alemã é toda ela pessimista), quanto como aquele a partir do qual será possível conduzir a moral até a sua *autosupressão* (*Selbstaufhebung*): “(...) apenas como criaturas *dessa* consciência sentimo-nos parentes da retidão e piedade alemãs de milênios, embora como seus rebentos mais discutíveis e derradeiros, nós, imoralistas, nós, ateus de hoje, e até mesmo, em determinado sentido como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como dissemos, que não teme negar a si mesma, porque nega com *prazer!* Em nós se realiza, supondo que desejem uma fórmula – *a auto-supressão da moral*” (*Idem*). Nietzsche não somente diferencia aqui formas de pessimismo, como também, e sobretudo, entende uma como o desenvolvimento da outra. Essa ideia é essencial para as nossas pretensões. Cf. M, “Vorrede”. KSA 3, p. 11-17.

alma alemã” (FW, 370. KSA 3, p. 619-20). O seu mal-entendido em relação a ambos estaria localizado no fato de que ele não havia compreendido aquilo que constituía o caráter peculiar da alma alemã, o seu *romantismo*. Nietzsche se questiona, então, retomando o título do aforismo, em que consistia o romantismo. É a partir dessa preocupação que o autor volta a tratar do tema do sofrimento em sua relação íntima com a problemática do pessimismo.

Toda arte e toda filosofia, afirma Nietzsche, “pressupõem sempre sofrimento [*Leiden*] e sofredores [*Leidende*]”. Não se trata, contudo, de uma única forma de sofrimento a embasá-las. São precisamente as diferentes formas de sofredores que geram as diferentes artes e filosofias: aqueles que sofrem de “*abundância de vida (...)* querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida”, enquanto os que sofrem de “*empobrecimento de vida (...)* buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura” (*Idem*, p. 620)³⁵⁸. Wagner e Schopenhauer, agora mencionados explicitamente, são os representantes por excelência dessa segunda classe de sofredores, na qual são ainda incluídos Epicuro – “o oposto de um pessimista dionisíaco” – e o “cristão” – “que na realidade é somente uma espécie de epicúrio e, como este, essencialmente romântico” (*Idem*, p. 621).

Duas observações se fazem necessárias, nesse contexto. A primeira é em relação a preocupação de Nietzsche, bem mais explícita nesse aforismo que em *Tentativa de autocrítica*, com tema do sofrimento, para só então, como será demonstrado, tratar especificamente do tema do pessimismo. A segunda indica o uso retórico da linguagem pelo filósofo para tratar do tema: enquanto no prefácio tardio à sua obra de estreia Nietzsche é

³⁵⁸ O autor ainda apresenta mais elementos a favor dessa diferenciação: “O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo o deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessita ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um ‘salvador’; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança –, em suma, de uma estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas” (FW, 370. KSA 3, p. 620-1). Como se pode perceber, Nietzsche retoma aqui o otimismo nos mesmos termos de sua obra de estreia. Deve-se notar, ainda, como Nietzsche usa expressões diversas para denominar a relação dos dois grupos com o *trágico*: enquanto o “conhecimento trágico” (*tragische Erkenntnis*) lhe havia parecido o verdadeiro luxo da cultura dos sofredores por empobrecimento de vida – os românticos –, os sofredores de abundância de vida são aqueles que querem uma “visão e compreensão trágica” (*tragische Ansicht und Einsicht*) da mesma.

ainda reticente quanto à possibilidade de um “pessimismo da *força*” – basta-nos lembrar que ele se refere ao mesmo apenas na forma de perguntas –, no texto em questão, ainda que a sua postura não esteja completamente estabelecida, ele já trata do mesmo de modo mais enfático, e descreve Epicuro como “o oposto de um pessimista dionisíaco”.

Em que consiste, pois, tal forma de pessimismo? Trata-se de uma simples oposição ao pessimismo romântico? A minha tese está na contramão dessa associação, por considerá-la muito simplista e imediata, não dando conta de apreender o movimento geral do argumento do autor. Para discutir essa questão, voltemos ao texto de Nietzsche.

O autor se questiona, após apresentar a concepção de que a arte e a filosofia têm a sua origem em formas diferentes de sofrimento, se, “em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora (...)’”. Além dessa pergunta pelas diversas fontes da arte, Nietzsche ainda acrescenta uma segunda, que “salta bem mais à vista”: “se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*” (*Idem, ibidem*). Esses dois tipos de anseio, contudo, “ainda se revelam ambíguos, interpretáveis conforme o esquema anterior, que me parece justificadamente preferível”. Com essa observação, o autor abre a possibilidade de se pensar pelo menos quatro princípios básicos da arte – e também da filosofia: da *fome* (*Hunger*) pode surgir tanto um anseio por *fixar* (*Starrmachen*), *eternizar* (*Verewigen*) e *ser* (*Sein*), como um anseio por *destruição* (*Zerstörung*), *mudança* (*Wechsel*), *futuro* (*Zukunft*), pelo *novo* (*Neue*) e pelo *vir a ser* (*Werden*); e o mesmo vale para a *abundância* (*Ueberfluss*), da qual pode provir tanto um quanto o outro tipo de anseio. Schopenhauer e Wagner – que resumem a visão nietzscheana do que seria o “pessimismo romântico” – fariam parte do grupo de pensadores que, da fome, ansiavam por fixação, eternização, pelo ser. Do mesmo modo, os anarquistas de sua época partiam da fome, do empobrecimento da vida, mas ansiavam por destruição, mudança, futuro, novidade, vir a ser. Rubens, Hafiz, Goethe e Homero comporiam o grupo daqueles que, partindo da abundância, desejavam o ser. A única possibilidade deixada em aberto por Nietzsche é a de uma arte – e de uma filosofia – que partisse da *abundância* e, ao mesmo tempo, desejasse o *vir a ser*. É a essa possibilidade que o autor se refere nos parênteses que encerram o aforismo:

(Que ainda *possa* haver um pessimismo bastante diferente, clássico – tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *ipsissimum* [quintessência]: no entanto, a palavra ‘clássico’ repugna a meus ouvidos, tornou-se muito gasta, redonda e indistinta. A este pessimismo do futuro – pois ele virá! já o vejo vindo! – eu chamo de pessimismo *dionisíaco*.) (*Idem*, p. 622).

O *pessimismo dionisíaco*, tal como aí descrito, não consiste meramente em uma oposição ao *pessimismo romântico*. Ele seria uma **possibilidade futura**, a ser realizada a partir do desenvolvimento do *pessimismo clássico*, que, por sua vez, não lhe é idêntico. A ideia de **desenvolvimento** é aqui fundamental: Nietzsche não se coloca simplesmente como um opositor do pessimismo romântico, ele se considera como aquele que, conforme parcialmente demonstrado nas análises anteriores, se aprofunda no pessimismo de origem romântica e pretende desenvolvê-lo até uma nova forma de pessimismo, que, entretanto, ainda não existia. Essa é a chave de leitura que irá embasar todas as reflexões que se seguem. O que significa esse pessimismo do futuro, esse pessimismo dionisíaco? Por que Nietzsche ainda o considera como uma possibilidade futura?

Werner Stegmaier, talvez na mais acurada tentativa de interpretação desse aforismo até hoje existente³⁵⁹, descreve essas novas possibilidades do filosofar como produto da sobreposição, por Nietzsche, de sua própria diferenciação – entre os sofrendores por empobrecimento de vida e entre os sofrendores por superabundância de vida – à antiga diferenciação da filosofia – entre ser e dever. Com isso, afirma o intérprete, Nietzsche estaria indo muito além da pergunta inicial pelo significado do romantismo.

³⁵⁹ Cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Eine Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012. O autor divide os 41 aforismos que compõem o livro V d’A *gaia ciência* em quatro grupos: “Vínculos [*Bindungen*] do pensamento”, “Questões iniciais para a dissolução de um último apoio aparente”, “Libertação de múltiplas perspectivas” e “Liberdades de uma *gaia ciência* futura”. O aforismo 370 se insere neste último grupo, sendo o primeiro dentre um conjunto de oito aforismos (que ainda é composto pelos 368, 372, 377, 380, 378, 382, 383) analisados a partir desse critério. Ele ainda é colocado no âmbito das “alternativas da arte e filosofia europeia” e o método de escrita de que Nietzsche se utiliza nesse texto é, segundo a sua visão, o uso de “Parênteses finais para uma própria posição na filosofia” (cf. toda a “Introdução” (p. 03-88), mas especialmente as p. 75-82, nas quais ele explica o método de interpretação do qual ele lança mão para analisar os textos de Nietzsche: a interpretação contextual, que, em linhas gerais, consiste em se debruçar em um único aforismo, analisando todo o seu contexto de produção: influências, interlocutores, conteúdo etc).

A Tabela de Nietzsche sobre a organização do filosofar europeu ³⁶⁰		A nova “diferenciação principal” de Nietzsche “em relação aos valores estéticos”	
		“Sofredores por empobrecimento de vida”	“Sofredores por abundância de vida”
“outra diferenciação” (“em outras mais evidentes”) segundo Ser e Devir	“exigência por fixar, eternizar, por ser”	Schopenhauer, Wagner	Rubens, Hafiz, Goethe, Homer
	“exigência por destruição, por mudança, novidade, futuro, devir”	Anarquistas	X

É precisamente no “X” da tabela acima que se insere a possibilidade de um pessimismo do dionisíaco. Deve-se ter em mente, contudo, que o pessimismo dionisíaco é uma *arte* e, ao mesmo tempo, uma *filosofia*, que não se deixa classificar logicamente por tabelas. O movimento do texto de Nietzsche nos dá fortes indícios de que o autor se vale do pessimismo clássico somente como uma espécie de protoforma do pessimismo dionisíaco: o esquema lógico é aqui empregado somente no intuito de deixar aberta a possibilidade de uma filosofia que não se encaixasse nesses padrões de classificação (*Idem*, cf. p. 494-5). A reflexão final do filósofo, apresentada entre parênteses – os últimos da obra –, além de ser a resposta – diversa daquela dada pelo niilismo – ao “fato de que ‘Deus está morto’” (FW, 343)³⁶¹, demonstra a posição do próprio Nietzsche, constituindo-se, desse modo, o “parêntese final *par excellence*”:

Ele une os pontos dos anteriores, traz uma vindicação [*Ehrenrettung*] (do próprio filosofar em relação ao de Schopenhauer), anuncia um tipo de filosofar que, como tal, não se deixa determinar e que deve permanecer como objeto futuro, póstumo, e cria, de modo erudito (com a ajuda de uma tabela de cruzar [*Kreuztabelle*]), um espaço para uma nova genialidade do filosofar, a genialidade do próprio Nietzsche, precisamente em mudança soberana de perspectivas. Os parênteses finais do quinto livro da FW também poderiam, desse modo, formar um contexto estruturado em si mesmo, que excede o parêntese final de FW 370. Se

³⁶⁰ Retirado de STEGMAIER, W. 2012, op. cit., p. 489.

³⁶¹ Tratarei do tema do niilismo no próximo capítulo.

Nietzsche o criou desse modo conscientemente pode permanecer em aberto (STEGMAIER, op. cit., p. 497)³⁶².

Nietzsche dá forma, então, àquele “pessimismo ‘além do bem e do mal’” anunciado na *Tentativa de autocrítica*: trata-se da abertura da possibilidade de um pessimismo futuro, que o autor denomina de *dionisíaco* e que só pode ser alcançado pelo desenvolvimento das outras formas de pessimismo³⁶³. Talvez aqui se torne um pouco mais clara a minha tese de que Nietzsche não estava preocupado simplesmente em opor duas formas de pessimismo, mas, pelo contrário, que o pessimismo se manifesta nas mais diversas formas de se produzir arte e filosofia, pois ele constitui a sua base e, ao mesmo tempo, se diferencia através das manifestações artísticas e filosóficas: “a unidade de sua distinção romântico – clássico – dionisíaco é o ‘**pessimismo**’. Nietzsche desloca também esse conceito e prepara, através disso, a ampliação de sua heurística da necessidade [*Heuristik der Not*]” (STEGMAIER, 2012, op. cit., p. 476)³⁶⁴.

Essa nova concepção do pessimismo está intimamente relacionada à revisão de muitos dos temas tratados em *O nascimento da tragédia*, sobretudo de sua concepção de *justificação estética da existência*³⁶⁵. A preocupação em delimitar diversas facetas do mesmo

³⁶² Stegmaier já havia ressaltado, anteriormente, que “parênteses dentro de textos interrompem estes textos, inserem neles algo que não se encaixa. Eles remetem, em meio a um contexto, a um outro. Eles chamam atenção, enquanto eles destroem o contexto; depois de um parêntese deve-se achar nele [no contexto, WP] o caminho de volta” (p. 495-6). O autor destaca, ainda que Nietzsche se vale largamente desse artifício nos aforismos do livro *V d’A gaia ciência* – exceto na sequência que compreende os aforismos 343-4 e 378-83, que iniciam e encerram a última parte do livro, respectivamente –, especialmente nos aforismos 348, 350, 365, 366 e 368 (cf. p. 496).

³⁶³ No aforismo 380 Nietzsche afirma que a vontade de conhecimento do homem superior é aquilo que o leva a superar o seu tempo, o seu romantismo: “O homem de um Além, que quer ele próprio avistar as supremas medidas de valor de seu tempo, necessita antes ‘superar’ em si próprio esse tempo – é a prova de sua força – e, por conseguinte, não apenas o seu tempo, mas também a aversão e contradição que até agora experimentou ante esse tempo, seu sofrimento por esse tempo, sua extemporaneidade, seu *romantismo*...” (KSA 3, p. 633). É importante destacar, uma vez mais, que a noção de superação, tal como o autor a entende, não consiste apenas em uma oposição a algo, mas o levar esse algo até as suas últimas consequências, de modo que ele se suprima.

³⁶⁴ Tratarei da ideia de uma “heurística da necessidade” na próxima seção.

³⁶⁵ Nietzsche afirma, ainda em 1883, que a “primeira solução” encontrada para o seu esforço de demonstrar a “inocência do devir” (*Unschuld des Werdens*) lhe fora a “justificação estética da existência”. Contudo, afirma o autor, “o próprio ‘justificar’ não deve ser necessário! A moral pertence ao reino do fenômeno” (7[7], Início – Verão de 1883. KSA 10, p. 239). Nesse contexto de reinterpretação do pessimismo – e, com ele, do tema da justificação – pode ser útil retomar o argumento de Nietzsche, ainda em 1875, no comentário à obra de Dühring, para demonstrar que “prazer e desprazer não podem suprimir-se de nenhuma maneira”: “Agora, por último, gostaria de propor o meu evangelho. Ele diz o seguinte (...) aquele que pudesse *amar* a si mesmo *de modo completamente puro* – ou seja, com um amor a si mesmo completamente purificado – seria aquele que, ao mesmo tempo, desprezasse a si mesmo. Ame-se a si mesmo e nada mais exceto você – porque unicamente você pode conhecer-se a si mesmo; e ame os outros se for capaz disso, ou seja, se você está na condição de conhecê-

é um dos fortes indícios a favor da ideia de que Nietzsche não rejeita o pessimismo em si, mas apenas uma determinada forma de abordá-lo³⁶⁶.

Todas essas discussões de Nietzsche em torno de diferentes formas de pessimismo demonstram a centralidade do tema nas suas reflexões do período³⁶⁷, abundantemente

los e desprezá-los completamente como a si mesmo. Essa é a posição de Cristo diante do mundo. É o *amor a si mesmo* por misericórdia [*Erbarmen*] o núcleo do cristianismo, sem toda envoltura e mitologia” (KSA 8, p. 180). Esse processo de amadurecimento de sua crítica à noção de justificação, tal como acredito e tenho tentado demonstrar, vem se desenvolvendo desde os escritos de juventude e encontrará um expoente maior na concepção de pessimismo dionisíaco, que, como apresentado, não está atrelada às concepções hedonistas da existência: o pessimismo dionisíaco é aquele que contém em si todas as contradições e possibilidades de valoração acerca da existência, sem se comprometer especificamente com nenhuma delas.

³⁶⁶ Ivan Soll, embora dê mais destaque à diferenciação entre um pessimismo da fraqueza e um pessimismo da força que propriamente ao tema do pessimismo dionisíaco, defende o que ele denomina de três “aspectos do pessimismo” em Nietzsche e apresenta as razões de tal diferenciação a partir dessa concepção. O seu aspecto **descritivo** consistiria em uma visão negativa acerca da existência, formulada em termos *hedonistas*, de acordo com a qual dor e sofrimento nela predominam, se comparados ao prazer e a satisfação. O aspecto **avaliativo** aparece nos casos em que uma estimativa negativa do valor *geral* da existência surge, a partir da descrição negativa da mesma: é o caso, por exemplo, de se afirmar que a vida não possui valor algum pelo fato de ser basicamente sofrimento. Por fim, recomendações de atitudes e ações a se tomar, baseadas nos dois aspectos anteriores, constituem o aspecto **recomendatório**. O pessimismo da fraqueza descreve a vida, segundo Soll, como dominada por sofrimento e infere daí que a mesma não possui valor algum e que, portanto, deve ser evitada ao máximo. Já o pessimismo da força descreve a vida do mesmo modo, mas a considera plena de valor e recomenda que seja vivida de forma plena. O que faz do pessimismo uma doutrina é, de acordo com esse ponto de vista, o seu aspecto descritivo. Nietzsche estaria, desse modo, sempre a favor do aspecto descritivo do pessimismo, negando os demais. A tese de Soll é, em suma, a de que a variação entre duas formas de pessimismo era fruto de uma provável não percepção, por parte do autor, da distinção entre elas e do fato de que ele estava vacilando entre as mesmas (cf. SOLL, 1998, op. cit., p. 112-4 e p. 124-7). David Came retoma o primeiro aspecto do pessimismo definido por Soll, a fim de também demonstrar que Nietzsche o adota – e rejeita o segundo (o autor não leva o terceiro aspecto em conta) –, mas o redefine, alargando o seu escopo para além do âmbito hedonista e trazendo a discussão para o campo da *teodiceia*. Came apresenta, sob esse viés, as três concepções que comporiam o pessimismo em sua faceta descritiva: (i) a de que a vida é não-teleológica; (ii) de que é amoral; além do fato de (iii) ser inerentemente marcada pelo sofrimento – somente esta última seria procedente de uma concepção hedonista da mesma. Para provar essa tese, Came desenvolve sua argumentação a partir da ideia básica de uma “teodiceia existencial” em Nietzsche, segundo a qual o pessimismo descritivo é verdadeiro e, contudo, a vida é, ainda assim, um objeto apropriado de afirmação. Esse tema estaria sobremaneira presente na *Tentativa de autocrítica*, na qual Nietzsche afirma que a sua oposição a qualquer concepção moral da existência está presente desde a sua primeira obra (cf. CAME, op. cit., p. 37-46). Outro intérprete que trata do tema sob o ponto de vista da questão da teodiceia é Georges Goedert (1991). A minha tese, contudo, vai numa direção um pouco diferente dos três autores. No que diz respeito à ideia de Soll de diferenciar três aspectos do pessimismo e, a partir deles, demonstrar em que consiste fundamentalmente a doutrina pessimista (e, por conseguinte, sob qual dos aspectos Nietzsche pode ser ainda considerado um seguidor dessa tradição), estou de acordo que o tema do sofrimento é fundamental em toda a produção do filósofo, mas discordo da tese de que ele esteja definindo a existência em termos hedonistas, uma vez que prazer e dor, segundo a sua visão, se contêm mutuamente e não podem ser tomados senão em sua relação recíproca. Já o problema em relação à consideração de uma teodiceia em Nietzsche esbarra, conforme anteriormente discutido a partir do texto de Goedert, precisamente no fato de que ela pressupõe a ideia de justificação, da qual o autor procura se afastar desde o fim de seu convencional período de juventude.

³⁶⁷ Daí também a minha opção por tratar dos prefácios de 1886 dando mais ênfase ao modo com que eles se encaixam tematicamente nas suas diferentes abordagens do pessimismo, e menos às questões filológicas de seu

presentes também em suas anotações pessoais. Nelas o autor considera que o pessimismo europeu estaria “ainda em seu início”, por ser apenas um “pessimismo de eruditos e poetas” (25[16], Início de 1884. KSA 11, p. 15) e demonstra constantemente a necessidade de revisão do tema (cf. 6[25], Verão de 1886 – Início de 1887. KSA 12, p. 242-3). Nessa esteira, critica fortemente o pessimismo de Hartmann, sobretudo por ter diminuído a “compreensão básica do *pessimismo*” (26[51], Verão – Outono de 1884. KSA 11, p. 161)³⁶⁸, tal como concebido por Schopenhauer, e se considera o “sério *continuador* do pessimismo schopenhaueriano” (27[78], Verão – Outono de 1884. KSA 11, p. 294). O pessimismo se torna para ele, então, um “estimulante” (1[220], Outono de 1885 – Início de 1886. KSA 12, p. 59), ao ponto de pensar o *seu* (“*meine*”) próprio “*tipo de pessimismo*” como o “grande ponto de partida” (2[128], Outono de 1885 – Outono de 1886. KSA 12, p. 127) para um “pessimismo perfeito” (25[159], Início de 1884. KSA 11, p. 55): “o pessimismo (como instinto) e a vontade *para o* pessimismo: contraste principal” (2[126], Outono de 1885 – Outono de 1886. KSA 12, p. 124)³⁶⁹.

surgimento, como faz, por exemplo, Henry Burnett (cf. BURNETT, H. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008). Contudo, tais prefácios não devem ser vistos, como quer Claus-Arthur Scheier, como uma obra única. A hipótese de Scheier, amparada em uma carta de Nietzsche a seu editor Fritzsche (de 07 de agosto de 1886, KSB 7, p. 224-6), é a de que, caso se tome os textos como prefácios às obras anteriores, perde-se quase um ano de produção intelectual do autor, além do fato de que eles servem para esclarecer tanto o contexto do quinto livro d’*A gaia ciência*, quanto de *Além do bem e do mal*. O intérprete os considera a “principal obra do ano de 1886”, que seria “uma espécie de história de desenvolvimento” ao modo de um “proto *Ecce Homo*” (ou, como afirma o autor: mais precisamente, um “*Ecce auctor*”), e defende que as preocupações editoriais que levaram o filósofo a desistir de publicá-los separadamente (cf. KSB 7, p. 236-8) já não vale mais para a pesquisa Nietzsche atual (cf. SCHEIER, C. A. „Einleitung“. In: NIETZSCHE, F. *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. As citações anteriores foram retiradas da página VIII). Ainda que seja fundamental tratar dos prefácios no contexto em que foram produzidos, me parece certo exagero publicá-los como uma *obra* do pensamento de Nietzsche, dado que o contexto de sua produção indica uma preocupação em revisar as obras prefaciadas. Marco Brusotti dedica uma extensa nota, na introdução à sua tradução para o italiano dos prefácios, para criticar a opção de Scheier não só de publicar como obra algo que o próprio Nietzsche havia repudiado com tal, como também ao fato de atribuir arbitrariamente o título de “*Ecce auctor*”, em uma analogia direta – e obscura – ao texto de *Ecce homo* (cf. BRUSOTTI, M. “Introduzione”. In: *Friedrich Nietzsche. Tentativo di autocritica. 1886-1887*. Gênova: Il Melangolo, 1992. P. 52-3).

³⁶⁸ Várias são as anotações dedicadas a criticar o pessimismo hartmanniano. Alguns exemplos: cf. 26[306], Verão – Outono de 1884. KSA 11, p. 232; 26[326], Verão – Outono de 1884. KSA 11, p. 236; 35[46], Maio – Julho de 1885. KSA 11, p. 532-3.

³⁶⁹ Ainda nessa anotação, Nietzsche contrapõe o “pessimista do intelecto” (*Pessimist des Intellekts*) ao “pessimista da sensibilidade” (*Pessimist der Sensibilität*): aquele como alguém que persegue o “ilógico”, este o “doloroso”. O pessimismo do intelecto é, inclusive, uma das principais imagens que figuram nas anotações do filósofo desse período e pode ser assimilada com a noção de um sentido epistemológico do trágico, tal como discutida anteriormente. Cf., a esse respeito: 11[71], Início – Outono de 1881. KSA 9, p. 468-9; 16[11], Outono

Acredito que, após essa incursão pelos meandros dessa retomada do tema do pessimismo entre os anos de 1885 e 1886 por Nietzsche, tenhamos indícios suficientes para ao menos indicar que a corrente concepção acerca do pensamento de maturidade de Nietzsche, segundo a qual o pessimismo constitui a “protoforma do niilismo” (10[58], Outono de 1887. KSA 12, p. 491), é esquemática em demasia, além de simplificadora de um problema que constitui o cerne de suas reflexões desse período. Voltarei a esse tema no próximo capítulo.

Seção 3 – “A *minha perspectiva pessimista*”: o conceito de *transfiguração (Transfiguration)* nos prefácios de 1886

Sabe-se pela sua biografia que Nietzsche padeceu de vários problemas de saúde ao longo de sua vida, os quais, inclusive, o levaram à sua aposentadoria precoce da Universidade da Basileia. Que o filósofo não tenha por propósito descrevê-los e atribuir um caráter meramente biográfico aos prefácios redigidos em 1886 é algo que será comprovado pela demonstração da variedade de questões filosóficas a que eles se remetem, especialmente ao problema do pessimismo. O importante a se destacar é, de antemão, que há uma interessante coincidência entre o momento no qual Nietzsche deixa as suas atividades de professor de filologia clássica e o início de um período marcado pela preocupação filosófica com o estímulo intelectual causado pela enfermidade – e, por conseguinte, pela dor e pelo sofrimento – (JANZ, op. cit., cf. vol. III, p. 09-11), que irá encontrar seu expoente maior nas reflexões de 1886.

A tese da presente seção é a de que o autor apresenta nos prefácios supracitados – sobretudo naqueles dedicados aos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e a *A gaia ciência* – uma descrição de como ele se valeu do sofrimento e do pessimismo schopenhaueriano no desenvolvimento de seu próprio pessimismo e, em última instância, de sua própria filosofia. O autor enriquece a questão trazendo-a para um novo contexto – o da fisiopsicologia –, o que evidencia ainda mais uma preocupação em articulá-la com outros temas centrais de seu pensamento de maturidade.

de 1883. KSA 10, p. 501-2; 24[28], Inverno de 1883 – 1884. KSA 10, p. 661-2; 32[17], Inverno de 1884 – 85. KSA 11, p. 416; 2[124], Outono de 1885 – Outono de 1886. KSA 12, p. 123.

No prefácio ao primeiro volume de *Humano demasiado humano*, Nietzsche, no intuito de atribuir unidade aos seus escritos a partir da ideia de “inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados”, descreve o processo de “grande liberação” (*große Loslösung*) (MA, I, Vor., 3. KSA 2, p. 15-6), pelo qual passam os espíritos livres (*freie Gesiter*) e por meio do qual aquela inversão se tornaria possível. Tal processo se inicia com uma “profunda suspeita” (*tiefer Verdachte*) (MA, I, Vor., 1. KSA 2, p. 13), “um súbito horror e suspeita de tudo aquilo que amava”, da qual se *sofre* e da qual se procura *recuperação*³⁷⁰:

(...) tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande liberação. Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre* vontade: e quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas! (MA, I, Vor., 3. KSA 2, p. 16-7).

Nietzsche já havia destacado, antes de começar a narrativa da história do desenvolvimento do espírito livre, os dois principais “enganos”, dos quais ele pretendia se liberar: a “cega vontade de moral de Schopenhauer” e o “incurável romantismo de Richard Wagner” (MA, I, Vor., 1. KSA 2, p. 14). Eles teriam sido tomados numa espécie de “astúcia de autoconservação, da racionalidade e da superior proteção”, para reforçar a “crença de *não ser* de tal modo solitário, de *não ver* solitariamente” (*Idem*).

O processo de liberação pelo qual passa o espírito livre pressupõe, contudo, precisamente solidão (*Einsamkeit*), em uma de suas formas específicas, o “isolamento doentio” (*krankhafte Vereinsamung*). Este é pressuposto para os “anos de experimento” (*Versuchs-Jahre*), que conduzem à “enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento”. O produto final desse processo seria uma “*madura* liberdade do espírito” (*reife Freiheit des Geistes*), que “permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”. Tal liberdade culmina somente com a *grande saúde* (*große Gesundheit*), o “excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* [*auf den Versuch*]”. No próximo passo da “convalescença” (*Genesung*), cujas transformações são conduzidas por uma “*vontade de saúde*” (*Willen zur*

³⁷⁰ “Sofrer” é a opção encontrada pelo tradutor brasileiro para verter “Behafteten”, a forma substantivada do adjetivo “behaftet”, que significa, de modo básico, estar acometido por algo negativo – um erro, uma mácula, uma doença. Já “recuperação” é a tradução de “Erholung” – uma indicação, portanto, de que o autor se vale de “Behafteten” no último sentido (cf. MA, I, Vor., 1. KSA 2, p. 13-4).

Gesundheit) (MA, I, Vor., 4. KSA 2, p. 17-8), “o espírito livre se aproxima novamente à vida” (MA, I, Vor., 5. KSA 2, p. 19), com muito mais simpatia pela mesma. O “enigma dessa grande liberação” consiste, por fim, em tornar-se senhor de suas próprias virtudes, uma vez que outrora “‘(...) eram elas os senhores (...)’” – quando, na verdade, “não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos”. Tornar-se senhor de suas virtudes pressupõe, e ao mesmo tempo implica, o reconhecimento do que há de “perspectivista [*das Perspektivistische*] em cada valoração [*Werthschätzung*]”: “você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia* [*Rangordnung*]” (MA, I, Vor., 6. KSA 2, p. 20-1). Somente após todo esse processo o espírito livre pode “generalizar” (*verallgemeinern*) a resposta que deu a si mesmo “no tocante ao enigma de sua liberação”, emitindo “um juízo sobre sua vivência [*Erlebniss*]”: “‘Tal como sucedeu a mim’, diz ele para si, ‘deve suceder a todo aquele no qual uma *tarefa* quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’.’ (...) Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje” (MA, I, Vor., 7. KSA 2, p. 21).

Esses são, pois, os elementos essenciais, reunidos quase em sua íntegra, pressupostos por Nietzsche para a revisão do tema do pessimismo: a relação entre saúde e doença, bem como a ideia de convalescença – que será associada à concepção de *superação* (*Ueberwindung*) –; as noções de solidão, experimentação e perspectivismo – e, sobretudo, como veremos adiante, de *vivência* – fundamentais para a ideia de *tarefa* (*Aufgabe*). A todas essas questões, que serão desenvolvidas nos outros dois prefácios tratados nesta seção, pode ser ainda adicionada uma crítica explícita ao idealismo, ensejo encontrado pelo autor para se referir diretamente ao pessimismo:

E, falando seriamente: é uma *cura* radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe –) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em aceitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente (MA, I, Vor., 5. KSA 2, p. 19).

Já no prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado humano* Nietzsche não trata mais dos espíritos livres. O seu discurso é aqui em primeira pessoa: “meus escritos falam apenas de minhas superações: ‘eu’ estou ali, com tudo o que me era hostil, *ego ipsissimus*, até mesmo, se me permitem uma expressão orgulhosa, *ego ipsissimum*” (MA, II, Vor., 1.

KSA 2, p. 369)³⁷¹. A sua própria superação é, entretanto, narrada nos mesmos termos do outro prefácio: “(...) sempre foi necessário antes o tempo, a convalescença, a distância, até que em mim nascesse o desejo de explorar (...) posteriormente, para o conhecimento, algo vivido [*Erlebtes*] e sobrevivido [*Ueberlebtes*], algum fato ou fado próprio” (MA, II, Vor., 1. KSA 2, p. 369)³⁷². A obra prefaciada é descrita, nesse contexto, como a “continuação e reiteração, ao mesmo tempo, de uma cura espiritual”. De que, entretanto, o filósofo está se curando? Do *romantismo* de sua época, afirma o autor explicitamente. O fato de Nietzsche estar narrando esse prefácio em primeira pessoa é a forma que ele parece considerar a ideal para fazer afirmações mais incisivas e diretas. E isso se reflete também na sua nova interpretação do pessimismo, presente aqui em um sentido bastante próximo àquele da *Tentativa de autocrítica* e do aforismo 370 d’*A gaia ciência*, bem como do prefácio a mesma: ao definir os dois volumes de *Humano, demasiado humano* como uma “doutrina da saúde” (*Gesundheitslehre*), Nietzsche afirma que

Nelas fala um pessimista que frequentemente ficou exasperado, fora de si, mas sempre voltou a si, um pessimista, portanto, com boa vontade em relação ao pessimismo – e, assim, não mais um romântico: como? Um espírito versado na serpentina arte de mudar de pele não deveria poder dar uma lição aos pessimistas de hoje, que ainda se acham todos eles sob o perigo do romantismo? E ao menos lhes mostrar como – se faz? (MA, II, Vor., 2. KSA 2, p. 371-2).

A alcunha de pessimista “com boa vontade em relação ao pessimismo”, que o autor atribui a si mesmo, está direcionada, mais uma vez, contra a *sua* concepção de romantismo – que privilegia os nomes de Schopenhauer e de Wagner. Sobre o músico, descrito nesse prefácio como um romântico “desesperado e emurchecido”, que “prostrou-se diante da cruz cristã”, Nietzsche afirma ter dele *sofrido* (*leiden*) como se sofre de uma doença. O benefício trazido por tal enfermidade teria sido o desenvolvimento da sua *suspeita*, do seu *desprezo* e

³⁷¹ É fundamental ter em mente que o filósofo, no prefácio ao primeiro volume, afirma ter *inventado* (*erfinden*) os espíritos livres – embora destaque a possibilidade dos mesmos ainda virem a existir –, com o único propósito de tê-los “como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade)” (MA, I, Vor., 2. KSA 2, p. 15).

³⁷² “Nesse sentido”, afirma o autor, “todos os meus escritos, com uma única e substancial exceção, devem ser *retrodatados* – eles sempre falam do que ‘deixei para trás’”. Segue-se a tal comentário uma análise das *Extemporâneas* e do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, sob esse ponto de vista. Especialmente sobre *Schopenhauer como educador*, Nietzsche destaca que nessa obra ele já se encontrava “em pleno ceticismo e decomposição moral, ou seja, tanto na crítica como no aprofundamento de todo pessimismo até então havido” – e menciona o inédito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* como prova de seu posicionamento de outrora (cf. MA, II, Vor., 1. KSA 2, p. 370).

da sua *solidão*: “(...) após essa desilusão, eu estaria condenado a suspeitar mais profundamente, desprezar mais profundamente, ser mais profundamente só do que até então” (MA, II, Vor., 3. KSA 2, p. 372. Tr. de PCS, com pequenas alterações)³⁷³. O autor segue descrevendo esse processo de convalescença sem se esquecer, contudo, de sua principal meta: “Minha *tarefa* – onde estava ela?”. Nietzsche associa intimamente, nesse cenário, as noções de *pessimismo* e *tarefa*:

Solitário, então, e tristemente desconfiado de mim, tomei (...) partido *contra* mim e *a favor* de tudo o que precisamente me feria e me era penoso: – desse modo achei novamente o caminho para o valente pessimismo [*tapferen Pessimismus*] que é o oposto de toda mendacidade romântica, e também, como hoje me parece, o caminho para ‘mim’ mesmo, para a *minha* tarefa (MA, II, Vor., 4. KSA 2, p. 373).

Não por acaso, o autor já havia indicado anteriormente que nas suas obras falava o seu *ego ipsissimum* (“eu mais íntimo”) – expressão que, também não por acaso, remete àquela usada para descrever a sua visão do pessimismo dionisíaco, no aforismo 370 d’*A gaia ciência* –: Nietzsche considera o pessimismo o tema central de seu projeto de revisar e dar unidade à sua obra e, ao mesmo tempo, apresenta um particular interesse de levá-lo adiante em suas reflexões.

Nesse intuito, o filósofo se vale da recíproca necessidade representada no par saúde/doença para tratar de sua *tarefa*: “a doença é a resposta, cada vez que queremos duvidar do direito à *nossa* tarefa (...) se depois queremos retornar à saúde, não nos resta escolha: temos de assumir uma carga *mais pesada* do que a que levávamos antes...”. Esse esquema lhe serve de base para rever o seu conceito de pessimismo:

Talvez isso ofereça justamente aos nossos pessimistas algumas indicações para o exame de si próprios? – pois foi então que arranquei de mim esta frase: ‘um sofredor não tem *direito* ao pessimismo!’, foi então que conduzi dentro de mim uma árdua e paciente campanha contra a nada científica tendência básica de todo pessimismo romântico para inflar, interpretar experiências [*Erfahrungen*] pessoais como julgamentos gerais e mesmo condenações do mundo... em suma, eu então *virei* meu olhar. Otimismo para fins de restabelecimento, para algum dia *poder* voltar a ser pessimista – compreendem? (...) – tudo isso resultou, enfim, num grande fortalecimento espiritual, numa crescente alegria e abundância de saúde. A própria vida nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida, por uma demorada guerra como a que em mim travei contra o pessimismo do cansaço de vida (...). Por fim recebemos as suas dádivas grandes talvez também a maior que ela pode conceder – recebemos de volta a *nossa tarefa* (MA, II, Vor., 5. KSA 2, p. 374-5).

³⁷³ No prefácio a *O caso Wagner*, Nietzsche descreve a superação do wagnerismo como uma “*superação de si*”, como uma superação de tudo “aquilo que o faz um filho de seu tempo”: “Minha maior vivência foi uma *convalescença*. Wagner foi uma de minhas doenças” (WA, Vor. KSA 6, p. 11-12. Tr. de PCS, com pequenas alterações).

Um dos últimos apontamentos de Nietzsche nesse prefácio, de modo semelhante àquele dedicado ao primeiro livro, indica a possibilidade de comunicação de tal “história de uma enfermidade [*Krankheit*] e de uma convalescença [*Genesung*]” (MA, II, Vor., 6. KSA 2, p. 376. Tr. de PCS, com pequenas alterações): o autor crê que os “raros” (*Seltenen*), “cuja sina é terem de ser mais doentes do que qualquer indivíduo, pois não são ‘*apenas* indivíduos’...; cujo consolo é saber – ah! e percorrer – o caminho para uma nova saúde, uma saúde de amanhã e depois de amanhã (...)”, poderão entender as suas obras, por terem vivências semelhantes à sua “vivência pessoal” (*persönliches Erlebniss*) (*Idem*).

O prefácio a *A gaia ciência* começa destacando precisamente a importância das *vivências* para a compreensão da obra: dificilmente alguém que não tivesse vivenciado (*erlebt*) algo semelhante, afirma Nietzsche, poderia “familiarizar-se com a *vivência* deste livro mediante prefácios” (FW, Vor., 1. KSA 3, p. 345. Tr. de PCS, com pequenas alterações). Essa obra é concebida pelo autor como a “gradidão de um convalescente”, pois a convalescença era aquilo que havia de mais *inesperado* (*Unerwartetste*). O filósofo não está mais preocupado aqui em discutir o processo de desenvolvimento que leva da doença à convalescença, mas quer tratar somente da saúde, do resultado desse processo:

‘Gaia ciência’: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança –, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença (...). Todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência (...) (FW, Vor., 1. KSA 3, p. 345-6).

Em seguida, Nietzsche sugere, contudo, que “(...) deixemos o sr. Nietzsche de lado”, para tratar do tema principal do prefácio, “a relação entre filosofia e saúde”: “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, no caso de ele próprio ficar doente levará toda a sua curiosidade científica para a doença. Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa” (FW, Vor., 2. KSA 3, p. 347). Com essas afirmações, o autor não só reafirma a importância de considerar fisiologicamente o processo de pensamento filosófico, como também o conecta explicitamente à psicologia e esta, por sua vez, ao perspectivismo³⁷⁴. Nietzsche trata ainda,

³⁷⁴ Tratarei, no momento oportuno, do sentido em que emprego os termos *fisiologia*, *psicologia* e *perspectivismo*, nesse contexto.

de modo semelhante à distinção do aforismo 370 dessa obra entre duas formas de sofredores e àquela da *Tentativa de autocrítica* entre duas formas de pessimismo, das diferentes procedências da filosofia: “num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças”³⁷⁵. O primeiro caso, mais frequente, segundo o autor, é aquele que interessa aos psicólogos, na medida em que se pode neles entrever as consequências da submissão do pensamento à doença: “e aqui o experimento é possível” (FW, Vor., 2. KSA 3, p. 347-8). O filósofo que se entrega à doença na busca desse experimento é, de acordo com Nietzsche, semelhante ao viajante que, mesmo planejando acordar numa determinada hora, se entrega ao sono: é essa “experimentação consigo mesmo” que permite aos filósofos “olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora” e que leva o autor a se questionar se “até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-intepretação* do corpo”³⁷⁶. Nietzsche se diz, portanto, à espera de um “médico filosófico” (*philosophischer Arzt*), que tenha no futuro “a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (FW, Vor., 2. KSA 3, p. 349).

A despedida de cada “tempo de severa enfermidade” traz consigo a produção de uma filosofia que lhe corresponde. A gratidão de Nietzsche à instabilidade de sua saúde é precisamente essa:

Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão **transpor** seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da **transfiguração** é filosofia. (...) temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor (...). Viver – isto significa, para nós, **transformar** continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo (...). Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita* (...). Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verdade,

³⁷⁵ “O primeiro *necessita* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos caos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos” (FW, Vor., 2. KSA 3, p. 347).

³⁷⁶ “Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm a menor importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo (...), do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas e pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim” (FW, Vor., 2. KSA 3, p. 348-9).

por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar a nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor ‘aperfeiçoe’ –; mas sei que nos *aprofunda* (...). A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama diferente (FW, Vor., 3. KSA 3, p. 349. Grifos meus)³⁷⁷.

Este longo trecho não só resume todo o processo descrito nos três prefácios, como também, e sobretudo, apresenta o conceito-chave, a meu ver, de sua reinterpretação do pessimismo: *transfiguração* (*Transfiguration*). A presente seção será dedicada, até o seu término, ao comentário dessa passagem, na sua relação temática com os demais prefácios.

O tema do sofrimento e da dor é, conforme demonstrado, uma crescente na obra de Nietzsche desde o segundo volume de *Humano, demasiado humano* e, principalmente, desde os quatro primeiros livros d’*A gaia ciência*. Apresentei anteriormente como o autor, no aforismo 318 desta obra, afirma que o homem heroico é aquele que não só conserva, mas, sobretudo, promove a espécie, “ao sentir a aproximação da **grande dor** [*grosser Schmerz*]” (FW, 318. KSA 3, p. 550. Grifos meus). Indiquei também como o filósofo, de modo semelhante, concebe fazer parte da *grandeza* (*Grösse*) o “saber sofrer” – o infligir a si mesmo “**grandes dores**” (*grosse Schmerzen*) e “**grande sofrimento**” (*grosses Leid*) (cf. FW, 325. KSA 3, p. 553. Grifos meus). É esse processo de *aprofundamento na e pela dor*, esse *perpassar e ultrapassar a dor através da dor*, que Nietzsche descreve no prefácio a tal obra como a tarefa da “**grande dor**”: é ela que permite tornar a vida um *problema* e, por conseguinte, trazê-la para o campo da filosofia.

Grande (*Größe*) é aquilo que, segundo Stegmaier (2011, op. cit., p. 183-4), pode ser visto em Nietzsche sob três aspectos: *quantitativo* – “mais que o comum” (*mehr als üblich*), no sentido de algo que “ultrapassa” (*überragend*) –; *qualitativo* – “mais impressionante” (*eindrücksvoller*), “mais eficaz” (*wirkungsvoller*), “mais significativo que o comum” (*Bedeutsamer als üblich*) –; e *dialético* – “(...) aquilo que pode incluir mesmo o seu oposto, que ele nega, fazê-lo frutífero para si e, através disso, crescer” –. Desses três aspectos, que

³⁷⁷ Nietzsche afirma no mesmo sentido, adiante: “(...) de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fomos antes” (FW, Pr., 4. KSA 3, p. 351).

pressupõem a ideia de hierarquização (*Rangordnung*)³⁷⁸, o último é o que mais nos interessa: pois a “grande dor”, ou o “grande sofrimento”, é aquela que contém em si também o seu oposto, o prazer. Daí que se pode conceber a dor como “o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da grande suspeita”, uma vez que ela traz consigo as diferentes possibilidades de interpretação de um corpo que, em última instância, vai gerar uma filosofia. Já em 1882 encontra-se entre as anotações de Nietzsche: “o pequeno sofrimento nos apequena, o grande nos engrandece. A vontade de grande sofrimento deveria ser, desse modo, uma exigência do egoísmo [*Selbstsucht*]” (3[1], Verão – Outono de 1882. KSA 10, p. 100).

Essa apologia do sofrimento é feita por Nietzsche visando dois objetivos: uma crítica profunda à noção de *compaixão* (*Mitleiden*) e o desenvolvimento da noção de *grande saúde* (*grosse Gesundheit*).

No que diz respeito ao primeiro ponto, em *Além do bem e do mal* o autor trata do tema em explícita conexão com o problema do pessimismo.

Seja hedonismo, pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o prazer e a dor, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cômico de suas energias *criadoras* e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derrisão, e também com compaixão. Compaixão por vocês! (JGB, 225. KSA 5, p. 160).

Nietzsche considera como “filosofias de fachada” (*Vordergrunds-Denkweisen*) todos os modos de pensamento que buscam medir o “valor das coisas” sob o critério da distinção entre prazer (*Lust*) e dor (*Leid*). Como se pode perceber, o autor trata da noção de *valor* (*Werth*), essencial sobretudo nesse momento de sua obra, em um sentido bastante próximo àquele do aforismo 28 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, com a diferença de que ele não está preocupado somente em se contrapor às filosofias que buscam uma *justificação* (*Rechtfertigung*) para a existência, mas principalmente em desenvolver uma

³⁷⁸ “Nietzsche mede a abundância e a superabundância da vida mais ou menos de acordo com a ‘espiritualidade’ [*Geistigkeit*], isto é, de acordo com a capacidade de orientação, de julgamento e de comando. Disso resulta a hierarquia. Ela foi totalmente ‘natural’ em sociedades aristocráticas como os gregos e os romanos, mas se tornou demasiado impopular no momento em que surgiu a moral cristã, e então, na moral moderna da igualdade entre os homens” (STEGMAIER, 2011, op. cit., p. 179). *Rangordnung* é um termo de difícil tradução para o português, sendo normalmente vertido por “hierarquia”, ainda que haja na língua alemã o termo *Hierarchie*. No aforismo 270 de *Além do bem e do mal* Nietzsche afirma que “a hierarquia [*Rangordnung*] é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar”. O homem que “sofreu profundamente” é tomado, desse modo, pela certeza “de mediante o seu sofrimento *saber mais* do que os mais inteligentes e sábios podem saber” (JGB, 270. KSA 5, p. 225).

crítica à noção de *compaixão* por meio do conceito de *sofrimento*³⁷⁹. Tal crítica é formulada por meio de uma nova ideia de compaixão: “a *nossa* compaixão”, afirma Nietzsche, “é algo mais longividente e elevado”. A compaixão que o filósofo propõe é aquela que não tome como central o propósito de “*abolir o sofrimento*” e de ter o “bem-estar” como um “*fim*”. Trata-se da “disciplina do sofrer, do *grande* sofrer [*des grossen Leidens*]”, que até então fora a “disciplina que criou toda excelência humana”:

A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento [*des grossen Leidens*]? No homem estão unidos *criador e criatura* (...) (*Idem*, p. 161).

Nietzsche resume a sua posição com uma expressão lapidar: “Compaixão *contra* compaixão!”. Uma crítica da compaixão não é, contudo, o problema central no qual a filosofia deve se empenhar, uma vez que “há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão”. O autor finaliza o aforismo indicando ser ingenuidade de qualquer filosofia a busca por respostas somente a essas questões, deixando em aberto quais seriam esses “problemas mais elevados” de que ela deve se ocupar. A minha hipótese é a de que o próprio aforismo, pensado no contexto de sua produção, nos permite vislumbrar que o autor esteja se referindo ao seu projeto de “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werthe*), para o qual, conforme procurei demonstrar, uma profunda análise do sofrimento é um pressuposto básico³⁸⁰.

³⁷⁹ Embora os termos *sofrimento* e *compaixão* pertençam, também em língua portuguesa, a um mesmo campo semântico, a associação entre os termos correspondentes é, em língua alemã, mais direta e evidente: *Leiden* e *Mitleiden*, literalmente “sofrer” e “sofrer com”.

³⁸⁰ A crítica nietzscheana à compaixão é, como se sabe, um projeto muito mais amplo, com uma vasta gama de implicações. Trata-se da reinterpretação de um conceito que ganha grande notoriedade filosófica na época de Nietzsche sobretudo em função da filosofia de Schopenhauer – contra a qual o filósofo se dirige claramente –, mas o seu projeto vai muito além do contexto filosófico de seu “mestre”, remontando às origens do pensamento filosófico. Mesmo no que se refere especificamente à relação dessa empreitada crítica com o tema do pessimismo, são várias as outras nuances que podem ser encontradas na obra do filósofo. Em uma anotação de 1880 já se encontra, entre as reflexões de Nietzsche preparatórias a *Aurora*, uma observação explícita acerca da relação da doutrina pessimista com a compaixão: “O pessimista metafísico, que evita a satisfação [*Vergnügen*] e a segurança, e atribui à infelicidade e ao sofrimento o valor supremo – no intuito de ilustrar, assim, a falta de valor da vida –, como ele estaria apto a sentir compaixão quando o outro sofre? Ele deveria se alegrar por isso, do mesmo modo que rejeitaria a compaixão, se ele estivesse na miséria [*Not*]; por outro lado, se ele encontrasse o outro em felicidade, sentiria lhe doer e tentaria estragar a sua felicidade – assim deveria soar a moral prática de Schopenhauer. A compaixão, tal como Schopenhauer a descreve, é, de seu ponto de vista, a própria perversidade, a mais fundamental de todas as estupidezes” (3[102], Início de 1880. KSA 9, p. 75). No mesmo sentido, o filósofo anota entre 1882-3, em uma de suas reflexões que comporão mais tarde *Assim falou*

À apologia do sofrimento Nietzsche associa e desenvolve, ainda, a noção de *grande saúde*. No penúltimo aforismo do quinto livro d’*A gaia ciência* o autor afirma que a busca de um “novo fim” – desejado por “aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como se sente um descobridor e conquistador do ideal” – pressupõe uma “nova saúde”, “mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora”. Tal “descobridor” necessita, para isso, “mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – uma

Zaratustra e Além do bem e do mal: “Esta é a *crux* dos pessimistas morais: se quisessem seriamente produzir no próximo a sua redenção, teriam que se decidir por tirar-lhes a existência, ou seja, a sua infelicidade; eles teriam por compaixão – de se tornar maus!” (5[1], Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883. KSA 10, p. 188). Na obra publicada o autor parece concentrar a sua crítica na interpretação do sofrimento pelos compassivos. Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche critica as noções schopenhauerianas de maldade (*Bosheit*) e compaixão, desfazendo a concepção daquele filósofo de que a primeira teria por objetivo “o sofrimento do outro em si”, a fim de afirmar que ela nada mais almeja que o nosso próprio prazer (*Genuss*), o qual consiste em “exercitar o nosso poder sobre o outro e chegar ao agradável sentimento de superioridade”. “Em si mesmo”, afirma o autor, o prazer “não é bom nem mau”: “unicamente do ponto de vista da utilidade [*Nutzen*]”, segue Nietzsche, “viria a determinação de que, para ter prazer consigo, não se deveria suscitar o desprazer alheio”. A compaixão é analisada, então, sob essa óptica do aumento de prazer, o que a colocaria no mesmo terreno da maldade: “Assim como a maldade não visa ao sofrimento alheio em si, como já disse, também a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro, pois ela abriga no mínimo dois (talvez muitos mais) elementos de prazer pessoal, e é, desta forma, fruição de si mesma (...). Além disso, se uma pessoa que sofre nos é bastante próxima, livramos a nós mesmos de um sofrimento, ao realizar atos compassivos” (MA, I, 103. KSA 2, p. 99-100). Em *A gaia ciência* Nietzsche afirma que o sofrimento é algo de absolutamente pessoal, portanto, incompreensível e inacessível às demais pessoas, de tal modo que “o nosso sofrer é interpretado superficialmente” pelos compassivos, definidos aqui como os pregadores da “religião da compaixão” (expressão usada entre aspas pelo próprio autor). Tal religião, que evita o sofrimento tanto quanto possível, poderia ser definida também, por esse motivo, como a “*religião da comodidade*”. Tal comodidade impede que os compassivos conheçam a “*felicidade humana*”, que tem na infelicidade a sua irmã gêmea. Felicidade e infelicidade só podem, de acordo com esse ponto de vista, se desenvolver e crescer conjuntamente (Nietzsche já havia afirmado algo semelhante no aforismo 591 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*). É também fruto da religião da compaixão uma espécie de distanciamento de si mesmo, duramente criticado pelo autor pelo fato de que, desse modo, os homens perdem o seu “próprio caminho”: “E, silenciando aqui alguma coisa, não quero silenciar minha moral, que me fala: Viva retirado, para que *possa* viver para si! Viva na *ignorância* daquilo que seu tempo considera mais importante! (...) eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão pouco entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: – a *partilha da alegria!*” (FW, 338. KSA 3, p. 565-8. Tr. de PCS, com pequenas alterações). Esse tema está marcadamente presente no período de *Além do bem e do mal*, como se pode perceber em vários de seus aforismos. No 202 Nietzsche afirma que os indivíduos da moral de rebanho são “unânimes na religião da compaixão” e “na gritaria e na impaciência da compaixão, no ódio mortal ao sofrimento, na quase feminina incapacidade de permanecer espectador, de *deixar* sofrer”. No 270 descreve o homem que “sofreu profundamente” como aquele que evita ao máximo o “contato com mãos importunas e compassivas e, sobretudo, [com, WP] todo aquele que não lhe é igual na dor”, pois “o sofrimento profundo enobrece; coloca à parte”. No 293, além de retomar a distinção do 225 entre duas formas de compaixão, apresenta a *gaia ciência* como a oposição absoluta da compaixão entendida no sentido tradicional (cf. JGB, 202; 270, 293. KSA 5, p. 124-6; p. 225-6; p. 235-6). Essa questão ganhará novos contornos nos próximos anos de sua produção, ao ser relacionada ao tema do niilismo. Voltarei a esse ponto, adiante.

tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (FW, 382. KSA 3, p. 635-6).

Sem perder de vista o contexto de discussão em que essas reflexões são inseridas, pode-se afirmar que o processo de perpassar pela dor que culmina na filosofia é mais uma vez aqui retomado, sob o escopo da questão da grande saúde. Se nos valermos da ideia anteriormente exposta segundo a qual aquilo que é “grande” contém em si o seu oposto – no sentido “dialético” do termo –, podemos concluir que a grande saúde é aquela que contém em si também a doença e faz dela o seu componente necessário. É precisamente essa a ideia que apresenta as linhas gerais do projeto nietzscheano de criação de novos valores: somente pela vivência dos valores tradicionais até as suas últimas consequências – as “doenças” das quais se padece –, se abre a possibilidade de criação de valores não mais embasados nos mesmos pressupostos daqueles de outrora. A todo esse processo Nietzsche denomina *grande saúde*:

(...) o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si (...) só então talvez se alce a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece... (Idem, p. 637).

Essas palavras finais do texto remetem, não por acaso, ao aforismo que finaliza o quarto livro da mesma obra, intitulado “*Incipit Tragoedia [A tragédia começa]*”, e que anuncia o “declínio [*Untergang*] de Zaratustra”. Perceba-se como Nietzsche procura conectar todos os temas do período, a fim de levar adiante o seu projeto de reavaliação dos valores tradicionais, em especial daqueles propalados pela doutrina pessimista.

A doença surge, nesse contexto, com uma função eminentemente heurística: ela aprofunda o conhecimento e, com isso, altera a forma de se conduzir a vida. É por meio dela que o homem pode ser tirado das condições normais da vida – quando se perde a confiança na mesma –, de tal modo que ela se torna um problema: como consequência necessária desse processo, a doença impõe ao homem uma forma de conduzir a vida diversa daquela de outrora, que implica, sobretudo, em seu crescimento. A filosofia surge, então, no momento

em que o intelecto (*Intellekt*) se “vira” contra a dor (*Schmerz*), como Nietzsche havia afirmado em *Aurora* (cf. M, 114)³⁸¹.

A filosofia, através dos conceitos de doença e saúde, passa a ser tratada pelo filósofo no campo da fisiopsicologia. Doença significa, nesse contexto, não somente “fraqueza” e “doença do corpo” – a “fraqueza somática do corpo” –, mas também “sentimento de dor [*Leid*], descontentamento [*Unmut*], tristeza, vício” – o “sentimento sensorial de dor [*Schmerz*], dano [*Beeinträchtigung*]” –³⁸². Trata-se de um conceito de doença amplificado, que engloba tanto os seus aspectos objetivos como também os subjetivos.

Para o esclarecimento do conceito ‘doença’ (...) são propostas as seguintes diferenciações: que o abrangente conceito geral [*Oberbegriff*] seja ‘*Morbus*’; ele inclui três aspectos distintos: ‘*Pathos*’ está para o diagnóstico patológico, a demonstrável desorganização da estrutura ou da função; ‘*Aegritudo*’ designa o estado de saúde subjetivo do doente, o sentir-se doente do sofredor com dor, fraqueza, lesão [*Beeinträchtigung*], impotência; ‘*Nosos*’ está para a figura da doença e sua respectiva unidade clínica (por exemplo, bócio, câncer, icterícia). Como *doente* vale o homem que, ‘em função de uma perda da combinação sincronizada das partes funcionais corporais, psíquicas ou psicocorporais do organismo, se torna necessitado subjetiva ou clinicamente’ (ROTHSCHUH, op. cit., cols. 1186-7).

Nietzsche está utilizando a ideia de doença não como a filosofia por muitas vezes o faz, ao desconsiderar o seu lado “médico”³⁸³, mas, pelo contrário, se vale abundantemente

³⁸¹ Sobre a *necessidade* da doença no processo, inerente à filosofia, de tornar a vida problemática, uma analogia com o primeiro discurso de Zaratustra pode ser profícua. Nesse texto, as “três transfigurações [*Verwandlungen*] do espírito” pressupõem, a meu ver, uma dupla relação de necessidade: tanto o camelo deve se transfigurar no leão, quanto o leão na criança, por uma necessidade inerente ao procedimento de criação de novos valores; ao mesmo tempo, é apontada a necessidade de que a criança tenha sido primeiramente leão e este, por sua vez, camelo. Marco Brusotti afirma que o prefácio ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano* segue precisamente o esquema das três transfigurações descritas no *Zaratustra*: “em particular, o ‘desvinculamento’ nele descrito corresponde à segunda metamorfose: aquela com a qual o espírito do camelo se torna leão, ou se emancipa das normas e dos valores conservados (do ‘tu deves’), afirmando contra estes a própria vontade (o ‘eu quero’). De acordo com esse modelo, Nietzsche mostra o surgimento súbito e aparentemente imotivado do impulso a desvincular-se daquilo que é mais amado e venerado”. Adiante, o autor afirma que somente após a terceira metamorfose, quando se dá a emancipação do espírito da gravidade, o espírito livre descrito em *Humano, demasiado humano* pode criar novos valores (BRUSOTTI, 1992, op. cit., p. 31 e p. 46-7). Uma posição semelhante é defendida por Paul van Tongeren (cf. TONGEREN, P. *Die Kunst der Transfiguration*. In Roland Duhamel und Erik Oger (hrsg): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. P. 96). Consta em uma anotação de Nietzsche datada de 1885: “A mais *estrita escola* necessária, a infelicidade, a doença: não haveria nenhum espírito sobre a terra, tampouco nenhum encanto ou grito de júbilo. – Somente as grandemente moderadas almas tensas sabem o que é *arte*, o que é *jovialidade*” (35[70], Maio – Julho de 1885. KSA 11, p. 540).

³⁸² ROTHSCHUH, K. E. “Krankheit”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4: I-K. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 1184.

³⁸³ “A expressão ‘doença’ se manifesta (...) em outras referências mentais (na teologia, na filosofia etc.), nas quais não há nada da medicina com ela relacionado” (*Idem*, col. 1186).

do alcance da mesma para tratar das possíveis “representações da doença” (*K.-Vorstellungen*)³⁸⁴. A partir do alargamento destas, pode-se chegar a um “conceito de doença” (*K.-Konzept*), quando é desenvolvida,

(...) no fundamento da representação da doença, uma teoria sobre o surgimento da doença (patogênese), a formação de determinados sintomas, a gênese de típicas figuras da doença (nosologia) e o seus decursos como âmbito de axiomas e deduções abrangente e sistemático, que especifica as regras para a identificação da doença (diagnose) e para a escolha dos procedimentos de cura (terapia) e, porventura, permite as suposições (prognose) (*Idem*, col. 1188).

A *representação* da doença é, dessa forma, apenas um elemento constitutivo do seu *conceito* e, por fim, de uma “doutrina universal da doença” (“*allgemeine K.-Lehre*”). É pensando nesse significado mais amplo do termo que se pode conceber como ele passa a ocupar uma posição central nas reflexões do autor: o “sentido da doença” (*Sinn der Krankheit*) é interpretado pela filosofia como uma espécie de “*reação* de cura”, que fornece às suas manifestações um “sentido teleológico, um sentido de finalidade” (*Idem*, col. 1189).

Qual é esse sentido teleológico da doença, segundo Nietzsche? É ela que prepara, segundo o autor, as condições de surgimento do próprio pensamento. Uma doutrina da *grande saúde* seria aquela, portanto, que não só abrigasse em si a doença, mas também a tornasse a condição de possibilidade de seu próprio desenvolvimento³⁸⁵.

³⁸⁴ Pode-se entender por tais “representações” (*Vorstellungen*) tanto a “intuição sobre os *motivos* (fundamentos, causas, objetivos) da doença”, quanto as “opiniões sobre o seu *cenário* (por exemplo, alma, corpo, órgãos, células etc.)” (*Idem*, col. 1187).

³⁸⁵ Cf., a respeito de como Nietzsche dissolve o conceito de saúde da tradição filosófica por meio dessa noção, PERPEET, W. “Gesundheit”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3: G-H. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Cols. 559-561. Esp. col. 561. A leitura que Peter Heller faz do “combate de Nietzsche com o pessimismo romântico” tem como pressuposta a mesma ideia inerente à grande saúde: a noção de um movimento dialético. O autor interpreta as diferentes formas de pessimismo descritas no aforismo 370 d’A *gaia ciência* através da ideia de dialética presente no aforismo 26 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*. Pode-se, a partir do seu texto, depreender o seguinte esquema: contrapõe-se a uma posição inicial, o pessimismo romântico, uma segunda posição, o pessimismo clássico; surge, então, dessa espécie de combate entre tais posições, uma terceira, o pessimismo dionisíaco, por meio da qual as outras duas são anuladas. Considero esse texto muito fértil para o esclarecimento da relação entre as noções de grande saúde e pessimismo, em Nietzsche: também o pessimismo dionisíaco toma o pessimismo romântico e o pessimismo clássico como condições de possibilidade de seu desenvolvimento. Esse é um dos motivos para a minha insistência na ideia de que não se trata simplesmente de uma oposição de formas de pessimismo (cf. HELLER, P. *Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus*. Nietzsche-Studien 7 (1978), 27-50). Stegmaier ressalta e discute a importância do uso nietzscheano das categorias de doença e saúde para definir o *clássico* e o *romântico* como o “saudável” e o “doente”, respectivamente (cf. STEGMAIER, 2012, op. cit., p. 472-7).

Tal incursão sobre a doutrina da grande saúde em Nietzsche permite a demarcação do sentido em que tomo aqui o termo *fisiológico*. O filósofo, ao recorrer aos âmbitos da doença e da saúde, não apenas os considera como elementos cronologicamente precedentes ao pensamento, mas os estabelece como componentes essenciais do mesmo³⁸⁶. E por que o autor afirma que cabe sobremaneira à *psicologia* o estudo da relação entre filosofia e saúde? Não acredito que seja simplesmente, como ele indica no prefácio d’*A gaia ciência*, pelo fato de que o psicólogo, estando doente, leva toda a sua curiosidade científica para a doença. O “psicólogo” Nietzsche tem em mente uma meta bem mais ousada: a crítica da noção de sujeito como unidade subjetiva da consciência. Oswaldo Giacoia afirma que Nietzsche se considera o “primeiro psicólogo” sobretudo na medida em que desenvolve uma crítica à identificação corrente entre *psique* e *consciência*. Se nos valem do conceito corrente de psicologia, segundo o qual esta é a parte da filosofia que trata do espírito humano e de suas faculdades – ao contrário da fisiologia, que trata do corpo humano e de suas funções –, encontraremos, segundo o autor, uma concepção de *subjetividade* identificada diretamente à *consciência*: aquilo que faz parte de nosso “sentimento interior” – a consciência – é por nós denominado de *subjetivo* e o que não faz parte do mesmo, *objetivo*. “Por essa razão, considerar a psicologia como ciência da *psique* seria, em última análise, fazer dela uma ciência da subjetividade, na medida em que a consciência constitui justamente a estrutura nuclear da subjetividade, seu centro de gravidade”³⁸⁷. Nietzsche poderia ser considerado psicólogo, portanto, como alguém que está empenhado em destruir as “pilastras metafísicas sobre as quais se assentava não somente a psicologia racional, como também as bases teóricas da psicologia geral” (GIACOIA Jr., 2001, op. cit., p. 22), a fim de construir uma nova ciência

³⁸⁶ *Fisiologia* é aqui entendida, em primeiro lugar, no sentido moderno do termo, estrito ao contexto de uma teoria da saúde humana. Ela não diz respeito, entretanto, somente ao contexto da medicina, na medida em que trata da importância de tal teoria para o pensamento. Sob essa óptica, pode-se dizer que Nietzsche se vale do sentido moderno de fisiologia para tratar de problemas centrais da filosofia, alvo da preocupação dos filósofos desde o momento em que a mesma era entendida, em sentido bastante amplo, como uma “doutrina da natureza” (*Naturlehre*), como afirma Aristóteles. Sobre o desenvolvimento do conceito ao longo da tradição, cf. ROTHSCUH, K. E. “Physiologie”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7: Hw-Ph. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Cols. 964-967.

³⁸⁷ GIACOIA JÚNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001. P. 22. O conceito corrente de psicologia de que o autor se vale, na página anterior, é retirado do *Traité Elementair de Philosophie* (1884), de Paul Janet.

da subjetividade isenta desses preconceitos. A esse sentido de psicologia pode se acrescentar que o filósofo ainda se considera psicólogo

(...) na medida exata em que, para ele, o reconhecimento de processos psíquicos inconscientes, ou a *dissociação entre a subjetividade e a unidade da consciência* – dito metafisicamente, a dissolução da unidade substancial da ‘alma’ – constitui um dos principais efeitos de sua crítica da moral, da religião e da metafísica (*Idem*, p. 25-6)³⁸⁸.

A dissolução da ideia tradicional do sujeito, atribuída à psicologia por Nietzsche, está intimamente relacionada ao seu projeto de valorização do corpo e, por conseguinte, da desconstrução do abismo tradicionalmente existente entre alma e corpo, “pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (JGB, 19. KSA 5, p. 33), como afirma o próprio filósofo. Giacoia (op. cit., p. 72) afirma que, a partir desse contexto, a *psique* passa a ser compreendida como uma “extensão, um subsistema dentro do sistema mais global, que é o corpo”. Este constitui, por sua vez, a “grande razão” (*grosse Vernunft*), em oposição à “pequena razão” (*kleine Vernunft*), a alma³⁸⁹. O “eu” contém em si, portanto, várias psiques e não uma única: “somos constituídos como coletividade de muitas almas – ou, dito metaforicamente, como uma comunidade social hierarquicamente organizada” (GIACOIA Jr., op. cit., p. 73).

Nietzsche se vale, por um lado, de uma concepção amplificada de *fisiologia* – que vai muito além de uma teoria acerca das funções dos corpos vivos – e, por outro, de uma crítica do conceito de *psicologia* – amparada na desconstrução da unidade subjetiva da consciência –, no intuito de redefinir a noção de corpo e de suas funções. A proximidade entre esses dois campos de análise é atestada pelo próprio autor, ao lançar mão da expressão *fisiopsicologia*

³⁸⁸ Giacoia desenvolve a ideia de que a psicologia conduz aos problemas fundamentais da filosofia por meio da análise de dois textos, fundamentalmente: *Além do bem e do mal*, 23, e *A gaia ciência*, 354. Do primeiro ele retira a concepção nietzscheana de psicologia como uma espécie de racionalidade ampliada e do segundo a crítica do autor à consciência (cf. p. 26-46).

³⁸⁹ No célebre capítulo “Dos desprezadores do corpo” de *Assim falou Zaratustra* Nietzsche escreve: “‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança. E por que não deveria falar como as crianças? Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.’ O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. ‘Eu’, dizes; mas ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu” (KSA 4, p. 39).

(*Physio-Psychologie*) precisamente no aforismo em que trata de seu próprio conceito de psicologia (cf. JGB, 23. KSA 5, p. 38)³⁹⁰.

É esse o sentido a partir do qual afirmo que Nietzsche esteja trazendo o pessimismo para o campo da *fisiopsicologia*: o filósofo discute o tema a partir dos pontos de vista fisiológico e psicológico, tomando estes, contudo, de modo correspondente. A delimitação entre os componentes de um e de outro é, na visão do autor, de extrema dificuldade, pois eles só podem ser considerados em sua relação recíproca. Daí a íntima relação da doença, da saúde, da dor e do sofrimento com o pensamento, elementos que, tradicionalmente, estariam separados por aquilo que compõe o “corpo” e aquilo que compõe a “alma”.

A filosofia assume, sob esse viés, um caráter totalmente *pessoal*, de tal modo que ela só pode ser a comunicação de *vivências* (*Erlebnisse*):

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores [*innere Erlebnisse*], é preciso, enfim, ter a experiência [*Erfahrung*] em comum com o outro (JGB, 268. KSA 5, p. 221).

Marco Brusotti (1992, op. cit., p. 09) faz uma leitura dos prefácios de 1886 a partir do conceito de *vivência*, de tal forma que os mesmos são considerados por ele como uma “verdadeira e própria autobiografia filosófica”. Segundo o próprio Nietzsche, ressalta Brusotti, tais textos foram redigidos no intuito de trazer luz a todas as suas obras anteriores, mas, sobretudo, a *Assim falou Zaratustra*. Nesse sentido, somente leitores que tiveram vivências semelhantes às suas estarão aptos a compreender as suas obras, como o autor indica no prefácio de *A gaia ciência*.

³⁹⁰ Giacoia considera que esse projeto nietzscheano de redefinição das metas da psicologia encontra sua melhor formulação nos termos de uma “grande psicologia”, que tem como um de seus principais aspectos o olhar “que vai do fenômeno considerado – um personagem cultural, um *corpus* doutrinário (...) – às condições originárias de seu surgimento e modificação”. “Nesse sentido”, afirma o autor, “a ‘grande psicologia’, considerada como arte da inferência retroativa, recobre um campo semântico bem mais amplo do que aquele demarcado pela psicologia tradicional”. Confluem-se, na grande psicologia, elementos de várias disciplinas, tais como “da filosofia, da filologia, da fisiologia, da história, da antropologia cultural (...), entre outras”. A valorização do componente fisiológico denotado na expressão “fisiopsicologia” não implica, contudo, em um reducionismo da psicologia à fisiologia, mas em uma relação de influência recíproca entre ambas: ainda que o autor trate do “enraizamento fisiológico da linguagem, especialmente da gramática, e do inteiro conjunto de nossas representações conscientes e inconscientes”, ele “jamais deixou de considerar (...) que a gênese da linguagem, da consciência e da socialidade são simultâneas e que esse complexo influi de modo determinante em toda maneira de estruturar uma visão de mundo. Esta, por sua vez, não somente organiza nossas mentes, mas também influencia nossos corpos” (GIACCOIA Jr., op. cit., p. 10-3)

Já Werner Stegmaier considera tanto o projeto dos prefácios quanto o de *Ecce homo* sob a óptica da “avaliação de Nietzsche do significado de suas experiências para a sua filosofia”, destacando as “condições pessoais do seu filosofar”. Dos prefácios, entretanto, “não se espera autobiografia alguma em sentido comum; como tal, eles seriam em muitos aspectos omissos, em outros, inventivos”. Nietzsche buscava, segundo o autor, algo diferente nesses textos:

Ele interpreta a sua vida filosoficamente como ‘grande liberação’, como libertação de vínculos do conhecimento profundamente incorporados, que a ele, Nietzsche, foi possível. Essencialmente, lhe parece que ele fora capaz de renunciar àquilo em que ele mais fortemente acreditava estar do modo mais firme atrelado: em primeiro lugar a filologia, depois Schopenhauer e a sua metafísica da vontade cega no fundamento da vida (...). Assim ele aprendeu a ver a tarefa da filosofia precisamente na liberação, na libertação de crenças, de vínculos espirituais de todo tipo e a tornar um ‘espírito livre’, que está preparado para sempre novamente se libertar das crenças cunhadas sempre novamente. Para isso, assim ele compreende, a sua doença sempre o ajudou ao máximo. Mas a sua autolibertação vai além de tais razões biográficas; por isso, não se pode compreender a sua filosofia sem a sua vida, mas também não se pode fazê-lo a partir dela (STEGMAIER, 2011, op. cit., p. 63-4).

Por esse motivo, o autor considera os prefácios como parte da “genealogia de sua doutrina” (*Genealogie seiner Lehre*): “o que ele narra são as condições vitais de seu pensamento (...). Ele considera os seus livros não como algo ‘desejado’; ele ‘nunca teve uma escolha’”³⁹¹.

Jorge Viesenteiner, ainda que, assim como Brusotti, leia os prefácios sob a óptica do conceito de *vivência*³⁹², tende a concordar mais com Stegmaier no que diz respeito ao seu caráter “autogenealógico”: “não encontramos ali meras narrativas de si mesmo, mas as condições sobre as quais seus pensamentos se originaram e se transformaram”³⁹³.

Trata-se, portanto, de uma narrativa em que elementos de ordem absolutamente pessoal são vinculados a uma profunda discussão filosófica. Essa ideia se torna sobremaneira profícua para a presente pesquisa, pois, como já discutido sob vários aspectos, a retomada do tema do pessimismo não é, de modo algum, somente de ordem biográfica e tampouco tem

³⁹¹ STEGMAIER, W. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von ‚Der Antichrist‘ und ‚Ecce Homo‘*. Nietzsche-Studien 21 (1992), 163-83. P. 168.

³⁹² Viesenteiner trata cuidadosamente do conceito de *Erlebnis* em Nietzsche no segundo capítulo de sua tese de doutorado. Cf. VIESENTEINER, J. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como um pathos*. IFCH-UNICAMP, Tese de Doutorado, 2009.

³⁹³ VIESENTEINER, J. *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche*. Estudos Nietzsche, Curitiba, vol. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010. P. 343.

como principal meta deixar em linhas claras o seu afastamento de Schopenhauer e de Wagner:

Os ‘Prefácios’ expressam, pois, tanto o caráter pessoal que ele já havia enfatizado com o livro IV d’*A gaia ciência*, quanto também o papel propedêutico à compreensão do *Zaratustra* (...). A dupla função dos ‘Prefácios’ reitera nossa hipótese do conceito *Erlebnis* como ‘razão da vida’ ou genealogia das suas condições de vida, que nos possibilita compreender melhor não o ‘sr. Nietzsche’, mas o desenvolvimento das suas ‘500.000 opiniões’ e que tem no *Zaratustra* seu ponto de culminância. Assim, por um lado, o ‘esclarecimento de si’ indica em que medida suas *Erlebnisse* são as condições de desenvolvimento das suas teorias, presentes nos textos a partir do início dos anos 80, notadamente nos ‘Prefácios’, e, além disso, confirmam a presença de ‘corpo e alma’ da travessia espiritual vivenciada por Nietzsche; e, por outro lado, a insistência de Nietzsche no entendimento de seus textos anteriores – insistência explicitada através da vontade de publicar os ‘Prefácios’ –, a fim de conferir ao *Zaratustra* um estatuto privilegiado, de tal modo que sua razoável compreensão também pressuponha considerar seus textos anteriores ‘séria e profundamente’ (*Idem*, p. 348).

A conclusão a que se pode chegar, nesse ponto, é a de que, da mesma forma que a tragédia grega teria surgido de uma relação íntima do grego, de uma “vivência de si mesmo”³⁹⁴, com a dor, também os escritos de Nietzsche têm a sua origem na dor e no sofrimento. E mais que isso: o autor os considera as suas principais vivências³⁹⁵.

Ao trazer a discussão filosófica para o campo da *fisiopsicologia* e destacar o seu caráter *pessoal*, Nietzsche introduz uma concepção *perspectivista* da mesma. No contexto da presente discussão, a crítica do autor à filosofia dogmática, apresentada no prefácio a *Além do bem e do mal* por meio da analogia entre a mulher e a verdade, indica com precisão esse movimento das suas reflexões. Ao ponderar sobre a dificuldade inerente ao processo de conquista da verdade, tarefa da qual os dogmáticos se gabam, Nietzsche afirma que eles teriam desenvolvido, sob o manto da “verdade”, uma mera e “temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos” (JGB, Vor. KSA 5, p. 12). O filósofo demonstra, com isso, a sua preocupação crítica com o conceito tradicional de verdade, ao se colocar como aquele que ambiciona “pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva* [*Perspektivistische*], a condição básica de toda vida” (*Idem*). Não haveria, sob essa óptica, a verdade “em si”, como pregou o platonismo durante séculos, mas somente

³⁹⁴ Ao tratar da fundamental “relação dos gregos com a dor”, Nietzsche questiona, na *Tentativa de autocrítica*: “Em virtude de que vivência de si mesmo, de que ímpeto, teve o grego de imaginar como um sátiro o entusiasta e homem primitivo dionisíaco?” (GT, “Versuch einer Selbstkritik”, 1. KSA 1, p. 16).

³⁹⁵ Discuti a hipótese de que o pessimismo é uma das principais *Erlebnisse* de Nietzsche no seguinte texto: *Criar a partir do sofrimento: uma análise dos prefácios de 1886*. In: AZEREDO, V. D.; SILVA JÚNIOR, I. (Org.). *Nietzsche e a Interpretação*. Curitiba: CRV; Humanitas, 2012, p. 263-272.

perspectivas acerca da vida. Richard Schacht afirma que a proposta positiva de Nietzsche, ao tomar a perspectiva como “condição básica de toda vida”, é a de que a “filosofia do futuro” irá se desenvolver através dessa noção – e não mais por meio da noção de verdade: “‘perspectivas’ são assim engendradas, no seu grau fundamental, correspondendo e variando com as diferentes situações e constituições humanas”³⁹⁶.

Se dermos um passo atrás na argumentação entenderemos o motivo da breve incursão nesse amplo tema que constitui o perspectivismo: os prefácios redigidos pelo autor no período em questão não só apontam para o caráter pessoal da sua filosofia, como remetem ao pessimismo por meio do fato de que para cada tipo de pessoa – isto é, para cada tipo de *sofredor* – há uma filosofia. O sofrimento me parece ser, nesse sentido, uma das premissas básicas do perspectivismo. Aqui uma objeção seria possível: a de que sofrimento e pessimismo não são termos idênticos nesse período da obra de Nietzsche e que, portanto, não há um vínculo direto entre pessimismo e perspectivismo. A resposta a tal objeção nos remete a distinção, anteriormente descrita, de diferentes formas de pessimismo *a partir* de diferentes formas de sofrimento, o que nos levaria a concluir que as diversas manifestações do pessimismo nada mais são que perspectivas oriundas de determinadas formas de sofrimento. É esse o sentido em que Nietzsche pode afirmar: “esta foi a *minha* perspectiva [*Perspektive*] pessimista desde o começo” (MA, II, Vor., 7)³⁹⁷. Levando essa tese adiante, poder-se-ia afirmar que, nesse cenário, não importa ao filósofo o que *é* o mundo, mas qual pessimista o *interpreta*.

³⁹⁶ SCHACHT, R. *Making sense of Nietzsche. Reflections timely and untimely*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995. P. 246. Schacht faz uma leitura dos prefácios numa direção bastante diferente daquela de Brusotti, ainda que leve adiante a sua ideia de que o valor filosófico dos mesmos ultrapassa o de *Ecce homo*, no que diz respeito à busca nietzscheana de proporcionar aos seus contemporâneos uma melhor compreensão da sua obra. Ele considera todos os prefácios escritos por Nietzsche entre 1885 e 1888 sob o mesmo contexto e, além disso, atribui grande destaque ao tema do perspectivismo nos mesmos, sobretudo naqueles dedicados a *Além do bem e do mal*, ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, a *A gaia ciência* e, principalmente, a *Genealogia da moral* – na sua visão, o mais importante dos prefácios, precisamente pelo fato de que nele é desenvolvida a ideia de *genealogia* (cf. p. 243-60).

³⁹⁷ Sabe-se que o perspectivismo é um dos alvos preferidos de uma série de intérpretes de Nietzsche, sobretudo em sua vertente metafísica e epistemológica. Ainda que textos como o aforismo 354 d’*A gaia ciência* (no qual o autor afirma: “Todas as ações são, no fundo, pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo”) sejam centrais para tratar do tema, optei por me ater em como ele aparece nos prefácios redigidos em 1886, e especialmente na medida em que pode ser relacionado com o pessimismo.

Nietzsche cria, desse modo, uma “hermenêutica da existência” por meio da doença:

Aquele que é exercitado em tal hermenêutica da existência a coloca na condição de desenvolver perspectivas, as quais o possibilitam atribuir novamente sentido à vida e organizá-la adequadamente. Se a vida virá a dar resultado, isso dependeria decisivamente também, por conseguinte, de se conseguir, com as palavras de Nietzsche, uma *superior*, uma *grande* saúde, uma saúde que teria de se mostrar eficaz no conflito com diversas formas de doença, sofrer [*Leid*] e dor [*Schmerz*]³⁹⁸.

A inferência de que percorrer “muitas saúdes” implica em passar igualmente “por outras tantas filosofias” significa, em última instância, que o filósofo só pode *transpor* (*umsetzen*) o seu estado (*Zustand*), a cada vez, “para a mais espiritual forma e distância”, como afirma o autor no trecho anteriormente citado do prefácio a *A gaia ciência*. Como uma espécie de corolário de todo o projeto de revisão do pessimismo apresentado em vários textos de 1886, Nietzsche afirma: “precisamente esta arte da transfiguração [*Transfiguration*] é filosofia”. E algumas linhas adiante ele amplia essa ideia para a própria vida: “viver – isto significa, para nós, transformar [*verwandeln*] continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge”.

Ainda que o número de ocorrências do termo *Transfiguration* na obra de Nietzsche seja baixo³⁹⁹, esse dado quantitativo não corresponde à sua importância semântica na mesma. As suas quatro aparições na obra publicada demonstram uma linha de raciocínio que se desenvolve desde *O nascimento da tragédia*. Nesta obra, *Transfiguration* aparece na análise que Nietzsche faz do quadro homônimo de Rafael, no intuito de demonstrar, como discutido anteriormente, a função *redentora* da tragédia para o grego antigo, por meio da transfiguração (*Verklärung*) da sabedoria de Sileno:

Em sua *Transfiguração*, na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, os discípulos desamparados, aterrorizados, ele nos mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a ‘aparência’ [*Schein*] é aqui o reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas. Dessa aparência eleva-se agora, qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada veem os que ficaram enleados na primeira aparência – um luminoso pairar no mais puro deleite e

³⁹⁸ DECHER, F. *Vom Sinn der Krankheit. Nietzsches 'grosse Gesundheit'*. In Grönemeyer, D. et all., *Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen*. Berlin; New York: WdG, 2008. P. 277-87. P. 287.

³⁹⁹ Precisamente a palavra *Transfiguration* aparece 13 vezes nos escritos do autor, sendo que, dessas, 8 ocorrem depois de 1883. Termos formados a partir da mesma raiz e que mantêm o mesmo sentido, tais como *transfiguriren* (“transfigurar”), *transfigurirt* (“transfigura”), *transfigurirte* (“transfigurado”), *transfigurirten* (“transfigurado”), *transfigurirens* (“de transfigurar”) e *Transfigurationskraft* (“poder de transfiguração”) aparecem, respectivamente, 4, 4, 1, 2, 1 e 1 vez na sua obra, totalizando também 13 ocorrências na mesma, todas depois do ano de 1883. Das 26 vezes que o termo aparece, 21 delas são, portanto, no último período da filosofia do autor.

um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos. Aqui nós temos, diante dos nossos olhares, no mais elevado simbolismo da arte, aquele mundo apolíneo da beleza e seu substrato, a terrível sabedoria do Sileno, e percebemos, pela intuição [*Intuition*], sua recíproca necessidade. Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principii individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, a sua redenção [*Erlösung*] através da aparência: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora (...) (GT, 4. KSA 1, p. 39. Tr. de PCS, com alterações).

Nietzsche faz aqui uma clara analogia entre as duas metades do quadro e as duas pulsões artísticas da natureza: à parte inferior, do menino possesso, corresponderia a terrível sabedoria do dionisíaco e à parte superior, do Cristo transfigurado, a arte apolínea. O intuito do autor me parece ser o de descrever a necessidade recíproca daquelas pulsões e, a partir dela, demonstrar figurativamente o processo que torna possível a transfiguração do pessimismo dos gregos antigos, expresso na fala do sábio Sileno.

Essa mesma pintura volta a ser interpretada por Nietzsche no aforismo 8 de *Aurora*, onde *Transfiguration* aparece duas vezes:

Transfiguração. – Os que sofrem desorientados, os que sonham confusos, os que se encantam com o sobrenatural – estas são as *três classes* em que Rafael divide a humanidade. Já não é assim que enxergamos o mundo – e também Rafael já não *poderia* vê-lo assim hoje: ele contemplaria uma nova transfiguração (KSA 3, p. 21).

Observe que aqui o autor não fala mais de duas, mas de três partes do quadro, considerando também as três figuras que compõem o centro do mesmo, “os que sonham confusos”⁴⁰⁰. Acredito que essa mudança de perspectiva em relação ao mesmo tem dois intuítos principais: por um lado, o de se desvincular da sua visão de mundo apresentada a partir da duplicidade entre o apolíneo e o dionisíaco; e, por outro, o de abrir a possibilidade de pensar a transfiguração sob outro ponto de vista, aqui ainda não apresentado, sem a influência de concepções metafísicas.

⁴⁰⁰ Sobre a cena da Bíblia que inspira a pintura de Rafael, cf. Mt. 17, 1-21; Mc. 9, 2-29; Lc. 9, 28-43. As três figuras ao centro da pintura seriam, segundo a narrativa desses Evangelhos, os apóstolos Pedro, Tiago e João. Sobre o interessante contexto de influências que incidiram sobre o modo de pintar de Rafael, bem como sobre o seu estilo, presente na pintura em questão, cf. GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara koogan, 1993. P. 237-45; e ARGAN, J. C. *História da arte italiana. Volume 3 – De Michelangelo ao Futurismo*. Tradução de Wilma De Katinszky. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. P. 21-47 e p. 83. Nietzsche conhece o quadro de Rafael em 1865, no mesmo ano em que lê a obra magna de Schopenhauer, na qual há menções ao artista. O filósofo lê, além disso, as considerações de Burckhardt sobre o pintor (cf. TONGEREN, 1994, op. cit., p. 92-3).

A última aparição de *Transfiguration* na obra publicada de Nietzsche é precisamente no prefácio a *A gaia ciência*, em que ele afirma que a *filosofia* é a “arte da transfiguração”. Nesse contexto, o termo não é mais tratado em relação à pintura de Rafael, mas, ainda assim, parece estar em estreita relação com a descrição da mesma em textos anteriores. O tema do sofrimento, presente tanto nos trechos d’*O nascimento da tragédia* quanto de *Aurora*, não só está aqui presente, mas também, conforme vem sendo discutido desde o início desta seção, ganha ainda mais espaço e se torna o substrato da filosofia. Sob esse aspecto, pode-se afirmar que há um desenvolvimento do conceito desde a sua obra de estreia até o prefácio em questão, tendo como fio condutor o tema do sofrimento e, por conseguinte, do pessimismo. Se na primeira o filósofo parece associar *Transfiguration* mais ao termo *Verklärung*, no último ele parece estar mais próximo de *Verwandlung*⁴⁰¹.

⁴⁰¹ Estes três termos – *Transfiguration*, *Verklärung* e *Verwandlung* – podem ser vertidos em português como “transfiguração”. Anteriormente, julguei conveniente manter a tradução de Paulo César de Souza de *verwandeln* como “transformar”, com o único propósito de destacar o uso do termo *Transfiguration* no mesmo trecho do prefácio a *A gaia ciência*. O termo *Transfiguration*, que não consta no *Deutsches Wörterbuch*, dos irmãos Grimm, é definido no *Duden* como “a transfiguração [*Verklärung*] de Cristo e sua representação na arte”. Sob esse ponto de vista, portanto, o seu significado se restringiria ao contexto da religião e de sua representação na arte. Se consultarmos, contudo, as palavras que o formam – o prefixo *trans-* e o substantivo *Figur* –, é possível vislumbrarmos em que medida ele se relaciona de perto com os outros dois: *trans-* significa tanto “no permeio”, “através de”, “em direção ao outro lado de uma superfície”, “de um lugar para o outro”, quanto “para além de”, “além”, “para lá”; já *Figur* pode significar, dentre outras coisas, “forma corporal, manifestação exterior de um homem em uma proporcionalidade”, “representação plástica de um homem ou animal”, “estrutura de linhas e planos”, mas também “personalidade”. A ideia de uma figura que vai “através de”, “de um lugar para o outro”, “para além de” fornece bons indícios do significado do termo que Nietzsche está cunhando para definir a própria filosofia como um processo de transformação. Os principais significados de *Verklärung* no dicionário dos irmãos Grimm é “glorificação”, o “lugar da glorificação”, ou ainda o “tornar belo”, em um sentido que remete bastante ao religioso, ao processo de desprendimento e libertação das coisas terrenas, bem como a sua representação e descrição. São mencionadas, nesse contexto, as expressões “monte da transfiguração” (*Verklärungsberg*) – em referência à cena descrita nos Evangelhos, anteriormente mencionada –, “visão da transfiguração” (*Verklärungsblick*) e “brilho da transfiguração” (*Verklärungsglanz*). Já *Verwandlung* significa, principalmente, “mudança”, “mas muito raramente no sentido de uma mudança insignificante”, que pode ocorrer tanto “através de um poder sobrenatural”, “em sentido místico”; “através de processos fisiológicos e outros processos naturais”; quanto “através de uma ação humana ou de acontecimentos humanos e sociológicos”, isto é, de uma mudança no *modo de existência* (*wesensart*) de uma pessoa. E o primeiro discurso de Zarathustra é mencionado aqui como exemplo desta última forma de mudança. Trata-se quase sempre, portanto, de mudanças “tão consideráveis, que o seu objeto se torna ou parece se tornar outro”. O seu sentido pode corresponder, segundo os autores, ao dos termos latinos “*alternatio, conversio, impeditura, metamorphosis, mutatio, mutatorium, traiectio, transfiguratio, -formatio, -latio, -substantiatio*” (cf. DROSDOWSKI, G. et al. (hg.). *Duden. Band 5 – Fremdwörterbuch*. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1990. P. 788; DROSDOWSKI, G. et al. (hg.). *Duden. Band 10 – Bedeutungswörterbuch*. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1985. P. 256 e 643; GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Bd 25 (= Bd. 12, Abt. 1). Leipzig: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1956. Cols. 650-5; 2110-2120). No contexto de sua metafísica de artista, como afirmado, Nietzsche utiliza mais a forma *Verklärung* para expressar a ideia de uma “transfiguração”. Isso indica, a meu ver, não somente a relação íntima do conceito

Curiosamente, o único dos prefácios escritos para as obras anteriores em que o termo *pessimismo* não ocorre é precisamente naquele destinado a *A gaia ciência*, no qual surge a ideia de *transfiguração*. Cronologicamente o último desse conjunto de textos redigidos por Nietzsche em 1886, esse prefácio constitui tematicamente uma espécie de “conclusão final” daquilo que foi desenvolvido nos demais prefácios: a filosofia enquanto “arte da transfiguração” nada mais é que a descrição de um longo processo que envolve a transformação profunda do *sofrimento*, entendido aqui em sentido amplo, englobando noções de ordem *fisiológica* e também *psicológica*, isto é, tanto as dores e doenças do “corpo”, quanto aquelas da “alma”. Daí a concepção de que precisamente o homem, pelo fato de ser o animal que sofre mais profundamente, *teve (mußte)* de criar para si mesmo o riso (*Lachen*), tornando-se o mais jovial (*heiterste*) dos animais⁴⁰².

Decher (2008, op. cit., p. 286) resume bem a ideia de como o processo de transfiguração leva em conta simultaneamente aspectos da fisiologia e da psicologia tradicionais, caracterizando o que o próprio filósofo define como *fisiopsicologia*:

Doença, dor [*Schmerz*] e languidez [*Siechtum*] colocam o indivíduo não somente na situação de tomar a sua vida de um modo refletido após a convalescença [*Genesung*]; além disso, elas formam, quando elas são efetivadas na forma mais espiritual, o fundamento do filosofar. Mas o filósofo não se transfigura somente na *forma* espiritual, mas também na *distância* espiritual. Assim, transformação [*Transformierung*] significa simultaneamente *distanciação* [*Distanzierung*], pois, após a transfiguração [*Transfiguration*], os estados de doença e as experiências de dor estão ainda presentes, somente como superados. Mas – e esse é exatamente o ponto sob o qual Nietzsche quer deter a atenção –: caso não houvesse nenhuma dor, nenhum sofrer, nenhuma doença, então não haveria também para os filósofos nada para transfigurar, então não haveria, em última instância – nenhuma filosofia.

com a figura de Apolo (associada à clareza, à luz), mas também a crítica do autor à noção de *Aufklärung* (“esclarecimento”), associada, nesse contexto, ao racionalismo socrático. Já no período dos prefácios, a incidência maior é do termo *Verwandlung*. Nietzsche parece ter em mente, com isso, se afastar de suas concepções estéticas de juventude, fortemente amparadas na concepção de *Verklärung*. Esta concepção voltará a ganhar certo fôlego nas reflexões do autor de 1887 e 1888, porém precisamente na revisão que o autor empreende de sua concepção juvenil de arte. O conceito que liga tais ideias entre os períodos da obra de Nietzsche é, segundo a minha tese, o de *Transfiguration*. A prioridade estabelecida pelo autor no uso dos termos ao longo de seu pensamento pode ser comprovada também quantitativamente: enquanto das 142 ocorrências do termo *Verklärung*, em todas as suas variações, 69 se localizam no convencional primeiro período de sua produção, 55 estão no último período (e apenas 18 no segundo); ao passo que das 287 ocorrências de *Verwandlung*, também em todas as suas variações, 89 se localizam no primeiro período e 127 no último (71 no segundo). Não se pode esquecer, também, que Nietzsche claramente evita usar o termo *Verklärung* em *Assim falou Zaratustra*, obra em torno da qual giram os prefácios de 1886, enquanto se vale largamente de *Verwandlung* (nomeando, inclusive, o primeiro dos discursos de Zaratustra como *Von den drei Verwandlungen*, nas traduções brasileiras “Das três metamorfoses”, mas antes, por razões de ordem expositiva, aqui traduzido como “Das três transfigurações”).

⁴⁰² Cf. 36[49], Junho – Julho de 1885. KSA 11, p. 571.



Rafael Sanzio, *Transfiguração* (1518-20). Museu do Vaticano

A filosofia não deve se ocupar, portanto, em delimitar de modo preciso as noções de *sofrimento* e *prazer* – como querem, na visão de Nietzsche, as tradições pessimista, otimista, hedonista e utilitarista –, e a partir delas *justificar* a nossa existência, mas, por meio de sua antagônica relação de reciprocidade, preparar o terreno para a “filosofia do futuro”, que o autor relaciona ao projeto de criação de novos valores. *Transfigurar* significa, nesse contexto, dar uma nova forma tanto ao sofrimento, substrato da filosofia, quanto à própria noção tradicional da mesma, amparada na ideia de sua justificação⁴⁰³.

O *pessimismo* da tradição filosófica, sobretudo em sua vertente schopenhaueriana, é, por meio desse processo de reinterpretação que venho discutindo no presente capítulo,

⁴⁰³ Dos poucos textos sobre o tema da *transfiguração* em Nietzsche, acredito que o de Paul van Tongeren (1994), no qual a minha argumentação é em boa parte apoiada, seja o que trate do tema com mais rigor, sobretudo ao inseri-lo no contexto de *Assim falou Zaratustra* e dos escritos de 1886, em especial os prefácios. Tracy Strong o analisa em um contexto político, ao atribuir à filosofia de Nietzsche o propósito de transfigurar o leitor, ao ter contato com o texto do filósofo. Apresenta, para isso, as passagens da obra publicada de Nietzsche em que o termo ocorre e atribui ao trecho do prefácio a *A gaia ciência* o status de corolário à sua ideia central de que a transfiguração é inerente ao fato de se ler as obras do autor. Acredito que haja dois problemas principais nessa interpretação: o primeiro é que nos textos de Nietzsche citados como provas de sua tese, não há evidências de que o filósofo esteja tratando especificamente de uma transfiguração do leitor pelo fato de ler as suas obras, mas pelo fato de que esse é o projeto geral da filosofia; o segundo é que o intérprete não relaciona o tema com o contexto dos prefácios de 1886 e de *Assim falou Zaratustra*, omitindo, dessa forma, a íntima relação que ele mantém com a problemática do pessimismo (cf. STRONG, T. *Philosophy of the Morning: Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. In: *Journal of Nietzsche Studies*, 39, 2010, p. 51-65). Patrick Wotling, ao discutir o conceito de *civilização* (ou *cultura*) em Nietzsche como a alternativa apresentada pelo pensador à reflexão filosófica tradicional, se aproxima da concepção de transfiguração aqui descrita, ainda que não seja o seu foco central: *cultura* significa, de acordo com a sua visão, a lógica complexa de valores implicada na assimilação da realidade como um processo de *interpretação*, que constitui os modos com que se atribui *valores* como *condições de vida*. Ao reduzir as interpretações ao campo das *pulsões*, tratando-as não mais como de natureza teórica, Nietzsche abre a possibilidade de *transformação* (*transformation*) do vivente. Nietzsche, ao partir da ideia de que o processo interpretação ocorre através do corpo concebe, segundo o autor, a possibilidade de mudança do próprio corpo e das condições de vida. Wotling atribui à ideia de transfiguração uma especial função nesse processo, mas a analisa no contexto da “fisiologia da arte”, tema característico dos últimos anos da filosofia de Nietzsche, relacionando-a somente aos conceitos de *Verklärung* e *Verherrlichung*, e não aos de *Transfiguration* e *Verwandlung*. (cf. WOTLING, P. *Nietzsche et Le problème de la civilisation*. Paris: Quadrige/PUF, 2009 (1995). P. V-VII e 163-71). Babette Babich, ainda que trate do tema do sofrimento em Nietzsche e Hölderlin dando ênfase a *O nascimento da tragédia*, não se ocupa da noção de transfiguração no contexto da arte trágica dos gregos antigos, tampouco do desenvolvimento do conceito ao longo da obra do filósofo, mas sob o aspecto de que a “transfiguração da filosofia” levada a cabo por Nietzsche tem relação imediata com a sua interpretação da *arte* e do seu “estilo ‘poético’” de fazer filosofia: “eu procuro explorar essa complexa constelação como o jogo dinâmico de afinidade e influência que leva em conta a maneira com a qual a própria escrita de Nietzsche (isto é, particularmente o seu estilo provocativamente ‘poético’) pode ser vista como tendo transformado não somente as possibilidades literárias, mas também a base crítica da filosofia e, com ela, de novo, e somente talvez, o potencial daquilo que deve ser pensado como filosofia” (BABICH, B. E. *Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche’s transfiguration of philosophy*. *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 267-301. P. 276). A interpretação que proponho do conceito de transfiguração não pretende levá-lo, como espero ter demonstrado, a uma pretensão de tamanha amplitude.

transfigurado. Transfigurar, dado o movimento dialético nele pressuposto, não significa simplesmente *opor*, *afastar* ou até mesmo *superar*, pois em todos está inerente a ideia de deixar algo para trás, quando, na verdade, a transfiguração pressupõe uma relação constante entre as tendências opostas que lhe compõem. Ainda que Nietzsche sugira não manter qualquer relação com o pessimismo de Schopenhauer, isso não quer dizer que ele não o leve mais em conta em suas reflexões, sobretudo no que diz respeito ao seu próprio conceito de pessimismo.

O projeto crítico do filósofo em relação à ideia de *justificação* acaba por desembocar na criação de um novo conceito, que se torna fundamental em seu pensamento⁴⁰⁴. Desse modo, ele traz o pessimismo para o centro da revisão que ele desenvolve de suas obras anteriores e, por conseguinte, dos principais temas de sua filosofia, associando-o até mesmo com a ideia de “tarefa”.

Três são, em última instância, os aspectos e as funções da *transfiguração* em Nietzsche: em primeiro lugar, esse conceito está relacionado com a ideia de pessimismo do próprio pensador, que concebe a filosofia como uma forma de transfiguração da dor; em segundo, ele fornece as bases teóricas a partir das quais o filósofo acredita ter acertado as contas com o pessimismo da filosofia de Schopenhauer – não como oposição, afastamento ou superação, mas como transfiguração; é a partir dele, por último, que Nietzsche abre a possibilidade de um pessimismo do futuro, que ele relaciona com a sua própria tarefa filosófica. Este terceiro aspecto será desenvolvido no próximo capítulo.

Seção 4 – A *heurística da necessidade em Assim falou Zaratustra*

Assim falou Zaratustra é, como indicado anteriormente, a obra em torno da qual giram todos os textos de 1886, em especial os prefácios redigidos às obras que lhe antecedem. A presente seção tem o propósito de demonstrar essa tese, discutindo o quanto a temática do

⁴⁰⁴ Discordo, por isso, de Nussbaum (2006, op. cit., p. 364-5), quando ela afirma que não há uma diferença significativa entre as afirmações de Nietzsche em *O nascimento da tragédia* e em *A gaia ciência*, no que diz respeito à existência ser *justificada* ou *suportável* enquanto fenômeno estético. A autora procura minimizar, a meu ver, uma proposital e explícita crítica do autor ao seu pensamento de juventude, sobretudo à sua concepção de *justificação*, ao defender que em ambos os casos o filósofo estaria afirmando simplesmente a mesma coisa: que a justificação da existência em sua obra de estreia tem simplesmente o intuito de tornar a vida suportável enquanto fenômeno estético.

pessimismo, tal como aparece nos “Prefácios”, está sobremaneira presente em um de seus capítulos, “O convalescente”. Com isso, terei também a oportunidade de indicar como a nova concepção nietzscheana de pessimismo está diretamente relacionada a temas fundamentais de sua filosofia de maturidade, sobretudo o do eterno retorno.

Nietzsche, em uma das muitas cartas sobre os “Prefácios” enviadas ao seu editor Ernst Fritsch, os descreve como a tentativa de “apontar o caminho que percorri”, em referência à tentativa de dar unidade à sua obra. Dois eram os propósitos desse projeto: evitar mal-entendidos sobre seus escritos e, sobretudo, apresentar as “condições para a compreensão do *Zaratustra*”. O autor é ainda mais explícito, ao tratar dos prefácios a *O nascimento da tragédia* e ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano*:

Todos os meus escritos anteriores devem ser compreendidos séria e profundamente; ao mesmo tempo, a *necessidade* de sucessão desses escritos e o desenvolvimento neles expresso (...). Esta ‘Tentativa’, juntamente com o ‘Prefácio de Hum. demasiado humano’, mostra uma real *ilustração* sobre mim – e a melhor preparação de todas para o meu ousado *filho Zaratustra* (29 de agosto <a 1 de setembro> de 1886. KSB 7, p. 237).

Ainda que Nietzsche claramente evite o termo “pessimismo” em *Assim falou Zaratustra* – não há uma única ocorrência na mesma –, ele é abundante nas anotações e rascunhos que lhe servem de base, indicando a proximidade de várias questões tratadas na obra com esse tema⁴⁰⁵. Um importante exemplo dessa ordem pode ser notado em “Valor do pessimista” (*Werth des Pessimisten*) (13[20], Verão de 1883. KSA 10, p. 468), que aparece em uma lista de possíveis títulos para a segunda parte da obra.

Nietzsche vai além das suas anotações, contudo, em uma carta a Köselitz, na qual ele considera Zaratustra a figura do pessimista por excelência:

A propósito, eu devo lhe comunicar, não sem desgosto, que agora, com a terceira parte, o pobre Z<aratustra> caiu realmente em tristeza [*Düstere*] – tão fortemente que Schopenhauer e Leopardi parecerão somente iniciantes e novatos diante do *seu* ‘pessimismo’. Assim quer o plano. Mas, para poder fazer *esta* parte, eu mesmo preciso primeiramente de profunda, divina

⁴⁰⁵ O pessimismo aparece em diversas listas de assuntos a serem tratados na obra, como, por exemplo: em 10[40] e 10[44], Junho – Julho de 1883 (KSA 10, p. 375-6); em 13[25], Verão de 1883 (KSA 10, p. 470), na qual o autor anota “pessimistas tarântulas ‘artistas da negritude do espírito’ [*Schwarzkünstler des Geistes*]”; em 16[83], Verão de 1883 (KSA 10, p. 526), na qual, em preparação para a terceira parte da obra, o autor projeta uma “canção de escárnio sobre os pessimistas”, expressão que o autor volta a utilizar em 21[1], 21[2] e 21[6], Outono de 1883 (KSA 10, p. 597-8 e 602), e, em certo sentido, em 20[3], Outono de 1883 (KSA 10, p. 589), destacando ainda mais a sua oposição aos mesmos; e, por fim, em 29[23], Outono de 1884 – Início de 1885 (KSA 11, p. 342), na qual o autor afirma que “o adivinho [*Wahrsager*] propaga o pessimismo negro”. Em uma importante anotação que viria a ser usada na segunda parte da obra, o autor a havia finalizado, contudo, sugerindo estar dedicando o texto “aos mestres do *pessimismo*” (13[1], Verão de 1883. KSA 10, p. 444).

jovialidade [*Heiterkeit*]: pois o patético da mais alta espécie resultará a mim somente como jogo (finalmente, **tudo** tornar-se-á *claro*) (3 de setembro de 1883. KSB 6, p. 445)⁴⁰⁶.

Deve-se recordar, em primeiro lugar, que o capítulo do *Zaratustra* a ser analisado é um dos últimos que compõem a parte acima mencionada e que, portanto, ele se insere precisamente no contexto ao qual o autor está se referindo. É importante ressaltar, em segundo, que a comparação de Zaratustra com os dois autores considerados os “porta-vozes” do pessimismo, Schopenhauer e Leopardi, tem como intuito destacar o fato de que ele possui o “*seu* ‘pessimismo’”: tanto o itálico quanto as aspas indicam, aqui, uma diferenciação entre formas de pessimismo; insisto, porém, no fato de que se trata *ainda* de pessimismo, mesmo nessa obra. Faz-se ainda necessário indicar, por fim, como o autor pressupõe, por parte de si mesmo, uma “profunda, divina jovialidade”, para se tornar apto a tratar de tal tema: com isso ele se refere tanto ao caráter pessoal de sua filosofia, como também à necessidade de levar em conta as tendências opostas que estão envolvidas na discussão acerca do pessimismo⁴⁰⁷. Não se trata, contudo, de uma forma de refutação ao pessimismo schopenhaueriano, pois, se seguirmos a linha de raciocínio proposta nos “Prefácios”, uma doença não pode ser *refutada*: é necessário vivenciá-la em toda a sua profundidade até o ponto em que ela é *transfigurada*⁴⁰⁸.

Com *Assim falou Zaratustra*, afirma Janz (op. cit., vol. III, p. 197), “chega ao seu ápice aquilo que vale para toda a obra de Nietzsche e a que ele mesmo se refere repetidamente em suas cartas: a unidade de vivência e pensamento”. Essa ideia está presente em todos os “Prefácios”, mas especialmente naquele dedicado a *A gaia ciência*, que parece dialogar mais de perto com “O convalescente”. Tendo como pressupostas as discussões anteriores, passo então à sua análise.

⁴⁰⁶ Na sequência desse trecho, Nietzsche afirma: “talvez eu redija ainda, entretanto, algo teórico; meus esboços para isso têm agora o título *A inocência do devir*. Um roteiro para a redenção da moral”. Esse é o primeiro momento, segundo Janz, em que o autor trata da necessidade de se estabelecer novos valores, bem como da diferenciação fundamental entre “forte” e “fraco”, no lugar de “bom” e “mal” (cf. JANZ, op. cit., vol. III, p. 163).

⁴⁰⁷ Na anotação 39[22], Agosto – Setembro de 1885 (KSA 11, p. 628), Nietzsche projeta uma fala de Zaratustra, IV, segundo a qual aquele que é “*contra* o sofrimento, a aparência e a loucura” é considerado do povo, comum.

⁴⁰⁸ Toda a narrativa do prefácio a *O caso Wagner* é, a meu ver, baseada nessa ideia. O contato com Wagner teria constituído o processo *necessário* de cura e transfiguração que deve ocorrer com uma *doença*.

O capítulo é um dos que encerram a terceira – e, de acordo com os planos iniciais, última – parte da obra e é dividido pelo autor em duas partes. A primeira possui dois momentos principais: a narrativa da cena em que Zaratustra desperta de sua cama como um louco (*Toller*), de tal modo que os animais da vizinhança se aproximam, a fim de lhe ouvir; e o despertar do “pensamento abissal” (*abgründlicher Gedanke*). Este ocorre por meio da ordem dada por Zaratustra, por meio da potência de sua voz (*Stimme*), de que ele se levante da sua própria profundidade (*aus meiner Tiefe*) e de que, após acordado, se mantenha eternamente em vigília. Já no início do texto, Nietzsche destaca, por meio dessa fala de Zaratustra, a origem do “mais abissal” (*abgründlichster*) de todos os pensamentos na *profundidade* e, além disso, a necessidade de uma constante relação conflituosa com o mesmo, pois o pensamento deve se manter sempre agitado. Zaratustra se julga, dessa forma, o intercessor (*Fürsprecher*) da *vida*, da *dor* e do *círculo*. A primeira parte se encerra com o surgimento do pensamento abissal, ao modo de um parto: do abismo (*Abgrund*) de Zaratustra, que lhe *fala* (*redet*) aos ouvidos, ele consegue trazer à luz (*an's Licht gestülpt*) a sua “derradeira profundidade” (*letzte Tiefe*).

A segunda parte, consideravelmente mais extensa que a primeira, descreve em que consiste tal pensamento, e pode ser dividida de acordo com as quatro falas dos animais, as três de Zaratustra e as duas narrativas – uma que antecede o conjunto das falas e outra que o sucede.

A primeira narrativa descreve o impacto, em Zaratustra, da chegada do pensamento abissal. Após cair ao chão e permanecer longamente como morto, Zaratustra volta a si em um estado de profunda prostração, que dura sete dias. Nesse ínterim, é sempre acompanhado pelos seus animais, que procuram lhe proporcionar as melhores condições para a sua convalescença. O ato de levantar-se, após esses sete dias, e sentir prazer ao cheirar um jambo, é o ensejo para os seus animais voltarem a conversar com ele.

São os animais que chamam Zaratustra novamente à vida – “o mundo está à tua espera como um jardim (...). Todas as coisas querem ser teus médicos!” – e, no intuito de lhe darem um tratamento adequado à sua doença, questionam se lhe veio algum novo conhecimento (*Erkenntniss*), amargo (*säure*) ou pesado (*schwere*). Essa fala dos animais reanima

Zaratustra, que tece uma apologia das palavras (*Worte*), dos sons (*Töne*) e, em última instância, da aparência (*Schein*):

Como é agradável que existam palavras e sons; não são, palavras e sons, arco-íris e falsas pontes entre coisas eternamente separadas?

Toda alma tem o seu mundo, diferente dos outros; para toda alma, qualquer outra alma é um trasmundo.

É entre as mais semelhantes que mente melhor a aparência; pois a brecha menor é a mais difícil de transpor.

(...)

Não foram as coisas presenteadas com nomes e sons, para que o homem se recreie com elas? Falar é uma bela doídice: com ela o homem dança sobre todas as coisas.

É sob o aspecto da “dança” eterna do criar, destruir e recriar de todas as coisas que os animais anunciam a doutrina do eterno retorno:

Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser.

Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.

Em cada instante começa o ser; em torno de todo ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade.

Zaratustra admite que os animais têm profundo conhecimento de sua doença, mas, ao mesmo tempo, não são por ela afetados: “E vós – vós já fizestes disto modinha de realejo? Mas eu, agora, estou aqui deitado, cansado daquela mordida e cuspidura, ainda enfermo da minha própria redenção [*Erlösung*]”. Isso tornaria os seus animais, assim como todos os homens, as criaturas mais cruéis (*grausamste*): pois, ao se aperceberem da *grande dor* (*grosser Schmerz*), que caracteriza o estado de Zaratustra, se comportam como o pequeno homem (*kleiner Mensch*) e se deliciam com a sua situação desesperadora. A isso, acrescenta Zaratustra, dão o nome de “compaixão” (*Mitleiden*). A percepção de que o homem é mau não constitui, contudo, o pensamento abissal. O mais terrível dos pensamentos está inscrito no retorno do pequeno homem:

O grande fastio que sinto do homem – isto penetrara em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o adivinho: ‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca.’

Um longo crepúsculo coxeava à minha frente, uma tristeza mortalmente exausta e ébria de morte e que falava bocejando.

‘Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem’ – assim bocejava a minha tristeza, arrastando da perna e sem poder adormecer.

(...)

‘Ah, eternamente retorna o homem! Eternamente retorna o pequeno homem!’

(...)

Demasiado pequeno, o maior! – era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! – era este o fastio que eu sentia de toda a existência!

Ao fim dessa fala, Zaratustra, nauseado, suspira e se estremece ao lembrar de sua doença. Seus animais novamente intercedem em favor de sua saúde e não o deixam mais falar, dirigindo-se a ele como o convalescente (*Genesender*). No estado em que se encontra, lhe seria apropriado, segundo os seus animais, que Zaratustra *cantasse*, e que não mais *falasse*: “Porque apropriado é o cantar para o convalescente; e deixa o falar para o homem são. E se também o homem são quer cantar, quer cantos outros que os do convalescente”. A isso Zaratustra responde: “Que eu deva voltar a cantar *este* consolo e esta cura inventei para mim”. Em sua última fala, a mais longa da segunda parte, os animais insistem que ele não deveria voltar a falar, mas que buscasse *curar* (*heilen*) a sua alma com novas canções. É nesse contexto que eles o anunciam como o “*mestre do eterno retorno*” (*Lehrer der ewigen Wiederkunft*):

Que fosses o primeiro a ensinar esta doutrina – como tamanho destino não haveria de ser, também, o teu maior perigo e enfermidade!

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco

(...)

‘Agora eu morro e me extingo’, dirias, ‘e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos.

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante;

– eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas (...).

A narrativa que encerra o capítulo “O convalescente” descreve o silêncio dos animais após essa fala e a sua saída cuidadosa de cena, ao notarem que Zaratustra não mais os ouvia, mas conversava tão-somente com sua alma (Cf. Za, III, “Der Genesende”. KSA 4, p. 270-7. Todas as citações anteriores foram retiradas dessas páginas).

Redigido cerca de dois anos e meio antes dos prefácios tardios a suas obras, esse capítulo nos traz elementos paradigmáticos da reinterpretação nietzscheana do pessimismo, que está em gestação nesse período e que ganhará contornos mais nítidos naqueles textos posteriores. Gostaria de destacar dois desses elementos.

O primeiro – e, talvez, mais explícito – é a narração da descoberta do eterno retorno como um processo de *convalescença*. É precisamente dessa forma que o autor, como tive ocasião de discutir anteriormente, vai retomar o tema do pessimismo nos “Prefácios” de 1886, com vistas a inseri-lo no movimento mais amplo da filosofia, definida nesse contexto

como “arte da transfiguração”. Inerentes a tal processo, tanto nesse como naqueles textos, são o *isolamento* e a *solidão* do convalescente, de tal modo que ele possa atingir, por meio de sua *vivência*, a sua maior *profundidade*. O pressuposto básico de uma vivência é, já vimos, a busca da *dor* e do *sofrimento*. Sem estes não há convalescença. A ideia de que a dor *aprofunda* e, por conseguinte, *enobrece*, tão cara ao aforismo 270 de *Além de bem e mal*, está sobremaneira aqui presente⁴⁰⁹.

Esse ponto de vista já havia sido apresentado no capítulo “Da visão e do enigma”, em que Zaratustra anuncia aos tripulantes o “enigma que eu *vi* – a visão do ser mais solitário”, e

⁴⁰⁹ A íntima relação entre *profundidade* e *nobreza* (ou, ainda, entre *profundidade* e *grandeza*) está presente em várias metáforas de Zaratustra. No capítulo “O viandante”, por exemplo, ela aparece no parentesco entre *cume* (*Gipfel*) e *abismo* (*Abgrund*):

Mas, quem é da minha espécie, não se furta a uma hora destas, a hora que lhe diz: ‘Somente agora percorres o teu caminho da grandeza! Cume e abismo – resolveram-se numa única coisa!

Percorres o teu caminho da grandeza: tornou-se o teu derradeiro refúgio, agora, aquilo que, até aqui, era o teu derradeiro perigo!’

(...)

Eis-me diante do mais alto dentre os meus montes e da mais longa das minhas peregrinações; por isso, preciso descer, primeiro, mais fundo do que algum dia já descí.

– mais fundo na dor do que algum dia já descí, e até dentro de sua mais negra vaga! Assim quer o meu destino (...).

‘De onde vêm os montes mais altos?’, perguntei-me outrora. Aprendi, então, que vem do mar.

O testemunho está escrito em suas rochas e nas escarpas de seus píncaros. Desde o mais fundo, deve o mais alto atingir o seu cimo

Atingir o cume é, de acordo com essa visão, poder olhar à distância para si mesmo. A fala de Zaratustra é bastante próxima àquela que Nietzsche apresenta mais tarde nos “Prefácios”: “Sim! Olhar do alto para mim mesmo e, ainda, para as minhas estrelas: somente a isto eu chamo *cume*, é isto o que ainda me resta por atingir como meu *último* cume!” (Za, III, “Der Wanderer”. KSA 4, p. 194-5).

Já nos capítulos “Da árvore do monte” e “Antes que o sol desponte”, essa ideia se faz ver na relação entre *profundidade* e *altura* (*Höhe*):

Seu eu quisesse sacudir esta árvore com as mãos, não o conseguiria.

Mas o vento, que não vemos, flagela-a e verga-a para onde quer. Nós somos flagelados e vergados, do pior modo, por mãos invisíveis.

(...)

(...) passa-se com o homem o mesmo que com a árvore.

Quanto mais quer crescer para o alto e para a claridade, tanto mais suas raízes tendem para a terra, para baixo, para a treva, para a profundidade – para o mal.

(Za, I, “Vom Baum am Berge”. KSA 4, p. 51).

Ó céu sobre mim, céu puro, céu profundo! Ó abismo de luz! Olhando-te, estremeço de divinos desejos.

Atirar-me até à tua altura – é esta a *minha* profundidade! Refugiar-me na tua profundidade, é esta a *minha* inocência!

(Za, III, “Vor Sonnen-Aufgang”. KSA 4, p. 207).

aproxima as concepções de *dor* e de *eterno retorno*⁴¹⁰, com vistas também a uma crítica (também presente no capítulo de *Assim falou Zaratustra* anteriormente analisado) à *compaixão*:

O homem (...) é o animal mais corajoso: por isso subjugou todos os animais. Ao toque de clarim, subjugou, também, a sua própria dor; mas a dor humana é a dor mais profunda.

A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos; e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver – não é ver abismos?

A coragem é o melhor matador: a coragem mata, ainda, a compaixão. Mas a compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem dentro da vida, tanto mais fundo olha, também, dentro do sofrimento.

Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: ‘Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!’
(Za, III, “Vom Gesicht und Räthsel”. KSA 4, p. 199).

Nietzsche associa explicitamente o pensamento do eterno retorno, nesse momento ainda em sua forma rudimentar, à ideia de *coragem* (*Muth*). Somente o homem mais corajoso será capaz de levar o eterno retorno às suas últimas consequências, dando voz, sobretudo, à sua dor mais profunda (*tiefster Schmerz*). O compassivo, a figura do “pequeno homem”, já vimos, é aquele que se delicia com o sofrimento do homem corajoso, como se estivesse diante de um espetáculo. Nada entende, contudo, e em nada participa da “grande dor”, que só é suportada pelo “grande homem”. É somente pela coragem⁴¹¹, trazida à tona sobretudo através do eterno retorno, que a lógica da compaixão pode ser levada ao seu esfacelamento.

A interpretação nietzscheana da dor e do sofrimento em tal contexto possui outras implicações importantes para o tema da filosofia como “arte da transfiguração”. O segundo

⁴¹⁰ Nesse contexto, ainda não anunciado – o que ocorrerá somente no capítulo “O convalescente”.

⁴¹¹ O homem consciencioso do espírito (*Gewissenhafte des Geistes*) afirma, em discussão com o feiticeiro no capítulo “Da ciência”, que o *medo* (*Furcht*)

(...) – é o sentimento hereditário fundamental do homem; pelo medo, tudo se explica, o pecado original e a virtude original. Do medo também nasceu a *minha* virtude, que se chama: ciência.

(...)

Esse longo, antigo medo, finalmente afinado e espiritualizado – é o que hoje em dia, creio, se chama: *ciência*”.

Zaratustra o contesta, nos seguintes termos:

“O *medo*, com efeito, é a nossa exceção. Mas coragem, gosto pela aventura, pelo incerto, pelo que ainda não foi ousado – *coragem* parece-me toda a pré-história do homem.

Ele invejou a arrebatou todas as virtudes dos animais mais bravios e corajosos; somente então tornou-se – homem.

Essa coragem, finalmente afinada, espiritualizada, essa coragem humana com asas de águia e prudência de serpente, essa coragem, ao que me parece, chama-se hoje...

(Za, IV, “Von der Wissenschaft”. KSA 4, p. 377).

elemento que gostaria de destacar é precisamente o da relação entre o pensamento do eterno retorno e a reinterpretação do pessimismo nos textos de 1886. Quais seriam as razões de Nietzsche discutir as duas questões sob o mesmo registro conceitual? Trata-se, como se pode entrever, de uma questão bastante ampla e que exige uma contextualização mais precisa com alguns temas do Nietzsche maduro, sobretudo com suas análises acerca do niilismo. Por esse motivo, volto a discuti-la no capítulo subsequente.

Capítulo IV – A transfiguração do *pessimismo em filosofia trágica*

O propósito deste último capítulo é apresentar a tese segundo a qual Nietzsche não abandona o pessimismo em seus últimos escritos e tampouco o restringe somente ao campo do niilismo: por meio da retomada de temas basilares de sua filosofia de juventude sob a óptica de conceitos que lhe são caros no último período de sua produção, o autor *transfigura* a noção de pessimismo na concepção de *filosofia trágica*. Trata-se, em última instância, de levar a cabo o desenvolvimento do pessimismo “dionisíaco”, outrora anunciado.

Seção 1 – O pessimismo no contexto dos escritos de 1888

Nos anos de 1887 e, principalmente, 1888, Nietzsche prossegue com o projeto de reinterpretar seu pensamento, que tem início com a redação de prefácios a suas obras anteriores, em 1886. O autor volta a tratar, tanto nos textos privados quanto naqueles destinados à publicação, de temas essenciais de seu pensamento de juventude. Concernem especialmente ao meu intuito: a tragédia grega e o significado do trágico, a relação entre a filosofia moral e a filosofia estética de Schopenhauer e o papel de Wagner na cultura moderna.

Nietzsche parece estar bastante comprometido com a *sua* “perspectiva pessimista” de levar adiante a “vontade de trágico e de pessimismo”, tal como havia anunciado no prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado humano* (KSA 2, p. 376-7). Em anotações de 1888 consta ainda, por exemplo, a diferenciação entre o pessimismo em sua forma clássica e em sua forma romântica⁴¹². Nessa mesma época o autor também se colocava, dentre outras possibilidades, como o “inventor de uma nova forma de pessimismo” (Carta a Carl Fuchs, de 29 de julho de 1888. KSB 8, p. 375), em clara alusão ao aforismo 370 d’*A gaia ciência*.

Este texto é retomado pelo autor em sua compilação e reelaboração de aforismos de obras anteriores que veio a constituir *Nietzsche contra Wagner*, sob o título “Nós, antípodas”. O texto é longo, mas nos traz indícios importantes do desenvolvimento da concepção nietzscheana de pessimismo:

⁴¹² Cf., por exemplo, 14[25] e 14[26], Início de 1888. KSA 13, p. 229-30.

Talvez seja lembrado, ao menos entre meus amigos, que de início me lancei sobre esse 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 à sua opulência. Do mesmo modo, interpretei a música **de Wagner** [*1] como a expressão de uma potência dionisíaca da alma [*2], nela acreditei ouvir o terremoto com que uma força primordial da vida, há muito represada, finalmente se desafoga, indiferente à possibilidade de que tudo o que hoje se denomina cultura começa a tremer. Vê-se o que entendi mal, **vê-se também com o que apresentei Wagner e Schopenhauer – comigo mesmo...** [*3] 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 (...) e depois os que sofrem de *empobrecimento* de vida, que requerem da arte e 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!**... [*4] À dupla necessidade destes corresponde Wagner, bem como Schopenhauer – **eles negam a vida, eles a caluniam, e assim são meus antípodas** [*5]. (...) o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade – **do que hoje se denomina humanidade** [*6] – tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um *salvador*, assim como também da lógica, a compreensibilidade conceitual da existência **até para idiotas – os típicos ‘livres-pensadores’, como os ‘idealistas’ e ‘almas belas’, são todos *décadents*** – [*7], em suma, de uma certa estreiteza cálida e que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas, **que permite o embotamento...** [*8] De tal maneira aprendi a conhecer gradualmente Epicuro, o oposto de um **grego** [*9] dionisíaco, assim como o cristão, que na realidade é somente uma espécie de epicúrio, **e com o seu ‘bem-aventurado o que tem fé’ leva o princípio do hedonismo o mais longe possível – muito além de toda retidão intelectual...** **Se em algo estou à frente dos psicólogos todos** [*10], é no fato de ter um olhar mais agudo para a difícil e insidiosa espécie da *inferência regressiva* (...). Quanto aos **artistas de todo gênero** [*11], utilizo-me agora da distinção fundamental: **foi o ódio à vida ou o excesso de vida que aí se fez criativo? Em Goethe, por exemplo, foi o excesso; em Flaubert, o ódio: Flaubert, uma nova edição de Pascal, mas como artista, com o julgamento instintivo no fundo: *Flaubert est toujours haïssable, l’homme n’est rien, l’oeuvre est tout*** [Flaubert é sempre odiável, o homem não é nada, a obra é tudo]... Ele torturou a si mesmo ao escrever, assim como Pascal se torturou ao pensar – ambos sentiam de modo não egoísta... ‘Ausência de si’ – **o princípio-*décadence*, a vontade de fim, tanto na arte como na moral.** – [*12] (NW, “Wir Antipoden”. KSA 6, p. 424-7).

Por razões de ordem expositiva, todos trechos que, no meu ponto de vista, foram significativamente alterados em relação ao aforismo d’*A gaia ciência*, bem como aqueles que foram simplesmente incluídos, estão destacados, em negrito, e seguidos da indicação “[*]”, a partir da qual será possível analisar mais de perto as principais diferenças entre os textos.

A primeira delas, [*1], é a substituição do adjetivo “alemã”, que caracterizava “música”, pela expressão “de Wagner”. Onde constava “potência dionisíaca da alma alemã”, foi suprimido, mais uma vez, o adjetivo “alemã”, [*2]. Essas duas mudanças indicam, a meu

ver, a tentativa de direcionar a sua crítica de modo mais efetivo ao músico e, como veremos, a Schopenhauer.

Nietzsche também se esforça, nesse intuito, em retirar todas as referências ao movimento romântico, o que já estava evidenciado na substituição do título “*O que é romantismo?*” por “Nós, antípodas”. No decorrer do aforismo o autor suprime a passagem em que considerava tanto o pessimismo filosófico quanto a música alemã frutos do romantismo de sua época, bem como a pergunta que outrora intitulava o aforismo e que era repetida no texto do mesmo. Em seu lugar, uma nova referência a Wagner e a primeira menção ao nome de Schopenhauer, [*3]. O tom aqui é bastante próximo ao de *Ecce Homo*, onde ele afirma estar se referindo, ao tratar do filósofo e do músico nas *Extemporâneas* que lhe foram dedicadas, somente a si mesmo (cf. EH, “Die Unzeitgemässen”, 1. KSA 6, p. 317). Com isso, o autor incide ainda mais a sua crítica no nome daqueles que ele considerava suas principais influências de juventude.

Adiante, Nietzsche insere um trecho, [*4], no qual caracteriza os sofreadores por empobrecimento de vida, Wagner e Schopenhauer, como homens que querem se *vingar* da mesma: assim se manifestaria a sua forma de *embriaguez* – bastante diversa da embriaguez da arte dionisíaca, que proporciona uma “compreensão e perspectiva trágica da vida”. Por essa razão, os caracteriza como seus “antípodas”, [*5]. Este último trecho é uma substituição da passagem em que o autor narrava a sua má compreensão do músico e do filósofo, em favor dos últimos.

Os dois últimos trechos confirmam a ideia inicial de que o intuito aqui é uma crítica mais próxima, típica dos últimos anos de seu pensamento, a Wagner e a Schopenhauer. Eles seriam os maiores representantes do ideal de sua época, tal como Nietzsche demonstra pela inserção do trecho em que afirma ser o “que hoje se denomina humanidade”, [*6], fruto de uma visão empobrecida da vida.

Tal empobrecimento é entendido sob a óptica da *décadence*, tema que aqui ganha grande destaque e que não estava presente no texto d’*A gaia ciência*. Substituindo as referências ao contexto da tranquilidade e da confiança fornecidos pela lógica, o autor considera a sua época como tipicamente *décadent*, [*7], como uma época de enfraquecimento

de forças vitais, o que ele enfatiza por meio da caracterização do otimismo como uma forma de “*embotamento*”, [*8].

Epicuro, outrora o oposto de um “pessimista” dionisíaco, é descrito agora como o oposto de um “grego” dionisíaco, [*9]. Faz parte de suas prerrogativas em relação aos outros psicólogos, afirma Nietzsche, que ele tenha conseguido chegar à motivação fundamental do pensamento de Epicuro: “com o seu ‘*bem-aventurado* o que tem fé’ leva o princípio do hedonismo o *mais longe possível* – muito além de toda retidão intelectual...”, [*10]. Tanto a substituição de “pessimista” por “grego”, no primeiro trecho, quanto de mais uma referência ao romantismo pela concepção de *hedonismo*, no segundo, demarcam o projeto nietzscheano de se afastar das concepções pessimistas da existência – mas, sobretudo, de qualquer forma de valoração da vida que tenha por base a distinção entre prazer e dor. Ivan Soll (1988, op. cit., p. 128) afirma, precisamente a respeito dessas duas últimas alterações do texto:

Com a decisão de não caracterizar o seu tipo ideal de homem como ‘pessimista’, Nietzsche não quer mais caracterizar o seu oposto como ‘otimista’ (...). Otimismo, como a negação do pessimismo, é correspondentemente entendido como a doutrina de que, ao contrário, é possível levar uma vida na qual o prazer predomine sobre a dor. É esse hedonismo otimista que Nietzsche mais tem em mente quando ele fala de ‘hedonismo’, e ele parece tê-lo aqui em mente. Dito estritamente, hedonismo é a visão de que a vida deve ser julgada pelo critério de quem prevalece na mesma, prazer ou dor, não uma asserção de qual de fato prevalece. Entendido desse modo, o hedonismo contém ambas variantes, a pessimista e a otimista, e, na verdade, descrições pessimistas de mundo, tais como a de Schopenhauer, são hedonistas, ainda que em sua forma negativa.

Como vimos anteriormente, contudo, o projeto nietzscheano de crítica ao hedonismo é bem mais antigo e nos remonta ao aforismo 28 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, além de dizer respeito a uma questão mais ampla, no meu ponto de vista: a da *justificação*. A preocupação de Nietzsche, nesse contexto, me parece ser mais a de tentar conciliar uma crítica ferrenha a Wagner e a Schopenhauer e sua concepção de pessimismo dionisíaco, mesmo porque esta já foi apresentada no aforismo 370 d’*A gaia ciência* não mais em termos hedonistas, mas de enriquecimento e “*abundância de vida*”.

O autor, a despeito disso, retira todas as referências ao pessimismo dionisíaco que constituíam a parte final daquele aforismo e, em seu lugar, insere uma discussão sobre as motivações dos “artistas de todo gênero”, onde antes contava “valores artísticos todos”, [*11]: não se trata mais de perguntar se o criador “foi a fome ou a abundância”, mas “o *ódio* à vida ou o *excesso* de vida”. A distinção entre Goethe e Flaubert tem por intuito apresentar dois

casos exemplares desse critério, e a ênfase à proximidade entre Flaubert e Pascal demonstra a sua preocupação com o problema da *décadence* e da “vontade de fim” [*12].

Na reelaboração de parte do prefácio a *A gaia ciência* que constitui o “Epílogo” de *Nietzsche contra Wagner*, o autor curiosamente retira também toda a referência inicial à filosofia como “arte da transfiguração”, e em seu lugar consta a seguinte passagem:

Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande* economia, é também vantajoso em si – deve-se não apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo*... *Amor fati*: eis minha natureza íntima (NW, “Epilog”, 1. KSA 6, p. 436).

Essa passagem é, a meu ver, paradigmática para o processo que pretendo discutir no presente capítulo. Se em “Nós, antípodas” Nietzsche procura retirar todas as referências do texto ao romantismo e ao pessimismo, com vistas a um maior direcionamento de sua crítica a Wagner e Schopenhauer, aqui ele retira a referência à filosofia como arte da transfiguração e insere uma das concepções centrais de seus últimos escritos, a saber, *amor fati*. A minha tese é a de que Nietzsche retoma, nas suas reflexões de 1888, um conceito fundamental de seu pensamento de juventude, o conceito de *trágico*, com o intuito de dar prosseguimento à sua concepção de *pessimismo dionisíaco*⁴¹³. Não se trata mais, nesse contexto, de *transfigurar* a dor e o sofrimento, mas de tão somente *afirmá-los*, “amá-los”, já que eles inevitavelmente farão parte do destino de qualquer homem. É o pessimismo da tradição filosófica alemã do século XIX que Nietzsche, em última instância, almeja transfigurar. Sem explorar tal contexto, entretanto, não conseguiremos compreender o alcance da retomada do conceito de *trágico* por Nietzsche. Nesse intuito, torna-se imprescindível, a meu ver, remontá-lo às discussões que envolvem o niilismo e o eterno retorno, para, por fim, tratar propriamente de seu escopo.

⁴¹³ Walter von Hauff (op. cit., cf. p. 68) leva essa tese ao seu extremo, afirmando que o pessimismo dionisíaco não constitui qualquer forma de pessimismo. Se pensarmos no pessimismo da tradição filosófica alemã do século XIX, a sua concepção me parece cabível. Mas se nos ativermos ao desenvolvimento do conceito ao longo da filosofia de Nietzsche, essa ideia perde a sua plausibilidade, pois Nietzsche está precisamente empenhado em uma reformulação do conceito de pessimismo.

Seção 2 - Os pressupostos da transfiguração: pessimismo e *nilismo*

Um dos textos mais célebres de Nietzsche é o aforismo em que o “homem louco” acende uma lanterna “em plena manhã” e corre ao mercado, em busca de Deus: “‘Procuro Deus! Procuro Deus!’”. Após ser zombado pelos homens que não acreditavam no mesmo, o homem louco lança-se ao meio deles e continua:

‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós *o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos de ascender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos covéis a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina?’ – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? (FW, 125. KSA 3, p. 480-1).

Matar Deus não significa, como o próprio Nietzsche esclarece logo no início do texto, simplesmente deixar de acreditar na sua existência. Trata-se de um processo cujas consequências são muito mais amplas. O pessimismo filosófico, avalia Nietzsche quatro anos mais tarde, constitui talvez o melhor exemplo de uma forma de pensamento que, mesmo ateuísta, ainda se encontra enredada na lógica cristã.

O autor desenvolve essa ideia no contexto do aforismo em que trata do “*velho problema: ‘O que é alemão?’*”. Aqui ele afirma que autores como Leibniz, ao determinar, contra Descartes, que a consciência é tão somente um atributo da representação, Kant, ao delimitar o uso do conceito de causalidade, e Hegel, ao “ensinar que os conceitos de espécie desenvolvem-se *um a partir do outro*”, seriam tais autênticos alemães, pelo fato de que constituem modos de pensar que são peculiares de sua língua (FW, 357. KSA 3, p. 598).

Ao se questionar se “também Schopenhauer, com o seu pessimismo, ou seja, com o problema do *valor da existência*, teria de ser precisamente alemão”, Nietzsche afirma prontamente: “creio que não”. O pessimismo é aqui descrito como produto do “declínio da crença no Deus cristão” e da “vitória do ateísmo científico”, que constituem “um evento de toda Europa”, e não somente da Alemanha. Tal evento demarca a derrocada da resposta ao problema do *valor da existência* (*Werth des Daseins*) na justificação moral da mesma, por meio de Deus:

Vê-se o *que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou* (...) (*Idem*, p. 600).

Tal fato não impediria, contudo, que Schopenhauer se mantivesse preso a uma avaliação cristã da existência: a sua resposta à pergunta “*então a existência tem algum sentido?*” é um “tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença *se renunciara* juntamente com a fé em Deus” (*Idem*, p. 601). O elemento que Nietzsche considera cristão em Schopenhauer é precisamente a preocupação com uma *justificação* da existência, como discutirei adiante, por meio de uma *fundamentação* (*Begründung*) da moral e, em última instância, de uma defesa do *ascetismo* (*Asketismus*).

A morte de Deus não implica, desse modo, simplesmente em uma descrença na sua existência, em um “ateísmo ordinário”, mas em um problema de ordem moral e metafísica, na medida em que cai o fundamento primeiro que permitia ao homem atribuir *sentido* e *valor* à mesma. É nesse contexto do pensamento de Nietzsche que o tema do *sentido da vida* (*Sinn des Lebens*), caro às suas reflexões estéticas de juventude, sofre uma profunda reformulação e volta a ser questionado, por meio de suas análises do *niilismo*⁴¹⁴. Em texto clássico sobre o assunto, Heidegger afirma:

O discurso do homem desvairado diz justamente, que a sentença “Deus está morto” não possui nada em comum com a mera opinião presente à nossa volta e eloquente daqueles que “não acreditam em Deus”. O niilismo enquanto destinação ainda não se fez absolutamente vigente para os assim meramente descrentes. Enquanto apreendemos a sentença “Deus está morto” apenas como fórmula da descrença, tomamo-la teológico-apologeticamente e renunciamos ao que está em questão para Nietzsche: a meditação que pensa sobre o que já aconteceu com a verdade do mundo suprassensível e com sua relação com a essência do homem. O niilismo no sentido nietzscheano também não se confunde, com isso, de maneira alguma com o estado representado de forma meramente negativa, de que não se pode mais acreditar no Deus cristão da revelação bíblica, uma vez que Nietzsche não compreende afinal sob o cristianismo a vida

⁴¹⁴ Por meio de seu pensamento pessimista, é Schopenhauer quem, segundo Volker Gerhardt, populariza as discussões filosóficas em torno do problema do “sentido da vida”. GERHARDT, V. “Sinn des Lebens”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9: Se-Sp. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 815-824. Cf. col. 817.

cristã, que uma vez e por pouco tempo subsistiu antes da redação dos evangelhos e das missões propagandistas de Paulo⁴¹⁵.

O problema central dessa empreitada nietzscheana é, conforme destaca o autor, meditar sobre o que ocorreu “com a verdade do mundo suprassensível e com sua relação com a essência do homem”. Com a morte de Deus não há mais o mundo suprassensível e, por conseguinte, cai também por terra a possibilidade de se justificar a existência com base em outra realidade⁴¹⁶. Abre-se uma espécie de “vácuo”, diante do qual o homem se horroriza profundamente: é a imersão em uma concepção de completa falta de sentido da existência que o homem louco denuncia como a mais terrível, porém necessária, consequência da morte de Deus. É sob esse aspecto que discuto as implicações do niilismo para o tema do pessimismo⁴¹⁷.

Nietzsche analisa, na *Genealogia da moral*, o problema da falta de sentido da existência e suas implicações. A busca pelo significado dos *ideais ascéticos (asketische Ideale)*, da qual o autor se ocupa na terceira dissertação, está amparada em uma questão mais fundamental: o “*horror vacui*” próprio do homem, a sua necessidade de *objetivo (Ziel)*⁴¹⁸. É

⁴¹⁵ HEIDEGGER, M. *A sentença nietzscheana “Deus está morto”*. Tradução de Marco Casanova. *Natureza Humana* 5(2): 471-526, jul.-dez. 2003. P. 481. O Texto original se encontra em HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

⁴¹⁶ É célebre a interpretação de Heidegger a esse respeito. Nela o autor sugere que Nietzsche, ao tratar do problema do *valor* como decorrente de sua concepção de *vontade de poder (Wille zur Macht)*, insere a última no lugar deixado em aberto pela morte de Deus. Com isso, afirma Heidegger, Nietzsche estaria inscrito no pensamento metafísico, na medida em que ainda se vale da distinção entre dois mundos e da vontade de poder como o substituto de Deus no mundo suprassensível e, por conseguinte, como o princípio básico de sua filosofia. O tema do niilismo, de acordo com o autor, é tratado por Nietzsche, em todas as suas variantes, no âmbito dos valores. Por isso, ele só poderia ser discutido a partir da óptica da vontade de poder e, em última instância, da história da metafísica (HEIDEGGER, 2003, op. cit., cf. p. 488-516. Há uma série de intérpretes que refutam essa visão de Heidegger, dentre eles Wolfgang Müller-Lauter, que procura demonstrar a implausibilidade de uma concepção metafísica em Nietzsche. Embora eu me valha largamente e esteja bem mais de acordo com a leitura do último, exposta sobretudo em *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche (Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht)*, considero imprescindível as análises do primeiro acerca do niilismo, na medida em que ele determina em termos claros o advento do mesmo como consequência da morte de Deus e, principalmente, insere a problemática no âmbito das discussões nietzscheanas com a metafísica.

⁴¹⁷ Embora alguns intérpretes procurem localizar semanticamente o tema do niilismo já nas reflexões nietzscheanas de juventude sobre o “sentido da vida”, o termo só aparece em suas reflexões de maturidade, sob influência dos romances de Dostoiévski, do *Essais de Psychologie Contemporaine*, de Paul Bourget e, sobretudo, do romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turgueniev. Cf., a esse respeito, KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/New York: de Gruyter, 1992. Sobretudo o cap. 1; e MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. P. 121-5.

⁴¹⁸ Nietzsche já havia deixado claro a necessidade humana de um sentido para a vida em “Das cátedras da virtude”, de *Assim falou Zaratustra*. Neste capítulo, Zaratustra vai ao encontro de um suposto sábio, muito

a partir dessa concepção que Nietzsche procura refutar o ascetismo da filosofia schopenhaueriana, como ele deixa claro na sua célebre formulação: “*ele [o homem, WP] precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer*” (GM, III, 1. KSA 5, p. 339)⁴¹⁹.

Nesse contexto, o pessimismo da tradição filosófica, sobretudo em sua vertente schopenhaueriana, é concebido, conforme indicado anteriormente, como uma espécie de “protoforma do niilismo” (*Vorform des Nihilismus*) (10[58], Outono de 1887. KSA 5, p. 491), no sentido de que ele denuncia a falta de sentido da existência, ao questionar “*então a existência tem algum sentido?*”. Tal seria, como Nietzsche nos indica no aforismo d’A *gaia ciência*, a contribuição mais importante da filosofia de Schopenhauer. Sua resposta a mesma, entretanto, foi “precipitada” e “juvenil”, na medida em que constitui uma das tentativas paradigmáticas de atribuir sentido à vida por meio de ideais ascéticos.

Schopenhauer fez do “sacerdote ascético” (*asketischer Priester*), segundo essa visão, o propósito de sua filosofia. É nele, pois, que se deve buscar a origem da contradição “vida contra vida”, típica dos pregadores de ideais ascéticos. Estes surgem “*do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência”. Trata-se de “uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e

famoso entre os jovens pelo seu discurso douto sobre o sono e a virtude. Após ouvi-lo, Zaratustra diz para si mesmo:

Um louco parece-me este sábio com seus quarenta pensamentos; mas acho que, realmente, entende de sono.

(...)

Há um fascínio mesmo na sua cátedra. E não em vão ficam os discípulos sentados diante do pregador de virtude.

Sua sabedoria reza: ficar acordado para dormir bem. E, na verdade, não tivesse a vida sentido algum e devesse eu escolher um disparate, também para mim esse disparate seria o mais digno de escolha.

(...)

Para todos esses decantados sábios das cátedras, era a sabedoria um sono sem sonhos: não conheciam nenhum melhor sentido da vida.

(Za, I, “Von den Lehrstühlen der Tugend”. KSA 4, p. 31).

⁴¹⁹ A crítica de Nietzsche não se dirige somente a Schopenhauer, mas a toda a tradição metafísica platônico-cristã, que, de acordo com o autor, transforma o nada, o “em si”, em uma realidade à parte e, a partir dela, empreende uma distinção dualista de mundos. Schopenhauer, entretanto, me parece ser o autor que Nietzsche pretende refutar mais incisivamente, não somente por ser talvez o filósofo do qual ele se sinta mais próximo, mas pelo fato de representar, no seu entender, a manifestação paradigmática dessa visão de mundo, uma vez que ele concebe a negação da vontade como meta suprema do homem.

invenções”. O ideal ascético é, desse modo, a forma com que a vida luta contra a morte e, portanto, é “um artifício” para a sua “*preservação*”. Artifício, contudo, de “*uma vida que degenera*” (GM, III, 13. KSA 5, p. 365-6). A história do ocidente a partir de Sócrates seria fruto desse processo de “degeneração fisiológica” (*physiologische Entartung*) da vida, que Nietzsche compreende sob a alcunha de *décadence*⁴²⁰. Em sua absoluta maioria, os homens são, por conseguinte, doentes. Os sacerdotes ascéticos jamais constituiriam, sob essa óptica, o “tipo bem logrado de homem” (GM, III, 14. KSA 5, p. 368). Eles são apenas produtos da *décadence* e, enquanto tais, doentes que cuidam de doentes:

A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade. Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender (...). Ele tem de defendê-lo, ao seu rebanho – contra quem? Contra os sãos, não há dúvida, e também contra a inveja que têm dos sãos (GM, III, 15. KSA 5, p. 372).

O sacerdote ascético é, portanto, aquele que se apropria da *dor* dos doentes, que se torna “senhor dos sofredores” (*Herr über Leidende*), para então poder tratá-los. “Quando acalma a dor que a ferida produz”, entretanto, “*envenena no mesmo ato a ferida*”. E, nesse processo, “*muda a direção do ressentimento*”:

Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie (*Idem*, p. 373-4).

⁴²⁰ A expressão “degeneração fisiológica” é de *Crepúsculo dos ídolos*, “Incurções de um extemporâneo”, 45. (KSA 6, p. 146). Sobre o significado de *décadence* enquanto um processo de degeneração fisiológica, tema ao qual voltarei adiante, é importante ressaltar o texto em que Nietzsche deixa claro que, com tal termo, ele se refere a um processo de “*deterioração do homem*” (*Verdorbenheit des Menschen*) e não a uma forma de “*acusação moral*” do mesmo. A sua concepção é, segundo as suas palavras em *O anticristo*, “*isenta de moralina*”. “Eu entendo a deterioração, já se nota, no sentido de *décadence*: meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de decadence*. Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso” (AC, 6. KSA 6, p. 172). Em várias anotações do período Nietzsche trata do pessimismo no contexto da *décadence*. Em 14[73], Início de 1888, o pessimismo é inserido entre as “*consequências da decadence*” (KSA 13, p. 255). Essa mesma ideia está presente em: 14[74], na qual o pessimismo é localizado entre as consequências da “*degenerescência*” (*Degenerescenz*); em 15[37] e 15[63], ambos do Início de 1888; e, principalmente, em 17[8], Maio-Junho de 1888, na qual o “*movimento pessimista*” é descrito como “*somente a expressão de uma decadence fisiológica*”. Já que “*o pessimismo não é nenhum problema, mas um sintoma*” e “*a questão sobre se não ser é melhor que ser*” é, “*em si mesma, uma doença, um declínio [Niedergang], uma idiossincrasia*”, o seu nome “*<deve> ser substituído por niilismo*” (KSA 13, p. 529). Cf., também: 14[171] e 14[222], Início de 1888; 15[30], 15[32] e 15[34], Início de 1888; e 16[82], Início-Verão de 1888.

Tal “maneira de raciocinar”, afirma Nietzsche, “é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica”. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”. É nesse momento que o sacerdote ascético entra em cena e lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*...” (Idem, p. 374-5)⁴²¹.

O sacerdote ascético é capaz de dar apenas *um* sentido ao sofrimento, o qual é encontrado nos ideais ascéticos e na sua tentativa de *alívio* do sofrimento. Ele jamais estará apto, entretanto, a agir sobre a sua *causa*, sobre a “doença propriamente” (cf. GM, III, 17. KSA 5, p. 377), sobre questões de ordem *fisiológica*. O ideal ascético surge, por fim, no momento em que a “vontade de nada” (*Wille zum Nichts*), o *niilismo*, transformado em ideal, é tomado como uma meta. O *nada* transformado no “em si” e este transformado em meta: eis o sumo da história ocidental desde Sócrates, segundo Nietzsche.

Sem o ideal ascético, o homem “não teve até agora sentido algum”. Essa foi a única forma encontrada pelo mesmo para dar *sentido* e, em última análise, *justificar* a sua existência: “o ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido”. O problema, afirma Nietzsche, não reside no sofrimento do homem, mas no seu sentido e na sua *finalidade*: “o homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento (...) e o *ideal ascético lhe oferece um sentido!*”. Tal fora até o momento o único sentido que o homem conheceu. E, com vistas à prevenção de um “niilismo suicida”, “qualquer sentido é melhor do que nenhum”.

Ainda que, ao se apropriar do sofrimento alheio, o sacerdote ascético tenha mudado a direção do ressentimento e, com isso, criado uma nova forma de sofrimento, “mais profunda, mais íntima, mais venenosa e nociva à vida”, a *culpa* (*Schuld*), ele colocou o

⁴²¹ Adiante, Nietzsche deixa claro qual é o objetivo dessa mudança de direção do ressentimento: “(...) tornar os doentes *inofensivos* até certo ponto, (...) fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, (...) com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento (...), e desta maneira *aproveitar* os instintos ruins dos sofrendores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” (GM, III, 16. KSA 5, p. 375).

homem a “salvo”. Nesse processo, institui a sua “*vontade de nada*”, a sua “aversão à vida” e sua “revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida”, que se manifestam no “ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria”; no “horror aos sentidos, à razão mesma”; no “medo da felicidade e da beleza”; e, por fim, no “anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio” (GM, III, 28. KSA 5, p. 411-2). Tanto o cristão, “que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação”, quanto o “ingênuo das eras antigas”, “que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores”, sequer cogitaram a possibilidade de um sofrimento “*sem sentido*”. Foi na tentativa de *abolir (schaffen)* o “oculto, não descoberto, não testemunhado” sofrimento do mundo que o homem se viu “praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos”. Com a “ajuda de tais invenções”, afirma Nietzsche, “a vida conseguiu realizar a arte que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’ (...). ‘É justificado todo o mal cuja visão distrai um deus’: assim falava a primitiva lógica do sentimento – e apenas a primitiva?” (GM, II, 7. KSA 5, p. 304).

Na sua crítica ao cristianismo paulino em *O anticristo*, Nietzsche o vincula explicitamente ao niilismo: “ele [Paulo, WP] compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do ‘mundo’, que o conceito de ‘inferno’ ainda se tornaria senhor de Roma – que com o ‘além’ se *mata a vida...* Nihilista e cristão: duas coisas que rimam, e não apenas rimam...” (AC, 58. KSA 6, p. 247). O vínculo entre o movimento cristão e o niilista estaria no fato de que ambos colocam “o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –” e, com isso, a despojam “do seu centro de gravidade”: “a grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida” (AC, 43. KSA 6, p. 217).

Sendo o teólogo uma espécie de porta-voz do niilismo, pois é nele que a “vontade de fim, a vontade *niilista* quer alcançar o poder” (AC, 9. KSA 6, p. 176), a sua meta é eliminar qualquer “ponto de contato com a realidade [*Wirklichkeit*]”. Para isso, ele cria “*causas imaginárias (...); efeitos imaginários (...); seres imaginários (...);* uma ciência *natural*

imaginária (...); uma *psicologia* imaginária (...); uma *teleologia* imaginária”. “Esse mundo de pura *ficção*”, afirma Nietzsche, “diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade”. O autor é enfático ao tratar da principal causa de tal deslocamento do “centro de gravidade da vida”:

Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula* da *décadence*... (AC, 15. KSA 6, p. 181-2)

Aqui estamos novamente diante do problema do sofrimento e do seu sentido. O homem ocidental da era pós-socrática, aqui representado na figura do teólogo, é aquele que *sofre* com a realidade e, por essa razão, tenta *abolir* tal sofrimento por meio da criação de uma outra *realidade*, da qual ele retira o *sentido* daquele. Essa visão se torna mais clara nas análises nietzscheanas do budismo e do cristianismo. O primeiro, por ser “mil vezes mais realista” do que o segundo, já não se empenha em “‘combater o *pecado*’, mas sim, fazendo justiça à realidade, em ‘combater o sofrimento’”. O compromisso do budismo com a realidade estaria no pressuposto de que “o conceito de ‘deus’ já foi abolido quando ele surge”, o que o distancia de uma concepção moralizante da existência: “ele se acha, usando a minha linguagem, *além* do bem e do mal”. Os dados fisiológicos no qual ele repousa ajudam a compreender a sua relação com a dor: em primeiro lugar, “uma enorme excitabilidade, que se exprime como refinada suscetibilidade à dor”; e, em segundo, “uma hiperespiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa ‘impessoal’”. É dessas “condições fisiológicas”, afirma Nietzsche, que “surge uma depressão [*Depression*], contra a qual buda procede higienicamente”. É esse proceder higienicamente (*hygienisch*) diante de sua “refinada suscetibilidade à dor” (*raffinierte Schmerzfähigkeit*) que o diferencia do cristianismo, uma vez que ambas são “religiões niilistas – religiões de *décadence* –”: “ele [Buda, WP] entende a bondade, o ser bondoso, como algo que promove a saúde. A oração é excluída, assim como a *ascese*; nenhum imperativo categórico, nenhuma *coação* absolutamente (...). Tudo isso seriam meios de fortalecer aquela enorme excitabilidade” (AC, 20. KSA 6, p. 186-7).

O budismo, repito, é mil vezes mais frio, mais verdadeiro, mais objetivo. Ele já não tem necessidade de tornar *decente* seu sofrer, sua suscetibilidade à dor, com a interpretação do

pecado – ele diz simplesmente o que pensa: ‘eu sofro’. Para o bárbaro⁴²², no entanto, o sofrimento como tal não é decente: ele necessita de uma interpretação, a fim de admitir para si mesmo que sofre (seu instinto o leva antes a negar o sofrimento, a suportá-lo quietamente). Nisso a palavra ‘Demônio’ foi um benefício: o homem tinha um inimigo avassalador terrível – não precisava envergonhar-se de sofrer com um tal inimigo (AC, 23. KSA 6, p. 189-90).

Com isso, nota-se que Nietzsche compreende o niilismo e a decadência como fenômenos não restritos somente ao âmbito da cultura ocidental, uma vez que em ambas religiões o combate ao sofrimento – e, em última instância, à realidade – é o que lhes confere sentido. Contudo, é na cultura ocidental que, sobretudo em função do desenvolvimento do cristianismo paulino, a pergunta pelo sentido da existência passa a ser interpretada sob a óptica metafísica de uma distinção entre dois mundos, de acordo com a qual o mundo suprasensível *justifica* o mundo sensível e, com ele, o seu sofrimento.

A busca schopenhaueriana de justificação na transcendência é o alvo da crítica de Nietzsche à sua interpretação da moral. Ao invés de se preocuparem com a “preparação para uma *tipologia* da moral”⁴²³, os filósofos, “tão logo se ocuparam da moral como ciência”, buscaram a sua “*fundamentação*”: “e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’”. “Esse aforismo programático”, segundo Oswaldo Giacoia Júnior, “contém em germe todos os traços essenciais da futura obra *Para a genealogia da moral*”. Nietzsche deixa entrever nesse texto a sua “metódica preocupação de historiador”⁴²⁴, que traz consigo a pergunta pela *origem* dos valores e, por conseguinte, considera a moral como um *problema*: “precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente”, afirma Nietzsche, “não chegavam

⁴²² Nietzsche havia denunciado no “anseio de infligir dor, de desafogar a tensão interior em atos e ideias hostis”, por parte do cristianismo, a “necessidade de conceitos e valores bárbaros”, com vistas a “assenhorear-se” dos mesmos. Essa forma de “sofrer consigo” é o oposto daquela “desmedida excitabilidade e suscetibilidade à dor” do budista (cf. AC, 22. KSA 6, p. 189).

⁴²³ “Deveríamos, com todo rigor, admitir *o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto*: reunião de material, formulação e ordenação conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” (JGB, 186. KSA 5, p. 103).

⁴²⁴ GIACOIA JÚNIOR, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. P. 44. “Com isso”, afirma Giacoia Jr., “alcançamos a pedra de toque para a compreensão da estratégia fundamental contida em BM [*Para além de bem e mal*, WP]. *Humano, demasiado humano* ainda não pudera concluir um programa de história natural da moral, privado que estava de um léxico próprio: caberá a BM articular conceitualmente a vontade de poder e seu desdobramento, em termos de teoria do conhecimento, o perspectivismo” (*Idem*, p. 46).

a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. (...) em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático” (JGB, 186. KSA 5, p. 106)⁴²⁵.

“Não é lícito à ‘ciência da moral’”, de acordo com Paul van Tongeren, “se chamar ciência, pois ela é partidária da moral que justamente deveria analisar e desmontar criticamente”:

Por sua ligação com a moral dominante, essa ciência acaba fortalecendo o predomínio de um único tipo de moral e, com isso, encobre o problema que está na multiplicidade e diversidade de morais. Segundo os passos iniciais do aforismo, essa variedade também pode ser descoberta *no interior* da atual moral europeia; por isso também lhe ocorre reivindicar injustamente o nome de ‘ciência da moral’. Nietzsche fala de um contraste entre os ‘sentimentos morais’, que são ‘múltiplos [...] hoje na Europa’, e a ‘ciência da moral’, que é ‘rude e grosseira’. Ao invés disso, Nietzsche pretende então elaborar a multiplicidade e diversidade de morais e, simultaneamente, trazer à luz essa multiplicidade que se oculta *na* crença em *uma* moral; para essa finalidade, a própria crença tem de ser colocada à prova, posta em dúvida e analisada⁴²⁶.

Essa tentativa de fundamentar filosoficamente *a* moral configura, portanto, a tentativa de fundamentar *uma* determinada espécie de moral, qual seja, a “*moral de animal de rebanho*” (*Heerdenthier-Moral*) (JGB, 202. KSA 5, p. 124). Esta espécie de moral caracteriza, segundo Nietzsche, a Europa de sua época e tem as suas raízes mais remotas no declínio de forças vitais que constitui o processo da *décadence* e, por conseguinte, do niilismo.

Schopenhauer é, na visão do autor, o exemplo paradigmático dessa tentativa de fundamentação de *uma* moral, a moral de rebanho, como se fosse *a* moral. Tal “ingênua fé na moral dominante” (JGB, 186. KSA 5, p. 106) se mostra na sua tentativa de fazê-la através do sentimento de *compaixão*, como se este fosse o único fundamento *da* moral:

‘o princípio’, diz ele, (...) ‘a tese fundamental em torno de cujo teor os éticos se acham *verdadeiramente* de acordo: *neminem laede, immo omnes quantum potes, juve* [não fere a ninguém, antes ajuda a todos no que possas] – essa é *verdadeiramente* a tese que todos os

⁴²⁵ Ao tratar da moral sob esse ponto de vista, Nietzsche retoma e explicita, em vários aforismos de “Contribuição à história natural da moral”, de acordo com Laurence Lampert, precisamente o que a filosofia platônica procurava esconder: o fato de que ela é um problema: “temendo as consequências de tratar a moral como problema, eles [Sócrates e Platão, WP] tentaram advertidamente prover a moralidade de uma fundamentação publicamente satisfatória e racional” (LAMPERT, L. *Nietzsche’s task: an interpretation of Beyond good and evil*. New Haven/London: Yale University Press, 2001. P. 149).

⁴²⁶ TONGEREN, P. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo de “Para além de bem e mal”*. Tradução de Jorge Luis Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012. P. 100.

professores da ética se esforcem em fundamentar... o verdadeiro fundamento da ética, que como a pedra filosofal é procurado há milênios' (*Idem*)⁴²⁷.

Há em Schopenhauer, de acordo com Nietzsche, uma manifesta contradição entre teoria e práxis, uma vez que ele, embora pessimista, “tocava flauta... Diariamente, após a refeição”: “a propósito: um pessimista, um negador de Deus e do mundo, que se *detém* diante da moral – que diz ‘sim’ à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? este é verdadeiramente – um pessimista?” (JGB, 186. KSA 5, p. 107). Em tal contradição se evidencia, na visão do autor, o problema de se tomar *um* valor, *uma* moral, como *a* moral, e buscar a sua fundamentação, mesmo quando ela está em completa discordância com os pressupostos da vida que a adota⁴²⁸. Tal modo de proceder é típico, segundo Nietzsche, de uma moral ascética, que busca em outra realidade a justificação das mazelas de nossa realidade ordinária. Por isso é indiferente se Schopenhauer é ateu ou não, uma vez que o sistema de seu pensamento, embora não defenda uma distinção entre dois mundos, toma o “nada” como valor supremo, como o valor moral “dado”, e, desse modo, acredita estar apto a *justificar* a existência.

Nietzsche denuncia a visão schopenhaueriana como apenas mais um dos tantos momentos que compõem a tradição metafísica. É nesse sentido que, a despeito de “toda a sua

⁴²⁷ Na seção 7 d’*O anticristo*, Nietzsche define a compaixão como o sentimento que “se opõe aos sentimentos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida”. Ao compadecer (*mitleiden*), afirma o autor, “o indivíduo perde força”. A perda de força, que é comum a toda forma de padecer (*leiden*), é multiplicada na compaixão: “o próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer”. Além disso, “a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção*”. Desse modo, de acordo com Nietzsche, a hostilidade à vida é elevada ao seu máximo expoente e a compaixão é transformada na virtude, no “solo e origem de todas as virtudes”. Schopenhauer é aqui evocado como o protótipo do filósofo niilista, pois em seu pensamento a vida é negada, é “tornada *digna de negação*”, por meio da compaixão: “compaixão é a *prática* do niilismo”. Torna-se impossível, nesse cenário, o cultivo dos “instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida”. É a *décadence* mesma que é intensificada no processo do niilismo, por meio das tradicionais categorias filosóficas: “a compaixão persuade ao nada!... Mas não se diz ‘nada’: diz-se ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a *verdadeira* vida’; ou nirvana, salvação, bem-aventurança...”. Schopenhauer, em cuja filosofia se encarnou “a tendência *hostil* à vida”, é o oposto de Aristóteles, uma vez que este “viu na compaixão algo doentio e perigoso, que era bom atacar de vez em quando com um purgativo”: a tragédia. Em suma, A moral da compaixão se inscreve, na visão de Nietzsche, no movimento niilista que caracteriza sobretudo a modernidade filosófica e encontra um expoente maior no pensamento do filósofo de Danzig, que a transforma em um componente essencial na busca de uma vida ascética (cf. AC, 7. KSA 6, p. 172-4).

⁴²⁸ Nietzsche discute a questão da origem dos valores, conforme indicado anteriormente, a partir de sua concepção de *vontade de poder* (*Wille zur Macht*). Sob essa óptica, que ele evoca ao final do aforismo em questão, seriam possíveis tantas morais quanto forem possíveis as relações de poder. Trata-se, contudo, de um dos temas de maior envergadura na filosofia de Nietzsche, o que me obriga a apenas evocá-lo no presente contexto, sem desenvolver uma discussão mais aprofundada sobre o mesmo.

retidão” estar no seu “ateísmo incondicional e honesto”, Schopenhauer é um pessimista desonesto, pois não age de acordo com as premissas do pessimismo que ele mesmo estabelece na filosofia: ainda que ele denuncie a completa falta de sentido da existência, busca no ascetismo uma forma de justificação para o sofrimento inerente à mesma⁴²⁹. Por isso, a sua resposta ao problema “*então a existência tem algum sentido?*” é apenas um modo de “se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas”⁴³⁰. Os germes dessa crítica de Nietzsche se encontram, como analisado anteriormente, no aforismo 28 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, mas naquele momento o autor ainda não havia se debruçado sobre a questão do niilismo, fundamental para pensar a sua relação com o pessimismo schopenhaueriano nos últimos escritos. Nesse contexto, Nietzsche já fala, para retomar algumas ideias discutidas anteriormente, em “pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana”, visto que “o sofrimento profundo enobrece”. Pensar o pessimismo até o fundo, com vistas a uma reavaliação do sofrimento: esse projeto, fundamental nos últimos escritos de Nietzsche, só se torna possível quando se tem em mente a significação do niilismo, enquanto processo de *décadence*.

Em várias de suas anotações pessoais não publicadas, Nietzsche trata do pessimismo e do niilismo como problemas inerentes à consideração de mundo moral: “a moral (...) foi até hoje a Circe dos filósofos. Ela é a *causa do pessimismo e do niilismo*” (9[83], Outono de 1887. KSA 12, p. 378)⁴³¹. Na anotação subsequente, o autor relaciona essa questão

⁴²⁹ Isso significa, segundo Dienstag (op. cit., p. 177-8), que Schopenhauer não teria, na visão de Nietzsche, sustentado o pessimismo que ele mesmo estabeleceu na filosofia, uma vez que ele nega os resultados de sua ontologia por meio de uma base moral. Sob esse aspecto, as consequências niilistas do pessimismo schopenhaueriano seriam seguramente mais perigosas que a sua visão de mundo pessimista.

⁴³⁰ Refiro-me aqui novamente ao aforismo 357 d’A *gaia ciência*, discutido anteriormente (cf. KSA 3, p. 599-601). Uma análise bastante particular do pessimismo, baseada fundamentalmente em tal aforismo, é realizada por David Berman em *Schopenhauer and Nietzsche: honest atheism, dishonest pessimism*. In JANAWAY, C. (org.) *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s educator*. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 178-95.

⁴³¹ Cf., também, 2[197] e 2[206], Outono de 1885-Outono de 1886. Na já mencionada anotação 10[58], Outono de 1887, encontramos uma tentativa de formulação do problema ainda mais exata: “a moral como causa do pessimismo / o pessimismo como protoforma do niilismo” (KSA 12, p. 491). Nesse mesmo sentido, e dando mais ênfase à pergunta pela significação da moral, encontramos em outra anotação do mesmo período: “*a lógica do pessimismo até o último niilismo: o que é que impulsiona ali? – Conceito da ausência de valor [Werthlosigkeit], ausência de sentido [Sinnlosigkeit]: em que medida as valorações morais se escondem por trás dos demais valores superiores. – Resultado: os julgamentos de valor moral [Werthurteile] são condenações*

explicitamente ao projeto de justificação metafísica da existência por Schopenhauer: “a condenação pessimista da vida em Schopenhauer é uma transferência *moral* dos critérios de rebanho [*Heerden-Maaßstäbe*] para o metafísico” (9[84], Outono de 1887. KSA 12, p. 378). Por esse motivo, ao que me parece, ele concebe o pessimismo como uma “*pseudojustificação*” (*Pseudo-Rechtfertigung*), como uma “consequência da desvalorização da natureza [*Naturentwerthung*]” por parte da “*transcendência moral*” (10[153], Outono de 1887. KSA 12, p. 542). A visão de mundo pessimista de Schopenhauer permanece, ao que tudo indica, isenta das críticas de Nietzsche. O que o autor procura questionar é a sua ingênua tentativa de *fundamentar* (*begründen*) tal visão de mundo, “enquanto ele, desse modo, apenas a *demonstra* [*beweist*]...” (15[81], Início de 1888. KSA 13, p. 456)⁴³².

A crítica nietzscheana à tentativa de fundamentação da moral por Schopenhauer nos fornece, desse modo, elementos essenciais para compreendermos melhor qual é o escopo da sua concepção de pessimismo, nesse período de seu pensamento. O problema da justificação da existência, com o qual Nietzsche já havia rompido com a publicação de *Humano, demasiado humano*, ganha aqui novos contornos, através da questão do niilismo e da *décadence*. Com a morte de Deus torna-se impossível, na visão do autor, a justificação moral da existência. Esta não pode ser mais concebida a partir de um valor objetivo: não há mais uma ordem moral do universo. O processo de degeneração fisiológica que constitui a *décadence* atinge, na modernidade, um perigoso grau de desenvolvimento, no qual se abre a possibilidade de que o niilismo se manifeste em sua vertente prática.

Nietzsche nos indica algumas alternativas para esse cenário. No aforismo 108 d’A *gaia ciência*, texto em que é mencionado pela primeira vez na obra publicada o fato de Deus estar morto, o autor afirma que, precisamente como ocorreu com Buda, cuja sombra foi “mostrada em uma caverna durante séculos”, também ocorrerá com Deus: “durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (KSA 3, p. 467)⁴³³. Nietzsche se

[*Verurtheilungen*], *negações, a moral é o afastamento da vontade de existir* [*Wille zum Dasein*]... Problema: *mas o que é a moral?*” (10[192], Outono de 1887. KSA 6, p. 571).

⁴³² Cf., também: 10[52], 10 [137] e 10[153], Outono de 1887; 11[61], 11[71] e 11[101], Novembro de 1887-Março de 1888.

⁴³³ Já no quinto livro da obra, o autor indica como a crença incondicional na verdade, por parte da ciência, pode ser vista como uma dessas sombras: “Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que

coloca, contudo, a tarefa de vencer tal sombra. Quatro anos mais tarde, o autor abre as considerações do conjunto de aforismos que compõem como complemento à obra remontando às “sombras” lançadas sobre a Europa pelo “maior acontecimento recente”, “o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito”. “Ao contrário do que talvez se esperasse”, afirma Nietzsche, as consequências desse “ensombrecimento” não lhe são “de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora...”. E assim seria não somente para ele, mas para todos os “filósofos e ‘espíritos livres’”, que vislumbram diante de tal evento a possibilidade de redimensionar, sobretudo, os seus critérios epistemológicos e morais: “o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca ouve tanto ‘mar aberto’”. No abandono da crença em um conceito de verdade – representado na figura de Deus – e nas possibilidades que se abrem após o mesmo, consiste, a meu ver, o que o autor denomina “*o sentido de nossa jovialidade [Heiterkeit]*”, expressão com a qual ele intitula o aforismo em questão (FW, 343. KSA 3, p. 573-4). Ser jovial é, sob essa óptica, não mais buscar um ponto firme no qual possa se apoiar, mas se tornar hábil na arte de “se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades” e de “dançar até mesmo à beira de abismos” (FW, 347. KSA 3, p. 583). Em que consiste, pois, essa dança à beira do abismo? Uma possibilidade seria pensar na sua concepção dos “filósofos do futuro” (*Philosophen der Zukunft*), os quais são “*comandantes e legisladores*” e, por conseguinte, criadores de valores⁴³⁴. Outra, a meu ver, na sua concepção de “filósofo trágico” (*tragischer Philosoph*) (EH, “Die Geburt der Tragödie”, 3), da qual tratarei adiante⁴³⁵.

afirma esse ‘outro mundo’ – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso* mundo?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* (...)” (FW, 344. KSA 3, p. 577).

⁴³⁴ Cf. JGB, 211. Tal tema, embora de central importância na obra em questão, excede em muito os objetivos da presente pesquisa, pelo que apenas lhe faço a presente referência.

⁴³⁵ Vale lembrar aqui da clássica interpretação de Karl Löwith, segundo a qual surgem duas possibilidades após a morte de Deus: o último homem (*letzter Mensch*) e o além-do-homem (*Übermensch*). O primeiro é o niilista moderno, que se detém diante do problema da falta de sentido da existência. O segundo, tal como defendo aqui, é aquele que é capaz de conduzir o niilismo às suas últimas consequências e pode ser pensado, por exemplo, nas formas do filósofo do futuro e do filósofo trágico (LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978. Cf. cap. 3, “A morte de Deus e a profecia do niilismo”).

O que procurei demonstrar com as reflexões anteriores foi o movimento argumentativo de Nietzsche que tem como centro a morte de Deus. É importante deixar claro que esse acontecimento não dá origem ao niilismo, uma vez que este, como uma espécie de manifestação psicológica do processo de degeneração e desagregação fisiológica que constitui a *décadence*, é mais antigo até mesmo que a existência do Deus cristão⁴³⁶. O que ocorre como consequência direta da morte de Deus é a abertura da possibilidade de que o niilismo se manifeste em sua faceta prática, uma vez que não se pode mais justificar a existência por meio de Deus. Isso não impede, contudo, que o homem busque um sentido para a vida: o que está em jogo aqui, de acordo com Nietzsche, é que ele não será encontrado na transcendência ou em uma consideração de mundo ontológica, mas em um modo de conhecer perspectivístico, amparado em dados fisiológicos e em questões de ordem fisiopsicológica, como tentei demonstrar no último capítulo. Não se trata, portanto, como quer Heidegger, da substituição do lugar vazio deixado pela morte de Deus no âmbito do suprasensível, pois esse evento marca precisamente a derrocada do “mundo verdadeiro”, suprasensível, e, com ele, da dicotomia por ele formada com o “mundo aparente”, sensível⁴³⁷. O ascetismo é, pois, em toda história ocidental, a única tentativa de cura desse processo patológico que constitui o niilismo. Sobretudo por ser consequência de uma doença, os meios empregados pelo ascetismo, que buscam somente um alívio do sofrimento, jamais proporcionarão uma cura da mesma, mas somente a sua perduração e a intensificação. Tomado em seu sentido amplo, portanto, o niilismo é a causa de uma consideração pessimista da existência. O pessimismo só pode ser entendido como protoforma do niilismo na medida em que ele, enquanto movimento filosófico localizado no século XIX em íntima relação com o evento da morte de Deus, abre a possibilidade de que o niilismo se torne prático, se torne

⁴³⁶ Sigo, em grande medida, a concepção de Müller-Lauter, segundo a qual tanto o niilismo quanto o pessimismo são produtos da *décadence* (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, op.cit., p. 124-41). Volker Gerhardt vincula o projeto nietzscheano de “fisiologia da arte” (*Physiologie der Kunst*) como substituto direto do vazio deixado pela “metafísica estética” (*ästhetische Metaphysik*). Trata-se, em última instância, da substituição da “justificação da existência” por uma “vissecação da vontade de poder”. GERHARDT, V. *Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst*. Nietzsche-Studien 13 (1984), 374-93. Voltarei a esse tema adiante.

⁴³⁷ “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (GD, “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel geworden”, 6. KSA 6, p. 32).

“niilismo suicida” (*selbstmörderlicher Nihilismus*) (GM, III, 28. KSA 5, p. 411)⁴³⁸. É um contrassenso, em última instância, afirmar que Nietzsche pretendia refutar o niilismo. Entendido em suas raízes, o niilismo é uma doença, e doenças não são refutadas, mas curadas – e, na visão de Nietzsche, transfiguradas. Por essa mesma razão, dado que ele também faria inevitavelmente parte do movimento histórico do niilismo, o autor não pretendia refutá-lo, mas levá-lo às suas últimas consequências. Ora, essa é precisamente a visão que o autor apresenta do pessimismo nos “Prefácios”, tal como analisei no capítulo anterior. Pensado como consequência do niilismo, a lógica do pessimismo também é levada às suas últimas consequências, na minha visão, quando o autor trata de ambos no contexto do *eterno retorno* (*ewige Wiederkunft*).

Seção 3 – Implicações do *eterno retorno* no processo de transfiguração

Pensar o pessimismo até as suas profundezas (*in die Tiefe*) e redimi-lo (*erlösen*) dos ideais cristãos implica, segundo Nietzsche, em uma espécie de “visão asiática e mais-que-asiática”, que se contrapõe decisivamente ao “fascínio e delírio moral” de Schopenhauer:

O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘*da capo*’ [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário – Como? E isto não seria *circulus vitiosus deus* [deus como círculo vicioso]? (JGB, 56. KSA 5, p. 75).

A tese da presente seção é a de que o autor recorre ao pensamento do eterno retorno, tal como presente no texto acima, no intuito de levar o pessimismo – e o niilismo – moderno ao seu acabamento e, com isso, extrair as consequências da lógica de seus valores. Esse é, a meu ver, o componente essencial da transfiguração do pessimismo schopenhaueriano por Nietzsche nos últimos escritos, no sentido de que ele lhe proporcionará traçar claramente as

⁴³⁸ O que distingue essas duas concepções de niilismo em Nietzsche é, segundo Bernard Reginster, a sua manifestação nas vertentes *fisiológica* e *filosófica*. Enquanto processo fisiológico, o niilismo é um movimento mais amplo e antigo, em íntima conexão com a *décadence*. Enquanto concepção filosófica, é um evento localizado na modernidade, em consequência da morte do Deus cristão (cf. REGINSTER, B. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006. P. 37-9).

linhas gerais de uma *filosofia afirmativa*, que tem como figura central e necessária o *filósofo trágico*.

A ideia de que o curso da vida retorna eternamente não só está presente, como também é interpretada sob vários aspectos na obra de Schopenhauer. Gostaria de retomar brevemente dois deles, já discutidos anteriormente na análise dedicada ao tema do pessimismo na obra do filósofo, pois eles trazem elementos importantes para a discussão de Nietzsche sobre o eterno retorno.

Na sua concepção de vontade enquanto busca incessante, no mundo objetivo, pela dominação da matéria, do espaço e do tempo (cf. WWV I, p. 174) está implícita a concepção de que a vontade se manifesta sempre sob a forma de um movimento circular, composto de três momentos, basicamente: um estado de desejo, no qual a vontade busca a sua objetivação; um breve período em que o desejo é satisfeito; e, por fim, o surgimento de um novo desejo – que, ao ser satisfeito, dará origem a um novo desejo – com o que o movimento circular da vontade se mantém infinitamente. Dado que o desejo é, para o autor, carência, e que na maior parte do tempo nos encontramos na situação do desejo, o processo de objetivação da vontade é, segundo Schopenhauer, sempre doloroso (cf. WWV I, p. 365). Por essa razão, o discurso de Hamlet nada mais provaria que qualquer homem, ao fim da vida, jamais a desejaria novamente, mas, ao contrário, preferiria não ter existido. A repetição da vida tem, sob esse ponto de vista, o aspecto de uma punição (cf. WWV I, p. 382-3)⁴³⁹.

Um homem que, segundo Schopenhauer, ainda “não tivesse chegado a conhecer por experiência própria ou por uma inteligência mais ampla que o sofrimento contínuo é essencial a toda vida”, desejaria que a sua fosse “de duração infinita ou de retorno sempre novo”. Tal homem, entretanto, não existe, na medida em que a vida humana se resume a apenas uma das

⁴³⁹ Wolfgang Weimer, em artigo dedicado à comparação das posições de Schopenhauer e de Nietzsche sobre o tema do eterno retorno, afirma que a concepção do primeiro tem como base o movimento circular da vontade (*kreisförmige Bewegung*). A única escapatória desse ciclo infinito de objetivação da vontade seria, como se pode depreender, a ascese (WEIMER, W. *Die ewige Wiederkehr des Gleichen bei Schopenhauer und Nietzsche*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1996 (77), 44-54. Cf. p. 44-6). Ivan Soll defende uma posição semelhante a de Weimer. (cf. SOLL, 1988, op. cit., p. 110-1). Dahlkvist, em seu capítulo dedicado à análise do pessimismo no contexto do eterno retorno, além de discutir em que medida os autores pessimistas e antipessimistas lidos por Nietzsche respondem afirmativa ou negativamente à pergunta pela repetição da vida, destaca o aspecto punitivo que essa questão tem na filosofia de Schopenhauer (cf. DAHLKVIST, op. cit., p. 265-74). É digna de menção, ainda, a sua retomada, nesse contexto, do pensamento de Montaigne, para o qual a ideia de viver a vida novamente não tem um teor amedrontador. Cf. p. 275-7.

possíveis formas de objetivação, de afirmação, da vontade cósmica. Somente do ponto de vista desta última, o qual o indivíduo jamais pode alcançar, é que se pode desejar o eterno retorno de todas as coisas⁴⁴⁰. Em outro momento de sua obra, o filósofo de Danzig, leva a última ideia adiante e afirma que a vida de um indivíduo é fruto do eterno movimento da vontade cósmica no nada (*Nichts*) (cf. WWV II, p. 558-9 e WWV I, p. 322-3)⁴⁴¹.

Segundo Schopenhauer, a garantia do eterno curso da vida é dada, portanto, pela ideia de movimento circular da vontade, tanto no plano empírico, da objetivação da vontade na vida individual, quanto no plano metafísico, da vontade cósmica. O mais importante a ser destacado desse contexto é o fato de que, em função de causar sofrimento, a repetição eterna de objetivação da vontade é vista, em Schopenhauer, como algo não desejável.

O pensamento do eterno retorno encontra, em Nietzsche, uma formulação bastante diversa nas obras publicadas e nas anotações pessoais⁴⁴². Como o meu propósito é bastante específico na presente seção, recorro somente a alguns textos, em sua maioria das obras publicadas, a fim de demonstrar importância do mesmo enquanto experimento do

⁴⁴⁰ “Armado com o conhecimento que lhe conferimos”, afirma Schopenhauer, aquele homem “veria com indiferença a morte voando em sua direção nas asas do tempo, considerando-a como uma falsa aparência, um fantasma impotente, amedrontador para os fracos, mas sem poder algum sobre si, que sabe: ele mesmo é a Vontade, da qual o mundo inteiro é objetivação ou cópia; ele, assim, tem não só uma vida certa mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade; portanto, nenhum passado ou futuro infinitos, no qual não existiria, pode lhe amedrontar, pois considera a estes como uma miragem vazia e um Véu de Maia. Por conseguinte, teria tão pouco temor da morte quanto o sol tem da noite” (WWV I, p. 335). Goedert (1991, op. cit., p. 50) vê nesse trecho uma das possíveis antecipações do pensamento do eterno retorno em Nietzsche, desprovido, contudo, do alinhamento e profundidade que o tema encontra na sua obra.

⁴⁴¹ A esse respeito, cf. STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983. P. 25-6.

⁴⁴² Um dos intérpretes que procura mais penhoradamente demonstrar as divergências da formulação do eterno retorno nos textos publicados e não publicados é Paolo D’Iorio, em seu clássico artigo *Cosmologie de l’éternel retour* (publicado originalmente em *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), 62–123), de cuja versão em português, aos cuidados de Ernani Chaves, me valho aqui. D’Iorio divide o seu texto em três partes principais. Na primeira, critica a forma, em sua visão, arbitrária, com que Deleuze interpreta o tema em Nietzsche, acrescentando elementos que o autor jamais teria mencionado em suas reflexões. Na segunda, analisa 5 passagens de *Assim falou Zaratustra* em que o eterno retorno aparece de modo mais explícito, a fim de demonstrar o caráter, a meu entender, experimental e existencial desse pensamento na obra publicada. Na terceira, analisa a forma com que o mesmo é discutido nas anotações pessoais de Nietzsche, onde o seu diálogo com cientistas e filósofos da época, sobretudo Otto Caspari, Eduard von Hartmann e Eugen Dühring, traz à tona a sua preocupação com as questões de ordem cosmológica e, por conseguinte, a sua tentativa de encontrar uma formulação teórica nesses termos para o problema do eterno retorno (cf. D’IORIO, P. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. In: MARTON, S. (org). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2007. P. 193-263). Müller-Lauter também dedica boa parte de sua análise na discussão sobre a fundamentação teórica que Nietzsche busca estabelecer, nas anotações pessoais, para o problema do eterno retorno (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, op. cit., p. 262-96).

pensamento, que conduz a interpretação nietzscheana do sofrimento e, em última instância, do pessimismo schopenhaueriano à sua concepção de filosofia trágica.

No aforismo d'A *gaia ciência* intitulado “O mais perigoso ponto de vista”, Nietzsche deixa entrever, na frase “o que eu faço ou deixo de fazer agora é tão importante, para *tudo o que está por vir*, quanto o maior acontecimento do passado”, a íntima inter-relação entre todos os eventos da vida, tenham eles já ocorrido, estejam ocorrendo neste momento ou ainda venham a ocorrer futuramente – o que cria, no âmbito geral, uma ideia de igualdade entre todos eles: “nesta enorme perspectiva do efeito, todos os atos são igualmente grandes e pequenos” (FW, 233. KSA 3, p. 512). O que leva Nietzsche a definir tal ponto de vista como o mais perigoso? Anuncia-se aqui, a meu ver, a possibilidade – o “perigo” – de um nivelamento de todos os eventos, no sentido de que eles perderiam a sua hierarquia (*Rangordnung*) de valores⁴⁴³. Ora, se não há mais hierarquia, a própria noção de valor perde a sua significação, uma vez que ele só pode ser delimitado a partir da comparação entre as diferentes forças que atuam por trás de cada evento. O perigo de que o niilismo, de que a completa falta de sentido se manifeste na existência em sua faceta prática está lançado.

É exatamente esse, contudo, o desafio que Nietzsche nos coloca. Em outro aforismo, o autor relaciona explicitamente a morte de Deus à ideia de um eterno retorno:

‘Você nunca mais rezará, nunca mais adorará, nunca mais repousará numa confiança infinita – você se proíbe estacar ante uma sabedoria última, uma bondade última, um último poder, desarmando seus pensamentos – não há um constante guardião e amigo para as suas sete solidões – você vive sem vista para uma montanha que tenha neve no rosto e ardor no coração – não existe, para você, mais nenhum retaliador, nenhum aperfeiçoador final – não há mais razão no que acontece, nem amor no que lhe acontecer – para o seu coração já não há pousada aberta, onde ele só tenha de encontrar e não mais procurar, você resiste a qualquer paz derradeira, você quer o eterno retorno da guerra e da paz: – homem da renúncia, em tudo você quer renunciar? Quem lhe dará força para isso? Ninguém jamais teve essa força!’ – Existe um lago que um dia se negou a escoar, e formou um dique onde até então escoava: desde esse instante ele sobe cada vez mais. Talvez justamente essa renúncia nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar* (FW, 285. KSA 3, p. 527-8).

O “homem da renúncia” (*Mensch der Entsagung*), que se proíbe o repouso numa “confiança infinita” (*endloses Vertrauen*), deseja o “eterno retorno da guerra e da paz” (*ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden*). A extrema força (*Kraft*) que é requerida para uma tarefa dessa ordem, ressalta Nietzsche, pode ser porventura obtida na própria ação de renunciar, de

⁴⁴³ A qual me referi no capítulo anterior, no contexto da grande saúde.

modo que o homem se eleve a tal ponto que, assim como na metáfora do lago que encerra o aforismo, não tenha mais “um deus no qual *desaguar*”. Não por acaso, o aforismo é intitulado “*Excelsior!*”, que significa “para o alto!”⁴⁴⁴.

O desafio colocado pelo pensamento do eterno retorno é explicitamente formulado no célebre “*O maior dos pesos*”:

– E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (FW, 341. KSA 3, p. 570).

O que está em jogo aqui é a forma com que o homem reage diante do pensamento de que absolutamente todo e qualquer evento já ocorrido retornará e ocorrerá novamente infinitas vezes. A formulação hipotética do problema “e se um dia” indica que não se trata de uma verdade estabelecida, mas tão-somente de uma espécie de experimento de pensamento, que traz consigo uma preocupação de ordem existencial⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Vários intérpretes consagrados discutiram a íntima relação do diagnóstico da morte de Deus com o pensamento do eterno retorno. Löwith (1978) defende que o eterno retorno é o niilismo levado à sua forma mais extrema. Nesse sentido, é o pensamento que apresenta uma possível solução para as contradições geradas na relação do homem com o mundo após a morte de Deus. Müller-Lauter (2009), que trata do eterno retorno no contexto das duas formas de além-do-homem (*Übermensch*) por ele distinguidas em sua análise (o além-do-homem *forte* e o *sábio*), afirma que “o pensamento do eterno retorno apresenta-se (...) como uma doutrina por conta da qual a humanidade sucumbe, *‘exceção feita àqueles que a suportam’*. Não há mais nenhuma saída. O Deus do cristianismo está morto; e aqueles que julgam ter aniquilado, com essa morte, toda religiosidade, não conseguem mais suportar a existência. Desse modo, o filósofo presume que sua doutrina triunfará ‘sempre mais’ na história futura – e aqueles que não creem nela, por sua natureza por fim *perecerão*”. Na “nova religiosidade” de Nietzsche, “a eternidade não é mais o que repousa em si, a transcendência; a fugacidade não é mais o meramente transitório. A eternidade se torna repetição infinita do que é transitório” (p. 249). Günter Abel, em sua análise da relação entre os conceitos de vontade de poder e eterno retorno, apresenta o último como alternativa encontrada por Nietzsche ao niilismo, uma vez que este oferece uma solução gnóstica para a morte de Deus (ABEL, G. *Nietzsche contra ‘Selbsterhaltung’: Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*. Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), 367-384. Diskussion (Leitung: Ernst Behler), in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), 385-407. Cf., especialmente, p. 389-90).

⁴⁴⁵ Pode-se dizer que há uma linha interpretativa, da qual destaco apenas os autores que, a meu ver, corroboram a minha tese, que se ocupa do caráter “existencial” do eterno retorno. Walter Kaufmann o faz através de uma

É por meio da hipótese de que “tudo vem a ser e retorna [*wiederkehrt*] eternamente” que Nietzsche pretende “unificar de modo decisivo” os “dois grandes pontos de vista filosóficos (encontrados pelos alemães)”: o “do *dever* [*Werden*], do *desenvolvimento*”, e o do “*valor da existência* [*Werth des Daseins*]”. É necessário, porém, afirma Nietzsche, “primeiramente superar a lamentável forma do pessimismo alemão”. O projeto do autor consiste, então, em adotar o eterno retorno como um “princípio *seletivo* [*auswählendes Princip*], a serviço da *força* [*Kraft*]” (24[7], Inverno de 1883-1884. KSA 10, p. 646), por meio do qual as perspectivas do *dever* e do *valor da existência* são unificadas, sem que haja qualquer necessidade – esse é o intuito, a meu ver, de sua menção à superação do pessimismo alemão – de um deus ou de qualquer instância semelhante para *justificar* a existência. A questão existencial que está envolvida nas discussões do eterno retorno reside na sua capacidade de *transfigurar* (*verwandeln*) (FW, 341) a vida. Já nas primeiras reflexões de Nietzsche sobre o tema essa perspectiva está presente:

Examinemos que efeitos causou até agora o *pensamento* de que *algo se repete* (...). Se a repetição cíclica é apenas uma probabilidade ou uma possibilidade, também o *pensamento de uma possibilidade* pode nos abalar [*erschüttern*] e transfigurar

remissão à passagem de *Ecce homo* (“Assim falou Zaratustra”, 1) em que Nietzsche narra a descoberta do pensamento: “pois é claro que nenhuma de suas outras ideias significou tanto para ele. A resposta deve ser procurada no fato de que o eterno retorno foi para Nietzsche menos uma ideia que uma experiência – a experiência suprema de uma vida extraordinariamente rica em sofrimento, dor e agonia” (KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton / New Jersey. Princeton University Press, 1974. P. 323). Bernd Magnus dedicou uma obra ao assunto, na qual destaca o papel heurístico do eterno retorno em Nietzsche (cf. MAGNUS, B. *Nietzsche's existential imperative*. Bloomington: Indiana University Press, 1978. Cf., também, MAGNUS, B. “*Eternal recurrence*”. *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 356-73). Segundo Ivan Soll (1988), Nietzsche não está preocupado com a “verdade” ou com a “grandeza cosmológica” dessa doutrina, mas com o fato de ser tão atrativa àqueles que a afirmaram positivamente, tornando o seu objeto de júbilo: “a confrontação com a ideia de eterno retorno serve, assim, como um teste crucial da força humana e da atitude de alguém em relação à vida (...). Essa determinação de quem é forte e quem é fraco pelas doutrinas que afirmam a vida ou a negam está no centro do empreendimento filosófico nietzscheano” (p. 119-20). Tracy Strong (2010) analisa o eterno retorno no contexto das possíveis transfigurações do leitor ao ler Nietzsche: “o eterno retorno (...) ocorre quando uma ação ganha corpo, isto é, faz-se carne na e pela sua performance. Quando você encarna o pensamento dos pensamentos, ele irá te mudar (...). O eterno é, entretanto, um modo de transformação ou transfiguração, não a sua substância” (p. 63). Dahlkvist (2007, p. 264-7), inspirado sobretudo na leitura de Alexander Nehamas do tema, considera dois aspectos – o cosmológico e o existencial – do eterno retorno, mas dá ênfase ao segundo, pois, segundo a sua visão, ele é fundamental para entender a posição de Nietzsche em relação ao pessimismo nos últimos escritos (cf. NEHAMAS, A. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge / Massachusetts / London: Harvard University Press, 1985. P. 150). Entre os intérpretes brasileiros, destacaria a leitura de Scarlett Marton, que defende o caráter de “experimento de pensamento” do eterno retorno, o que lhe conferiria uma importante função existencial no pensamento de Nietzsche (cf. MARTON, S. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*. In: MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009. P. 85-118).

[*umgestalten*], não somente sensações [*Empfindungen*] ou determinadas expectativas! (11[203], Início-Outono de 1881. KSA 9, p. 523-4)⁴⁴⁶.

No contexto de suas análises sobre o “*niilismo europeu*”, os denominados fragmentos de “Lenzer Heide”, o eterno retorno aparece como o pensamento que leva o niilismo à sua “forma mais extrema”: “pensemos esse pensamento em sua mais terrível forma: a existência, tal como é, sem sentido e sem meta, mas inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: ‘o eterno retorno’. Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eternamente” (5[71], Verão de 1886 – Outono de 1887. KSA 12, p. 213)⁴⁴⁷.

A possibilidade de que todos os eventos da vida se repitam eternamente abre, portanto, duas perspectivas principais: a de que o niilismo se manifeste na sua forma prática e, portanto, que a morte de Deus implique em uma completa falta de sentido da vida; e a de que surja uma espécie de homem capaz de levar esse pensamento até as suas últimas consequências, de tal modo que a pergunta pelo sentido da vida não seja tratada nos termos de uma justificação da existência. A minha tese é de que o filósofo trágico constitui o modelo por excelência da segunda perspectiva⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ O verbo *umgestalten* tem um significado muito próximo ao de *transfigurieren*, na medida em que ambos indicam precisamente o processo de mudança de uma forma (*Gestalt*) e de uma figura (*Figur*).

⁴⁴⁷ É interessante destacar, ainda, a mudança de tom do autor no que se refere ao caráter “científico” do eterno retorno, predominantemente presente nas suas discussões privadas, como demonstra D’Iorio em seu artigo dedicado ao tema. Se na anotação de 1881 supracitada Nietzsche claramente defende a importância desse pensamento, mesmo enquanto probabilidade ou possibilidade, na anotação em questão ele afirma que tal formulação do mesmo, enquanto “mais extrema forma do niilismo”, é a “*mais científica* de todas as hipóteses possíveis”.

⁴⁴⁸ A minha interpretação do pessimismo no contexto do eterno retorno é, sem dúvida, muito devedora do clássico artigo *Der ungeheure Augenblick* (“O descomunal instante”, em: Nietzsche-Studien 18 (1989), 317-337), de Jörg Salaquarda, um dos poucos autores – senão o único – a terem assumido sem reservas o ponto de vista existencial desse pensamento. A ênfase nietzscheana na solidão (*Einsamkeit*) denota, segundo o autor, uma das principais pressuposições para uma “possível transfiguração [*Verwandlung*]” (p. 324): é através da solidão e, por conseguinte, do afastamento das opiniões alheias, que o “demônio” (*Dämon*, de que Nietzsche se utiliza em referência ao *daimon* dos gregos e à distinção socrático-platônica entre os homens normais e os filósofos, que eram capazes de ouvir o *daimon*). O autor retoma essa noção, segundo Salaquarda, muito em função da “estética de gênio” (*Genie-Ästhetik*), que predominava desde meados do século XVIII, e que tinha em Goethe, autor muito lido e apreciado por Nietzsche, um de seus expoentes) pode se manifestar e comunicar o pensamento do eterno retorno. Num contexto em que houvesse Deus, isso seria impossível: “o demônio lembra o homem, que havia experienciado a morte de Deus, de sua própria divindade, isto é, ele lhe anuncia a possibilidade e a tarefa de se fazer além-do-homem. O demônio é aquela instância que descartou em um homem os seus antigos vínculos e que vive de modo experimental [*versuchend-experimentierend*]; que o estimula, por um lado, a não viver sem objetivo e ruir no niilismo e, por outro lado, a também não acreditar em um objetivo que lhe foi dado, mas tomar como objetivo a realização do seu próprio e aguardado si mesmo [*Selbst*]” (p. 330). Por esse motivo, Salaquarda insiste no fato de que o demônio é o responsável tão-somente pela comunicação (*Mitteilung*) desse pensamento. A Nietzsche não interessa, segundo a sua visão, uma argumentação, uma

Indiquei anteriormente como o tema do eterno retorno em *Assim falou Zaratustra* está intimamente relacionado com as ideias de “heurística da necessidade” e de “transfiguração”, presentes nos “Prefácios” de 1886. Cumpre destacar ainda que tal pensamento não é, nessa obra, uma mera hipótese, mas faz justiça à sua descrição n’*A gaia ciência* como “o mais perigoso ponto de vista” (FW, 233) ou como o “maior dos pesos” (FW, 341): embora no capítulo “Da redenção” a temática já esteja presente e em “Da visão e do enigma” a ela seja aludida através da fala do anão, é somente em “O convalescente” que o eterno retorno é efetivamente enunciado, pelos animais, como o “pensamento abissal” de Zaratustra. Tal ideia me parece ser, efetivamente, o ponto de viragem da reinterpretação nietzscheana do pessimismo, na obra publicada. Pode-se destacar, nesse sentido, a concepção amplificada de prazer (*Lust*) que o autor apresenta naquela obra, que nos revela muito de como ele pretende levar a cabo o seu projeto. De acordo com a sua visão, o prazer deseja “eternidade para todas as coisas”, inclusive para o sofrimento (*Wehe*): “tão rico é o prazer, que tem sede de sofrimento, de inferno, de ódio, de opróbrio, do aleijão, do mundo” (Za, IV, “Das Nacht-Wandler-Lied”, 11. KSA 4, p. 403). Esse ponto de vista é ainda mais claro na seguinte fala de Zaratustra:

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a *todo* o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor—

— e se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: ‘Gosto de ti, felicidade! Volve depressa, momento!’, então quisestes a volta de *tudo*!

— tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado pelo amor, então, *amastes* o mundo —

— ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: ‘Passa, momento, mas volta!’ *Pois quer todo o prazer – eternidade!* (Za, IV, “Das Nacht-Wandler-Lied”, 10. KSA 4, p. 402)⁴⁴⁹.

“reflexão intelectual”, sobre o mesmo, mas a reação (*Reaktion*) que os homens tem diante dele: “espanto [*Entsetzen*], nojo [*Ekel*] e desespero [*Verzweiflung*]”, como seria de se esperar, dado o perigo niilista iminente após a morte de Deus, ou a “ingênua afirmação da vida”, que “surge de uma vivência [*Erlebnis*] ou de uma experiência [*Erfahrung*]”, que Salazar demonstra como a “experiência *mística* [*mystische Erfahrung*]” de Nietzsche (p. 333-5).

⁴⁴⁹ Nietzsche trata da vinculação entre prazer e dor através do eterno retorno em todo o capítulo em questão, “O canto ébrio”, o qual termina com as seguintes palavras de Zaratustra:

Cantai vós mesmos, agora, o canto cujo nome é ‘outra vez’, cujo sentido é ‘Por toda a eternidade!’, cantai, ó homens superiores, a cantiga de roda de Zaratustra!

Ó homem! Presta atenção!

Que diz a meia-noite em seu bordão?

‘Eu dormia, dormia —

Fui acordada de um sonho profundo: —

Profundo é o mundo!

E mais profundo do que pensa o dia.

O pensamento do eterno retorno, quando remetido ao contexto da grande saúde, parece ser aquele que proporciona a unificação de categorias aparentemente opostas, como as de saúde e doença, prazer e sofrimento. Não se trata, contudo, como pode parecer, de que o eterno retorno subsuma o conceito de doença ao de saúde e o de sofrimento ao de prazer: ao serem transfigurados, a doença e o sofrimento não se tornam meramente os seus opostos, mas, conforme discutido no capítulo anterior, surge, como fruto do movimento dialético, uma espécie de terceira categoria, em que as categorias originalmente opostas são tratadas em sua relação recíproca.

Ainda assim, pode-se ter a impressão de que Nietzsche privilegia a doença e o sofrimento em suas análises do eterno retorno. Essa impressão é confirmada pelo fato de que o sofrimento, segundo o autor, é o aspecto decisivo da afirmação ou da negação do eterno retorno: o que leva ao extremo o questionamento nietzscheano pela força ou pela fraqueza de um homem é a sua capacidade ou incapacidade de desejar eternamente o retorno de todos os eventos da vida – sobretudo aqueles que lhe foram mais dolorosos. São estes que vão efetivamente pesar na sua decisão⁴⁵⁰. Daí a minha opção em privilegiar no presente trabalho a figura do filósofo trágico, em detrimento do além-do-homem ou do filósofo do futuro: na concepção do primeiro é que Nietzsche desenvolve de modo mais explícito a importância do sofrimento e, em última análise, de uma nova interpretação pessimista da existência.

*Profundo é o seu sofrimento –
E o prazer – mais profundo que a ansiedade.
A dor diz ‘passa, momento!’
Mas quer todo o prazer eternidade –
– quer profunda, profunda eternidade!’*

(Za, IV, “Das Nacht-Wandler-Lied”, 12. KSA 4, p. 403-4).

Esse canto é, Segundo Janz, dirigido especialmente contra Wagner e Schopenhauer, cujas produções tinham como meta, na visão de Nietzsche, a negação da existência (cf. JANZ, op. cit., vol. III, p. 306).

⁴⁵⁰ A “decisão” do homem não significa, nesse momento da filosofia de Nietzsche, um ato consciente, voluntário, mas simplesmente a manifestação de uma aptidão ou inaptidão para algo, que tem suas raízes na constituição fisiológica do mesmo. Voltando brevemente ao contexto de *Assim falou Zaratustra*, essa questão está presente nos principais momentos em que o eterno retorno é discutido. Basta lembrar, com esse intuito: que a primeira alusão a tal pensamento se dá pelo anão, que é completamente indiferente ao eterno retorno, em função de sua “pequenez”; que o anúncio do mesmo é feito pelos animais, que são completamente indiferentes à questão do tempo; e, por fim, que esse pensamento causa a Zaratustra a pior de todas as suas doenças, da qual ele sofre profundamente até a convalescença – que só ocorre em função de sua aptidão para a mesma.

Seção 4 – “Quão diversamente fala Dionísio comigo”. A concepção de *filosofia trágica*

Após ter mapeado e analisado as principais questões que surgem do contexto geral em que o tema do pessimismo é tratado por Nietzsche nos seus últimos escritos, sobretudo por meio de sua relação com o niilismo e o eterno retorno, passo à discussão de minha última tese: a de que a filosofia trágica constitui a transfiguração, no plano conceitual, do pessimismo dionisíaco. Para apresentar os pressupostos fundamentais desta tese, recorro ao projeto nietzscheano de retomada do “trágico”, que ocorre no contexto de suas reflexões sobre a “fisiologia da arte”. Para demonstrá-la, analiso as implicações filosóficas de sua autodenominação, em *Ecce homo*, como o “primeiro filósofo trágico”.

Essa opção metodológica requer alguns cuidados iniciais. Em primeiro lugar, um esclarecimento sobre o escopo da fisiologia da arte. É necessário ter em mente, conforme discutido no capítulo anterior, que Nietzsche desde 1886 trata do tema do pessimismo em termos fisiopsicológicos. O projeto de uma fisiologia da arte constitui, a meu ver, a intensificação desse ponto de vista, sobretudo pelo fato de que, através dela, o autor retoma vários temas de suas reflexões de juventude – dentre eles o próprio pessimismo e, especialmente, o conceito de trágico, ao qual o autor volta a dedicar grande parte de seu tempo. Em segundo lugar, uma justificativa metodológica. Sem esse contexto sobre a fisiologia da arte, é impossível relacionar o trágico com outros problemas fundamentais da filosofia madura de Nietzsche, tais como o eterno retorno e o *amor fati*, tanto menos compreender o sentido de sua contraposição, em *Ecce homo*, entre uma filosofia trágica e uma filosofia pessimista. É somente por meio de uma compreensão do elogio dos sentidos e da sensualidade (*Sinnlichkeit*), uma das ideias-chave desse projeto, que se pode pensar, além disso, a íntima relação do conceito de trágico com a ideia de vir a ser: “o sentido para o trágico diminui e aumenta com a sensualidade”, já nos havia indicado Nietzsche em *Para além de bem e mal* (JGB, 155. KSA 5, p. 100). Pretendo demonstrar, em primeiro lugar, que o conceito de trágico é – no sentido daquilo que Stegmaier (1992, op. cit., p. 166) define como o “recoo teórico” (*theoretische Rückgang*) de Nietzsche nos últimos escritos, que o conduz a uma nova “profundidade” (*Tiefe*) – o corolário de seu movimento argumentativo em relação ao pessimismo e, em segundo, que tal conceito não é uma mera retomada de suas reflexões de juventude, mas está inserido em um projeto maior de seu pensamento.

A descrição de Wagner em *O caso Wagner* como o “artista da *décadence*” se insere naquele projeto nietzscheano, indicado no início do capítulo, de direcionar suas críticas mais diretamente ao músico e a Schopenhauer nos escritos publicados de 1888. Wagner “nos estraga”, de acordo com essa visão, não somente a saúde, mas também a música: “um típico *décadent*, que se sente necessário com seu gosto corrompido, que o reivindica como um gosto superior, que sabe pôr em relevo sua corrupção, como lei, como progresso, como realização”. Que ele tenha sido mal compreendido na Alemanha não causa espanto algum a Nietzsche. Mas que o mesmo tenha ocorrido em Paris e, sobretudo, em São Petersburgo, “onde se suspeitam de coisas que nem mesmo em Paris se tem ideia”, leva o autor a reivindicar para si a tarefa de denunciar o movimento que se encontra por trás de Wagner e do qual ele é “o seu protagonista, o seu maior nome”: “como Wagner deve ter afinidade com a *décadence* europeia em geral, para não ser percebido por ela como *décadent*!”. O músico é fruto – e, ao mesmo tempo, o maior expoente – da *décadence* europeia. Tanto a sua produção artística quanto a veneração da mesma pelos seus contemporâneos são sinais de um único fato: “o instinto está debilitado”. O motivo da atração moderna por Wagner seria, sob esse ponto de vista, a sua própria decadência: “os exaustos são atraídos pela coisa nociva: o vegetariano, pelos vegetais”. Se, portanto, “a arte de Wagner é doente”, isso se deve ao fato de que ela é a manifestação, por excelência, do processo de “adoecimento geral”, a decadência, que chega ao seu ápice na modernidade (cf. WA, 5. KSA 6, p. 21-3).

Tal processo se deixa entrever na obra do músico sob vários aspectos⁴⁵¹, mas sobretudo no seu *histrionismo* (*Schauspielerische*), que nada mais é que “uma expressão de degenerescência fisiológica [*physiologischer Degenerescenz*]” – “mais precisamente”, afirma Nietzsche, “uma forma de histerismo”⁴⁵². É nesse cenário de declínio (*Verfall*) da arte,

⁴⁵¹ “Os problemas que ele põe no palco – todos problemas de histéricos –, a natureza convulsiva de seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (– uma galeria de doentes!): tudo isso representa um quadro clínico que não deixa dúvidas. *Wagner est une névrose* [Wagner é uma neurose]” (WA, 5. KSA 6, p. 22).

⁴⁵² Gregory Moore retoma o contexto dos estudos psiquiátricos do século XIX, enfatizando sobretudo a importância de Max Nordau na transferência do conceito de degeneração (*Entartung*, título de sua obra de 1892) de um discurso médico e sociológico para uma “discussão quase científica do modernismo literário”. Retomando também as ideias centrais de alguns psiquiatras cujas obras Nietzsche teve acesso, tais como Theodor Puschmann e Charles Richet, o autor demonstra que a ligação entre histeria e histrionismo fazia parte do imaginário do século XIX, sobretudo nas discussões sobre a mulher e os judeus. A crítica de Nietzsche a

e também do artista, que Wagner empreende a transformação geral (*Gesamtverwandlung*) do artista em ator e da arte em histrionismo: “sua arte se desenvolve cada vez mais como um talento para *mentir*” (WA, 7. KSA 6, p. 26).

Wagner foi o grande mestre da *décadence* porque ele promove a desagregação dos instintos, na tentativa de compensar a perda de força organizadora dos mesmos. Desse modo, traduz em suas obras a “vivacidade excessiva no que é ínfimo” (WA, “Zweite Nachschrift”. KSA 6, p. 47). Em função de tal perda de força que caracteriza a *décadence*, a parte se torna independente do todo. É o todo da vida que é degenerado, segundo Nietzsche:

No momento me deterei apenas na questão do *estilo*. – Como se caracteriza toda a *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, ‘liberdade individual’, em termos morais – estendendo à teoria política, ‘direitos *iguais* para todos’. A vida, a vivacidade mesma, a vibração e exuberância da vida comprimida nas mais pequenas formações, o resto *pobre* de vida. Em toda parte paralisia, cansaço, entorpecimento *ou* inimizade e caos: uns e outros saltando aos olhos, tanto mais ascendemos nas formas de organização. O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, posticho, um artefato (WA, 7. KSA 6, p. 27).

Podendo ser pensado a partir do contexto das ciências da época de Nietzsche, mas também, e principalmente, como aquilo que “determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens” e como a luta de *quanta* de poder que “interpretam”, o fisiológico é, segundo Müller-Lauter, uma espécie de reducionismo temporário de que Nietzsche se vale, em seu último ano de produção, para tratar de uma “*estrutura de organização hierarquicamente sintonizada*”⁴⁵³. A *décadence* constitui, sob esse ponto de vista, a “desorganização ou desagregação de uma pluralidade reunida num todo”, isto é,

Wagner pode ser lida, segundo Moore, como “uma resposta irônica às próprias visões do autor [Wagner, WP] a respeito da ‘degeneração’ da arte moderna”, apresentadas em seu *Das Judentum in der Musik (O judaísmo na arte)*. MOORE, G. *Hysteria and histrionics: Nietzsche, Wagner and the pathology of genius*. Nietzsche-Studien 30 (2001), 245-266. As citações anteriores foram retiradas das páginas 247 e 256, respectivamente.

⁴⁵³ Temporário, de acordo com Müller-Lauter, porque o fisiológico está submetido, em última instância, à pluralidade das vontades de poder: “se se examinar a fundo a fala de Nietzsche sobre o fisiológico, percebe-se (por certo, contra a sua auto-compreensão temporária) que, por fim, a *estrutura da organização hierarquicamente sintonizada* é determinante e não uma interpretação fisiológica da efetividade, num sentido estreito, que estaria ela própria subordinada a uma interpretação distinta. Quando Nietzsche descreve o corpo como ‘edifício social’ e como ‘formações de domínio’, orienta-se para o *mais exterior*, a organização *social*, para compreender o *mais interior*, os organismos *biológicos*”. MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. Cadernos Nietzsche 6, 1999, p. 11-30. P. 23.

“desintegração de uma estrutura disposta em ordem” (MÜLLER-LAUTER, 1999, op. cit., p. 24).

A crítica de Nietzsche a Wagner se dirige, portanto, ao fato de que nele se manifesta de modo paradigmático a degeneração fisiológica que constitui a *décadence* moderna: “minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas (...). Afinal, a estética não passa de fisiologia aplicada” (NW, “Wo ich Einwände mache”. KSA 6, p. 418). Nesse ponto, pode-se vislumbrar o intuito de Nietzsche ao direcionar as suas críticas a Wagner e a Schopenhauer no capítulo “Nós, antípodas”, de *Nietzsche contra Wagner*, e retirar as referências aos alemães em geral e ao movimento romântico, tal como apareceram pela primeira vez no aforismo 370 d’*A gaia ciência*: o músico e o filósofo são os representantes, por excelência, do processo de *décadence*, na arte e na filosofia, respectivamente. Através do exame de suas obras, o autor pretende descortinar as tendências fisiológicas que atuam por trás das mesmas.

Nietzsche vê em Sócrates e Platão os pioneiros da *décadence* na filosofia. Enquanto “sintomas de declínio” e “instrumentos da dissolução grega”, os dois filósofos gregos constituíam, “*fisiologicamente*”, aquela forma de existência que, por ser degenerada, se volta contra a vida. Voltar-se contra a vida significa, para Nietzsche, formular juízos de valor (*Werthurtheile*) negativos acerca da mesma. Eis, na visão do autor, a maior seqüela deixada pelo processo de *décadence* em toda a história ocidental: a crença de que tais juízos, sejam eles positivos ou negativos, possam ser verdadeiros. Sócrates e Platão introduzem a crença de que o valor da vida pode ser estimado. Há, aqui, para Nietzsche, o maior embuste de toda a filosofia ocidental. A questão do valor da vida é completamente desvinculada, pelas mãos dos filósofos gregos, das questões fisiológicas – as únicas, entretanto, que poderiam conferir algum significado à mesma, uma vez que tais juízos só podem valer enquanto sintomas (*Symptome*):

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. (...) *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é a parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo (GD, “Das Problem des Sokrates”, 2. KSA 6, p. 68).

Sócrates, contudo, é aquele que se dá conta de que a “sua idiossincrasia de caso já não era exceção”, uma vez que “a mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte”. Por essa razão, enquanto produto do processo de *décadence*

que começava a assolar toda a cultura grega, Sócrates procura lhe dar uma remédio, um tratamento, para aquele desregramento, aquela anarquia dos instintos, na qual ela se encontrava. O filósofo acreditava ter encontrado novamente a força organizadora dos instintos no desenvolvimento exacerbado da racionalidade, quando, na realidade, ele apenas fez da razão um tirano *contra* os instintos: “em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: *o monstrum in animo* era o perigo geral. ‘Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...’” (GD, “Das Problem des Sokrates”, 9. KSA 6, p. 71). O fato de que a racionalidade passa a ser vista como “*salvadora*” (*Retterin*), demonstra, segundo Nietzsche, a necessidade de sua implementação no contexto da *décadence* grega: “estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*...” (GD, “Das Problem des Sokrates”, 10. KSA 6, p. 72). O moralismo (*Moralismus*) que surge a partir de Platão é, de acordo com a sua visão, “determinado patologicamente”, bem como a “sua estima da dialética”. Nietzsche se refere aqui à vinculação espúria empreendida pelos filósofos desde Platão entre razão, virtude e felicidade, que surge para instaurar a “luz diurna da razão” contra os “desejos obscuros”.

Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido*... A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto (GD, “Das Problem des Sokrates”, 11. KSA 6, p. 72-3).

A história ocidental é, conforme destacado anteriormente, a história do desenvolvimento dos ideais ascéticos. Estes encontram a sua primeira expressão filosófica no racionalismo socrático-platônico, que, em seu combate aos instintos, introduz uma dualidade de mundos, de acordo com a qual a justificação das mazelas do mundo sensível – ou melhor, da concepção de mundo sensível como basicamente constituído por mazelas, que se introduz a partir do pensamento socrático-platônico – se encontraria na existência do mundo suprassensível. A moral cristã torna “quase sacrossanta” tal “revolta contra a vida” e, embora reconheça que “tal condenação da vida por parte do vivente é (...) apenas o sintoma

de uma determinada espécie de vida”, institui a figura de Deus como se estivesse fora de seu âmbito e, portanto, como se fosse apta a justificar tal condenação. Se esta condenação nada mais é que o sintoma de uma determinada espécie de vida, a questão que envolve a sua justificação não deveria sequer ser levantada, segundo Nietzsche: “seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível”. No momento em que o homem se dá conta disso, a figura de Deus perde o seu significado, uma vez que nos é completamente inacessível uma visão que dê conta do valor da vida. “Ao falar de valores”, afirma Nietzsche, “falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores”. Desse modo, também a “*antinatureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida”. A ideia de Deus é vista, então, como o mero sintoma de uma “vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada”. E, nesse contexto, Schopenhauer é uma espécie de paradigma moderno do processo de *décadence* iniciado por Sócrates e Platão, sobretudo em função de suas considerações sobre a moral: “a moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como ‘negação da vontade de vida’ –, é o *instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: ‘*pereça!*’ – ela é o juízo dos condenados” (GD, “Moral als Widernatur”, 5. KSA 6, p. 86)⁴⁵⁴.

⁴⁵⁴ Todo o capítulo subsequente, “Os quatro grandes erros”, está amparado, a meu ver, na ideia de que o conceito de causa (*Ursache*) consiste, ao longo da tradição filosófica, no mal-entendido de não se tomar todas as questões sob o âmbito da fisiologia e, em última instância, como sintomas de uma determinada forma de vida. Adiante, em “Incursões de um extemporâneo”, Nietzsche demonstra como esse ponto de vista pode ser aplicado às questões de ordem moral. Se em um primeiro momento o autor restringe o valor do egoísmo (*Selbstsucht*) à fisiologia daquele que o possui e, desse modo, nele distingue duas formas básicas de valorização – “cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida” –, num segundo ele se vale do mesmo para empreender a sua “*crítica da moral de decadence*”, da moral altruísta, que Schopenhauer se empenha em fundamentar: “uma moral ‘altruísta’, uma moral em que o egoísmo se *atrofia* – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos ‘desinteressados’ é praticamente a fórmula da *décadence*. ‘Não buscar *sua própria* vantagem’ – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: ‘Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem’... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente ‘*eu* não valho mais nada’, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: ‘Nada tem valor – a *vida* não vale nada’... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito

A intensificação das críticas de Nietzsche a Wagner e a Schopenhauer tem por intuito, em suma, demonstrar, através do processo de inferência que vai da obra ao autor, como eles constituem as figuras que melhor expressam, na arte e na filosofia, a *décadence* moderna. O próprio Nietzsche, no primeiro capítulo de *Ecce homo*, se coloca como produto da *décadence*: por meio do enigma de sua “dupla ascendência” – “como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo” –, o autor se afirma “a um tempo *décadent* e *começo*”. Daí, segundo Nietzsche, a sua “ausência de partidarismo em relação ao problema geral da vida”. O seu diferencial residiria, portanto, no fato de que ele não é determinado por uma única tendência fisiológica básica – como, por exemplo, Wagner e Schopenhauer –, mas que tem mais de uma em si mesmo: “para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos”. É esse contato com ambas tendências fisiológicas básicas, as de ascensão e as de declínio, que permitiu ao autor produzir obras como *O andarilho e sua sombra* e, principalmente, *Aurora*:

A perfeita luz e alegria, mesmo exuberância de espírito, que a referida obra reflete, harmoniza-se em mim não só com a mais profunda fraqueza fisiológica, mas até mesmo com um excesso de sensação de dor. Em meio ao martírio que traz consigo a incessante dor de cabeça de três dias, acompanhada de penosa expectoração – possuía eu uma clareza de dialético *par excellence* e pensava inteiramente, com sangue-frio, coisas para as quais em condições mais sãs não sou ousado, refinado e *frio* o bastante (EH, “Warum ich so weise bin”, 1. KSA 6, p. 264-5).

O tom de Nietzsche se aproxima, no contexto de suas últimas reflexões, ao dos “Prefácios” de 1886, nos quais a filosofia é descrita como “arte da transfiguração”. A preocupação do autor nesse cenário se incide, contudo, no problema da *décadence*:

Convalescença significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*. Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para frente (*Idem*, p. 265. Tr. de PCS, com alterações).

contagioso – em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerianismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a *vida* durante séculos, durante milênios...” (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 35. KSA 6, p. 133-4. O primeiro trecho citado é da seção 33, do mesmo capítulo).

É essa habilidade em lidar tanto com a *décadence* quanto com o seu oposto que confere ao autor a possibilidade de ultrapassá-la, por meio de uma “transvaloração dos valores”:

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’ (*Idem*, p. 266. Tr. de PCS, com alterações).

Nietzsche se considera apto a tal tarefa tão-somente por ser, ao mesmo tempo, um *décadent* e o contrário de um *décadent*. A prova de sua aptidão residiria, segundo o autor, no fato de que ele sempre escolheu instintivamente “os remédios certos contra os estados ruins”, “enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam”. “Como *summa summarum* [totalidade]”, afirma Nietzsche, “eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*”. A única condição que permite a alguém proceder como ele, tomar-se a si mesmo nas mãos e curar-se a si mesmo, é “*ser no fundo sadio*” (EH, “Warum ich so weise bin”, 2. KSA 6, p. 267): “a própria doença pode ser um estimulante da vida; mas é preciso ser sadio o bastante para esse estimulante!”, já havia afirmado Nietzsche em *O caso Wagner* (WA, 5. KSA 6, p. 22). É a partir dessa concepção de saúde – que nos remete à “grande saúde”, discutida pelo autor no aforismo 382 d’A *gaia ciência* – que o autor acredita estar apto a compreender e, em última instância, transfigurar as tendências fisiológicas opostas que ele carregava em si mesmo:

Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um energético *estimulante* ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me parece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo... (EH, “Warum ich so weise bin”, 2. KSA 6, p. 266-7)⁴⁵⁵.

É de posse de seu “princípio seletivo” (*auswählendes Princip*), o qual nos permite reconhecer nele o homem em que a “*vida vingou*”, que Nietzsche reivindica para si a tarefa

⁴⁵⁵ Na anotação 9[162], Outono de 1887, Nietzsche já descrevia as “causas do **advento do pessimismo**” nos termos de uma degeneração fisiológica (cf. KSA 12, p. 430-1).

de levar o pessimismo adiante⁴⁵⁶. Tal tarefa está em íntima relação com o seu projeto de compreender a lógica de valores da *décadence*, e com ela, a do niilismo. Todo esse projeto encontra um expoente maior, eis a tese que pretendo provar até o fim da presente seção, na sua concepção de *trágico*.

A Nietzsche ainda preocupava, em 1887, a relação entre as concepções de pessimismo e de trágico. Em uma anotação que será reelaborada no verão de 1888, o autor concebe o belo (*schön*) como uma “questão de força”. É o “sentimento de plenitude, de força acumulada [*aufgestauter Kraft*]”, que permite diferenciar algo belo de algo que surge do “instinto da impotência” e que, a partir desta perspectiva, só pode ser visto como feio (*häßlich*). Mas o “sentimento de poder [*Machtgefühl*]” permite, além disso, que se emita o juízo “belo”, mesmo nas coisas consideradas “feias”, “*dignas de ódio*” (*hassenswerth*) pelos impotentes. “Disso resulta”, afirma Nietzsche, “que a *predileção por coisas questionáveis e terríveis* é um sintoma de *força*”. É sintoma de força que alguém veja como belo mesmo aquilo que o impotente vê como feio, na mesma medida em que é sintoma de fraqueza que alguém deseje somente as coisas belas. O “*prazer* diante da tragédia” designa, segundo o autor, “épocas e caracteres *fortes*”: “são os espíritos **heroicos** que dizem sim a si mesmos na crueldade trágica”, pois “são fortes [*hart*] o bastante para sentir o sofrimento como *prazer*”. Aos impotentes resta desejar o “triunfo da ordem moral universal”, a “doutrina da ‘falta de valor da existência’”, a “exortação à resignação” e a “arte wagneriana”. A partir dessa concepção de poder, Nietzsche diferencia, mais uma vez, duas formas de pessimismo e vincula a primeira delas à concepção de artista trágico (*tragischer Künstler*):

É um sinal de *sentimento de bem-estar e de poder* o quanto alguém pode conceder às coisas o seu caráter terrível, questionável; e *se* ao final necessita de ‘soluções’. –
– essa espécie de *pessimismo de artista* [*Künstler-Pessimismus*] é exatamente a *contraparte do pessimismo moral-religioso* [*moralisch-religiösen Pessimismus*], que sofre

⁴⁵⁶ Nos textos de 1888, contudo, o tom de seu discurso é, conforme venho tentando demonstrar desde o início do presente capítulo, um pouco diverso daquele de 1886, pois aos temas da *décadence* e do *amor fati* é dedicada grande atenção. Minha tese pode ser confirmada não apenas no capítulo “Nós, antípodas”, de *Nietzsche contra Wagner*, mas também nos três capítulos que a encerram: em “Como me libertei de Wagner”, elaborado a partir do prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado humano*, onde as ideias de “doença”, “saúde”, “valente pessimismo” e “tarefa” ganham grande destaque; em “O psicólogo toma a palavra”, elaborado a partir dos aforismos 269 e 270 de *Para além de bem e mal*, onde a expressão lapidar “o sofrimento profundo enobrece” aparece pela primeira vez; e, por fim, no “Epílogo”, elaborado a partir de trechos do prefácio tardio a *A gaia ciência*, onde Nietzsche define a filosofia como “arte da transfiguração”. Em *Nietzsche contra Wagner*, conforme destacado anteriormente, as referências à tal definição são subtraídas, e em seu lugar ganha destaque a ideia de *amor fati*.

pela ‘corrupção do homem’, pelo enigma da existência. Este quer absolutamente uma solução, ou pelo menos uma esperança de solução... Os sofredores, os desesperados, os que desconfiam de si mesmos, em uma palavra, os enfermos, em todas as épocas têm tido necessidade de *visões* arrebatadoras para poder suportar (o conceito de ‘bem-aventurança’ tem essa origem).

– Um caso afim: os artistas da *décadence*, que no fundo tem uma posição *niilista* frente à vida, *fogem na beleza da forma...* nas coisas *escolhidas* onde a natureza se tornou perfeita, onde ela é indiferentemente *grande e bela...*

A profundidade do artista trágico reside no fato de que seu instinto estético abarca as consequências mais distantes, de que não se detém a curto prazo no imediato, de que afirma a economia em seu conjunto, de que justifica o terrível, o mal, o questionável, e não apenas... justifica [rechtfertigt] (10[168], Outono de 1887. KSA 12, p. 555-7. Todas as citações anteriores são dessa anotação).

Como se pode notar pelas suas palavras, principalmente no fim da anotação em questão, o problema que o autor pretende tocar ao retomar o tema da arte – e, com ele, o do artista trágico – é de uma envergadura bem maior que o da justificação, que não parece gozar de grande apreço do autor desde o período intermediário, mas sobretudo nos últimos escritos. Essa discussão sobre a arte e o artista trágico está presente em uma sequência de seções do capítulo “Incursões de um extemporâneo”, de *Crepúsculo dos ídolos*, cujo argumento central eu gostaria de retomar, no intuito de discutir alguns aspectos de seu projeto de fisiologia da arte (*Physiologie der Kunst*). Neste projeto pode ser encontrado, a meu ver, um bom indício não só dos motivos que levaram Nietzsche a retomar as suas reflexões sobre o “trágico” nos seus últimos escritos, bem como da significação do mesmo para a sua reinterpretação do pessimismo e, em última instância, para a sua filosofia, em geral⁴⁵⁷.

Nietzsche afirma em suas análises do “*belo e o feio*” na obra em questão que o nosso “sentimento de belo” (*Gefühl des Schönen*) é inteiramente condicionado e limitado ao “prazer do ser humano com o ser humano”, isto é, que tal sentimento é apenas uma projeção de si mesmo por parte do homem: “o juízo ‘belo é sua *vaidade de espécie...*’ Pois o cético pode ouvir uma leve suspeita lhe sussurrar esta pergunta: o mundo realmente se tornou belo pelo fato de o ser humano tomá-lo por belo? Ele o *humanizou*: isso é tudo” (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 19. KSA 6, p. 123). Logo adiante, o autor critica a ingenuidade de toda estética em acreditar que “nada é belo, apenas o ser humano é belo”. Se esta é a sua “verdade

⁴⁵⁷ Para uma introdução ao projeto de uma “fisiologia da arte” em Nietzsche nos últimos escritos, cf., especialmente: MÜLLER-LAUTER, 1999, op. cit.; GERHARDT, 1984, op. cit.; CHAVES, E. *Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzscheano de fisiologia da arte*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(1): 51-63, 2007.

primeira”, eis a segunda, com a qual “delimitamos a esfera do julgamento estético”: “nada é feio, exceto o ser humano que *degenera*”. “Fisiologicamente”, afirma Nietzsche,

(...) tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano (...). Seu sentimento de poder, sua vontade de poder, sua coragem, seu orgulho – tudo isso cai com o feio, aumenta com o belo... Num caso e no outro *tiramos uma conclusão*: as premissas para ela são acumuladas de forma abundante no instinto. O feio é entendido como sinal e sintoma de degenerescência: aquilo que recorda minimamente a degenerescência produz em nós o juízo de ‘feio’ (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 20. KSA 6, p. 124).

Toda a esfera da estética, constituída basicamente pelos juízos de belo e de feio, pode ser reduzida, portanto, a determinações fisiológicas de sentimento de poder. Schopenhauer, na visão do autor, leva a campo “as grandes autoafirmações da ‘vontade de vida’ – dentre elas “a *arte*, o heroísmo, o gênio, a beleza (...), a tragédia” – com o intuito “maldosamente genial” de promover uma “total depreciação niilista da vida”. Ao fazer isso, ele se apropria das “formas exuberantes da vida”, para estabelecer uma relação escusa entre essas e suas tendências opostas, precisamente como fez o cristianismo⁴⁵⁸. Mas o propósito de Nietzsche com essas análises é mais específico. Trata-se de avaliar o significado da concepção de *beleza* (*Schönheit*) em Schopenhauer. A esse respeito, o autor afirma: “ela redime da ‘vontade’ por alguns instantes – ela chama à redenção para sempre... Em especial, ele louva a beleza como redentora do ‘cerne da vontade’, da sexualidade – vê nela o instinto procriador negado...” (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 22. KSA 6, p. 125). Ao conceber a arte como redenção da sexualidade, Schopenhauer está, aos olhos do autor, em severa contradição com a natureza (*Natur*). Essa afirmação é comprovada também pela filosofia, uma vez que “uma autoridade não menor que a do divino Platão (...) sustenta uma outra tese: a de que toda beleza estimula à procriação” (*Idem*, p. 126)⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ “Olhando-se mais detidamente, nisso ele é apenas herdeiro da interpretação cristã? Com a diferença de que soube tomar o que foi *rejeitado* pelo cristianismo, os grandes fatos culturais da humanidade, a *abonar* num sentido cristão, isto é, niilista” (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 21. KSA 6, p. 125).

⁴⁵⁹ “Platão vai mais longe”, de acordo com Nietzsche. “Ele afirma, com uma inocência possível apenas para um grego, não para um ‘cristão’, que não haveria absolutamente filosofia platônica se não houvesse tão belos jovens em Atenas: a visão deles é que lança a alma do filósofo numa vertigem erótica e não lhe dá repouso até que tenha plantado a semente das coisas elevadas num solo tão belo”. Adiante, o autor acrescenta: “filosofia, à maneira de Platão, seria antes definida como uma competição erótica, como aperfeiçoamento e interiorização da velha ginástica agonal e seus *pressupostos*... O que foi gerado, enfim, por esse erotismo filosófico de Platão? Uma nova forma artística do *ágon* helênico, a dialética” (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 23. KSA 6, p. 126).

Todas essas considerações sobre o belo e o feio – e sobre a arte em geral – encontram uma espécie de corolário na seção “*L’art pour l’art*” (*Arte pela arte*). Nietzsche discute aqui os motivos da tradicional aversão à ideia de finalidade (*Zweck*) da arte. Segundo o autor, trata-se de uma “luta contra a tendência moralizante na arte, contra a subordinação à moral”. Vista apenas sobre esse prisma, a consideração da arte como fim em si mesmo, “*L’art pour l’art*”, é justificável. Para o “psicólogo” Nietzsche, entretanto, essa concepção é inadmissível. Ao questionar o modo com que a arte procede – “não louva? não glorifica? não escolhe? não enfatiza?” –, o autor conclui que ela “*fortalece* ou *enfraquece* determinadas valorações”. Sob essa óptica, o “instinto mais profundo” do artista visa “o sentido da arte, a *vida*”, antes mesmo de pensar na arte. Esta não é, portanto, um fim em si mesmo, mas “o grande estimulante para a vida”. É esse o sentido em que Nietzsche critica a apropriação schopenhaueriana da arte: como poderia ela ser um caminho para a negação da vida, quando ela é exatamente o seu grande estimulante? Um primeiro passo, conforme Nietzsche indica, já foi dado contra essa concepção moralizante da arte, que seria considerá-la como fim em si mesmo. O próximo e decisivo passo seria reconduzi-la às suas tendências fisiológicas básicas, tal como o autor procura proceder, a fim de demonstrar que ela está a serviço da vida. Já na sua concepção de juventude da arte, o autor havia destacado tanto o belo quanto o feio como potências artísticas que tornavam a vida passível de ser vivida. No contexto de seus escritos de 1888, uma nova – e, dessa vez, explícita – crítica a Schopenhauer é apresentada, no intuito de demonstrar como tais potências são estimulantes para a vida: se o filósofo de Danzig se valeu do “feio” para “tirar a paixão pela vida” – eis a “grande utilidade da tragédia” segundo a visão de Schopenhauer, fruto de sua “ótica de pessimista e ‘mau olhado’” –, Nietzsche afirma que “devemos recorrer aos próprios artistas”, para demonstrar precisamente o oposto.

*Que comunica de si o artista trágico? Não mostra ele justamente o estado sem temor ante o que é temível e questionável? – Esse estado mesmo é altamente desejável; quem o conhece lhe tributa as maiores homenagens (...). A valentia e liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse estado *vitorioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem *heroico* exalta a sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 24. KSA 6, p. 127-8. As citações anteriores são desta seção).*

Já indiquei anteriormente como Nietzsche, no prefácio tardio a *O nascimento da tragédia*, considera tanto a arte quanto a ciência sob a óptica da *vida*. Nas suas reflexões de 1888, o autor leva essa proposta adiante, analisando a arte no contexto da vontade de poder e, principalmente, recorrendo a questões de ordem fisiológica, no intuito de determinar o seu valor para a vida⁴⁶⁰. Nesse cenário, a arte trágica ganha um lugar de destaque, pois ela constitui o paradigma de arte que agrega as potências artísticas do belo e do feio, o que lhe confere, no seu modo de entender, um status privilegiado dentre as demais artes⁴⁶¹. Nietzsche vincula, então, a imagem do “artista trágico” à figura do “homem heroico” (*heroischer Mensch*) – que “está habituado ao sofrimento”, que “busca o sofrimento” e que, por fim, “exalta a sua existência com a tragédia” –, a fim de retomar uma ideia que lhe foi sempre cara: a de que a espécie de homem que sabe lidar com o lado terrível da vida e com o sofrimento que lhe é inerente constitui uma forma de vida superior. Esse tema já estava presente em *Schopenhauer como educador*, na descrição da “vida heroica” (*heroischer Lebenslauf*), como discuti anteriormente⁴⁶². Outrora, esse tipo de vida fora associado ao homem schopenhaueriano, mas o que se vê nos últimos escritos de Nietzsche é precisamente o contrário. O autor faz de sua crítica ao pessimismo schopenhaueriano uma espécie de resumo de todo o seu projeto filosófico:

⁴⁶⁰ Em sua análise do tema da fisiologia da arte na seção 8 de “Incursões de um extemporâneo”, “*Sobre a psicologia do artista*”, Patrick Wotling (2009, op. cit., cf. p. 162-6) ressalta a importância da *embriaguez* (*Rausch*) para as considerações nietzscheanas sobre arte (a primeira descrita pelo autor como “precondição fisiológica” da segunda). Segundo o autor, há uma vinculação direta entre a embriaguez e o sentimento de poder, o que demarca claramente uma diferença entre as suas concepções estéticas de sua obra de estreia.

⁴⁶¹ Em uma anotação do período, intitulada “Para a fisiologia da arte”, Nietzsche se questiona, dentre várias considerações que giram em torno do “sentimento de poder e de abundância” que pode ser proporcionado pela arte: “como é possível a arte trágica?” (17[9], Maio-Junho de 1888. KSA 13, p. 529-30).

⁴⁶² Elisa Primavera-Lévy analisa a questão da dor (*Schmerz*) em Nietzsche a partir de uma inserção da mesma no contexto das discussões científicas e culturais do fim do século XIX sobre o seu sentido e o seu valor. A autora considera que Nietzsche constituiu uma espécie de reação a tal movimento, por meio de duas estratégias principais: uma “ênfase da dor heroica como um aperfeiçoamento da vida humana” e uma “crítica epistemológica radical, que descredita a autenticidade do completo mundo dos sentidos humano, inclusive da dor”. Nesse processo, Nietzsche discute, desde *Schopenhauer como educador*, com vários autores da tradição médico-científica e cultural que lidam com tal tema, mas sobretudo com Léon Dumont, cuja obra *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen (Satisfação e dor. Para a doutrina dos sentimentos)* parece ter exercido uma influência destacada nas reflexões do autor. Ao longo do artigo, a autora procura demonstrar como a formulação do “ideal de dor heroica” de Dumont serviu como uma espécie de “modelo psicofisiológico de prazer e dor” para as reflexões nietzscheanas sobre a vontade de poder e a sua “filosofia do criar sofredor”. PRIMAVERA-LÉVY, E. „An sich gibt es keinen Schmerz“. *Heroischer und physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts*. Nietzsche-Studien 40 (2011), 130-155. Cf., especialmente, p. 135-9.

[A] Até que ponto eu havia com isso encontrado o conceito de ‘trágico’, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia, eu o expressei ainda no *Crepúsculo dos ídolos*. ‘O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. [A] Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles –, mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*’ [B] Nesse sentido tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* – procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes* gregos da filosofia, aqueles dos dois séculos *antes* de Sócrates. [C] Permanece-se uma dúvida com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do *fluir e do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. [C] A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais (EH, “Die Geburt der Tragödie”, 3. KSA 6, p. 312-3. Tr. de PCS, com alterações).

A minha tese é a de que Nietzsche, por meio da noção de “sabedoria trágica” (*tragische Weisheit*), leva a cabo a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano, num movimento em que o próprio sentido de “trágico” é transfigurado. Para defender tal tese, analiso, à luz das discussões anteriores, o trecho de *Ecce homo* supracitado – dividido, por razões de ordem expositiva, em três partes (além de uma subdivisão na primeira e na terceira).

Na primeira, [A], Nietzsche se demonstra preocupado em delimitar o “conceito de ‘trágico’” (*Begriff, tragisch*), mas não o faz em referência à obra que está retomando, *O nascimento da tragédia*, mas à seção 5 de “O que devo aos antigos”, de *Crepúsculo dos ídolos*. Com isso, a partir de uma citação desta passagem, o autor pretende não deixar dúvidas de que o trágico esteja relacionado com o seu projeto de uma filosofia da afirmação da vida, a que ele atribui a alcunha de “dionisíaco”. Nietzsche já havia afirmado anteriormente que a verdadeira questão de sua obra de estreia é a relação dos gregos com o pessimismo – por isso “Helenismo e pessimismo” teria sido “um título menos ambíguo” –, além de indicado a “compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos”, bem como a “compreensão do socratismo” como as “duas decisivas *novidades* do livro”. O dionisíaco é entendido ainda como o extremo oposto do cristianismo, na medida em que este “é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da afirmação” (EH, “Die

Geburt der Tragödie”, 1. KSA 6, p. 309-10). “Afirmação” (*Bejahung*) significa, nesse contexto, um repúdio à consideração moral da existência, na medida em que qualquer uma das manifestações da última está amparada em uma visão niilista da mesma, tal como ocorre com o socratismo e o cristianismo. A “afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo” é a contraparte do “instinto *que degenera*”, que se manifesta em sua forma típica no “cristianismo”, na “filosofia de Schopenhauer” e até mesmo na “filosofia de Platão” (EH, “Die Geburt der Tragödie”, 2. KSA 6, p. 311).

O trecho de *Crepúsculo dos ídolos* que Nietzsche retoma para demonstrar o caráter afirmativo da pulsão dionisíaca está inserido nas considerações finais daquela obra, que o autor dedica a tal tema. O “maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dionísio” só pode ser explicável, segundo a sua visão, por um “excesso de força”⁴⁶³. Tal excesso de força está sobremaneira presente naquele “elemento do qual nasce a arte dionisíaca”, o “orgiástico” (*Orgiasmus*), através do qual a “vontade de vida” é afirmada e a dor *santificada* (*heilig*):

Que garantia o heleno para si com esses mistérios [dionisíacos, WP]? A vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a *verdadeira* vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. Para os gregos, então, o símbolo *sexual* era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade (...). Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: ‘as dores da mulher no parto’ santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor... Para que haja o eterno prazer na criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a ‘dor da mulher que pare’... (GD, “Was ich den Alten verdanke”, 4. KSA 6, p. 158-9)⁴⁶⁴.

⁴⁶³ É de grande valia, nesse contexto, uma breve retomada do texto de *Crepúsculo dos ídolos* em que Goethe é descrito como o pensador que afirmava a *totalidade* (*Totalität*) e que, em função de ter se disciplinado para a inteireza (*Ganzheit*), “*criou* a si mesmo”: “Goethe foi, em meio a uma era de propensões irrealis, um convicto realista: ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado (...). Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo (...)”. Essa concepção de homem forte, que deseja a totalidade e cria a si mesmo, é o ensejo para Nietzsche retomar o seu conceito de dionisíaco: “Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*” (GD, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, 49. KSA 6, p. 151-2).

⁴⁶⁴ Sobre o dionisíaco como “vontade de vida”, vale lembrar das palavras de Zaratustra em “Do imaculado conhecimento”:

Ó hipócritas melindrosos e lascivos! Falta-vos a inocência do desejo; e por isso, agora, caluniais o desejo!

Em verdade, não como seres que criam, procriam e desejam o devir, amais a terra!

Tal “psicologia do orgiástico”, “como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante”, fornece a Nietzsche a chave para o “conceito de sentimento *trágico*”, que o autor afirma ter sido mal compreendido tanto por Aristóteles quanto, sobretudo, pelos pessimistas (GD, “Was ich den Alten verdanke”, 5. KSA 6, p. 160). A função da citação daquele trecho de *Crepúsculo dos ídolos*, que se segue no contexto da obra a tais considerações sobre o dionisíaco, tem por intuito precisamente demarcar a concepção nietzscheana de “trágico”, em sua relação de oposição com as outras duas mencionadas: em [A] Nietzsche se contrapõe à concepção aristotélica do mesmo e em [B] à dos pessimistas⁴⁶⁵. Tratarei, adiante, do ponto [B]. Por ora, gostaria de me deter brevemente no modo com que a afirmação dionisíaca está relacionada, nos últimos escritos, à ideia de *amor fati*.

No célebre aforismo que abre as considerações do quarto livro d’*A gaia ciência*, Nietzsche já havia relacionado uma espécie de programa filosófico próprio à ideia de “amor” à necessidade (*Nothwendige*), ao destino:

Eu ainda vivo, eu ainda penso: ainda tenho de viver, pois ainda tenho de pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum* [Eu sou, portanto penso: eu penso, portanto sou]. Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é

Onde há inocência? Onde há vontade de procriação. E aquele que quer criar algo para além de si, esse tem, a meu ver, a vontade mais pura.

Onde há beleza? Onde eu, com toda a vontade, *devo querer*; onde quero amar e extinguir-me, para que uma imagem não permaneça somente imagem.

(Za, I, “Von der unbefleckten Erkenntnis”. KSA 4, p. 157).

⁴⁶⁵ Em uma anotação que servirá de base para a seção 5 de “O que devo aos antigos”, a crítica de Nietzsche à concepção aristotélica e schopenhaueriana do trágico é formulada de modo ainda mais explícito. Não por acaso, ela é intitulada “*O que é trágico*”. “Em repetidas ocasiões eu coloquei o dedo sobre o grande mal entendido de Aristóteles, quando ele acreditava reconhecer em dois afetos *deprimentes*, no temor [*Schrecken*] e na compaixão [*Mitleiden*], os afetos trágicos. Se ele tivesse razão, a tragédia seria uma arte mortalmente perigosa: teríamos que nos prevenir contra ela como contra algo suspeito e prejudicial para o interesse geral. A arte, que ademais é o grande estimulante da vida, uma ebriedade na vida, uma vontade de vida, seria aqui posta a serviço de um movimento descendente [*Abwärtsbewegung*], se tornaria uma espécie de criada do pessimismo, algo *nocivo para a saúde* [*gesundheitsschädlich*] (...). Algo que habitualmente suscita temor e compaixão desorganiza, debilita, desanima: – e, supondo que Schopenhauer tivesse razão em quando dizia que da tragédia se deveria obter resignação, isto é, uma suave renúncia à felicidade, à esperança, à vontade de viver, com isso ter-se-ia concebido uma arte em que a arte nega a si mesma. A tragédia significaria, então, um processo de dissolução [*Auflösungs-prozeß*], os instintos da vida destruindo a si mesmos no instinto da arte. Cristianismo, niilismo, arte trágica, *décadence* fisiológica: todas estas coisas dar-se-iam as mãos, viriam a preponderar ao mesmo tempo, incitar-se-iam mutuamente adiante – *para baixo!*... A tragédia seria um sintoma de ruína” (15[10], Início de 1888. KSA 13, p. 409-10).

necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somando e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (FW, 276. KSA 3, p. 521)⁴⁶⁶.

A ideia de se tornar alguém que diz Sim (*Ja-Sagender*) a todas as coisas – inclusive às “feias” –, de ver a necessidade como bela, ganha uma profunda significação nos textos nietzscheanos de 1888, sobretudo em *Ecce homo*⁴⁶⁷. O autor passa a se referir ao mesmo como o seu próprio projeto filosófico. No capítulo “Por que sou tão inteligente”, em que analisa as condições nas quais o seu pensamento surgiu, Nietzsche associa a “questão de como *alguém se torna o que é*”, a “obra máxima da preservação de si mesmo – do *amor de si*”, à ideia de não querer “em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não

⁴⁶⁶ Marco Brusotti afirma que o *amor fati* é a expressão necessária da paixão do conhecimento (*Leidenschaft der Erkenntnis*). Segundo o autor, se nos dois volumes de *Humano, demasiado humano* a noção de “espírito livre” é associada à uma concepção de vida moderada, em *Aurora* Nietzsche relaciona a paixão do conhecimento à ideia de “sentimento de poder”, que encontrará o seu desenvolvimento na concepção de *amor fati* d’*A gaia ciência*: “a paixão do conhecimento parece agora, na medida em que justifica a vida com o seu riso, muito mais exitosa que em *Aurora*. Ela reconcilia o pensador com o seu passado e lhe dá um futuro. Nietzsche apresenta o princípio ‘a vida em um meio do conhecimento’ como a ideia que o guia na metade de sua vida. A mesma função doadora de sentido que ‘*In media vita*’ ele atribui em geral ao conhecimento, a tem o *amor fati*. (...) O propósito ‘ainda tenho que viver, pois ainda tenho que pensar’, um propósito que faz da vida uma função do pensar, vem a ser o mesmo que o princípio ‘a vida é um meio do conhecimento’. No contexto desta concepção da vida, Nietzsche introduz o *amor fati*. Este pensamento é em si mesmo – conclusão inevitável – uma expressão da paixão do conhecimento”. BRUSOTTI, M. *La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial*. In: MELÉNDEZ, G. (org.) *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001. P. 25-45. P. 39.

⁴⁶⁷ No verbete “*Bejahung*” (“Afirmação”) do *Nietzsche-Wörterbuch* (*Dicionário Nietzsche*) é destacada a importância que esse termo assume desde *A gaia ciência* para Nietzsche, mas sobretudo nas últimas obras e, dentre elas, em *Ecce homo*. São destacados três sentidos principais do termo: ele pode ser um “conceito lógico”, no sentido de um juízo teórico ou prático; um “processo fisiológico”, determinado pelos sentidos (*Sinne*) e pelos nervos (*Nerven*); e, por fim, um “modo de vida” (*Lebensweise*), algo “prático-existencial”, que é denominado como o “ideal da filosofia de Nietzsche”. Gostaria de destacar apenas um aspecto do último sentido, a “afirmação ético-existencial”, pois está diretamente relacionado com o tema da afirmação dionisíaca, do eterno retorno e do *amor fati* em Nietzsche: “afirmação [*Bejahung*] e dizer Sim [*Ja-Sagen*] não são meros atos teóricos. Os juízos não são somente produtos de processos fisiológicos (...), eles também são a expressão de uma decisão ética e de um determinado modo de vida (...). Afirmação revela a decisão por uma postura afirmativa diante da vida e do mundo (...). A pressuposição para uma possível afirmação é a arte da transfiguração [*Kunst der Verwandlung*], pois a afirmação não diz respeito à justificação [*Rechtfertigung*], mas à uma transfiguração do homem (...) e à sua (trans)formação [(*Um*)*Gestaltung*] em direção ao além-do-homem (...). A mais alta afirmação, que é alcançada no pensamento do eterno retorno do mesmo, é um dizer Sim a toda a existência, à eternidade e à necessidade [*Notwendigkeit*], isto é, *amor fati* (...). Essa afirmação do caráter universal da existência e da vida significa um dizer Sim, mesmo também ao sofrimento e à dor”. Cf. “*Bejahung*”. In: TONGEREN, P., SCHANK, G., SIEMENS, H. W., et al. *Das Nietzsche-Wörterbuch*, Bd. I: *Abbraviatur – Einfach*. Berlin/New York: De Gruyter, 2004. P. 254-81. As citações anteriores retiradas das páginas 254-5 e 278-9.

quero tornar-me diferente” (EH, “Warum ich so Klug bin”, 9. KSA 6, p. 293-5). Adiante, o autor é mais explícito: “minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) mas *amá-lo...*” (EH, “Warum ich so Klug bin”, 10. KSA 6, p. 297). A respeito do silêncio com que suas obras foram recebidas na Europa, com raríssimas exceções, Nietzsche afirma: “eu nunca sofri com tudo isso; o *necessário* não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima” (EH, “Der Fall Wagner”, 4. KSA 6, p. 363). No último capítulo da obra, Nietzsche se define como o “homem da fatalidade” (*Mensch des Verhängnisses*) (EH, “Warum ich ein Schicksal bin”, 1. KSA 6, p. 366)⁴⁶⁸.

Essa me parece ser a ideia-chave de que o autor se vale, nos últimos escritos, para se afastar das concepções morais da existência e se declarar “imoralista” (*Immoralist*). Enquanto a realidade (*Wirklichkeit*) nos “mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo de alternância e formas”, o moralista, segundo Nietzsche, diz ingenuamente “‘assim e assim *deveria* ser o homem!’”. Isso significa, em última instância, que o “‘(...) ser humano deveria ser *outro!*’”. Dado que o homem é, “de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino]”, dizer-lhe “‘mude!’ significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás...”. Essa tentativa de uniformização do homem pela negação da necessidade, que é própria da moral, é duramente criticada pelo autor como uma “*idiosincrasia de degenerados* que causou dano incomensurável”:

Nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, *abonação*. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos *afirmadores*. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo desatino do sacerdote, a *doente* razão do sacerdote, para essa economia que há na lei da vida, que mesmo das repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem – qual vantagem? – Mas nós mesmos, imoralistas, somos aqui a resposta... (GD, “Moral als Widernatur”, 6. KSA 6, p. 86-7)⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ É importante destacar aqui a contraposição de Nietzsche a duas formas especiais de fatalismo (*Fatalismus*): o turco, criticado pelo autor em *O andarilho e sua sombra* (MA, II, WS, 61) e o russo, criticado em *Ecce homo* (EH, “Warum ich so weise bin”, 6).

⁴⁶⁹ Em *Ecce homo*, Nietzsche resume a duas as “negações” que a sua palavra “*imoralista*” encerra: “eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral cristã”. O autor considera a segunda negação mais decisiva, “pois a superestimação da bondade e da benevolência já me parece, de modo geral, consequência da *décadence*, sintoma de fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora: o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (EH, “Warum ich ein Schicksal bin”, 4. KSA 6, p. 367-8). Em *O anticristo*, Nietzsche traz à tona o que ele considera o fundamento da moral cristã: “a *moral*, não mais as condições de vida e crescimento

A preocupação nietzscheana com o “conceito de trágico” (*Begriff, tragisch*) e com o “conceito de sentimento trágico” (*Begriff des tragischen Gefühls*) demonstra, a meu ver, a sua reiterada tentativa de trazê-lo para o campo da filosofia. Em *O nascimento da tragédia*, como discuti anteriormente, pode-se entrever duas concepções do mesmo, mas aquela que denominei “epistemológica” está subsumida à concepção “metafísica”, que, em última instância, se mantém circunscrita a uma abordagem estética do conceito. A retomada do mesmo nos escritos de 1888 se dá ainda sob o ponto de vista da arte, como venho tentando demonstrar desde o início da presente seção. Uma formulação paradigmática dessa ordem pode ser localizada no capítulo “A ‘razão’ na filosofia”, de *Crepúsculo dos ídolos*: “o artista trágico não é um pessimista – ele diz justamente Sim a tudo questionável e mesmo terrível, ele é dionisíaco...” (GD, “Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie”, 6. KSA 6, p. 79). É somente em *Ecce homo*, contudo, que Nietzsche trata explicitamente do trágico como um conceito filosófico. Com isso, chegamos à parte [B] do trecho supracitado.

Nietzsche não apenas adota o trágico como *um* conceito de sua filosofia, mas se considera o *primeiro* filósofo cuja alcunha “trágico” faz jus ao seu pensamento, pois ele teria sido o responsável pela transposição (*Umsetzung*) do dionisíaco em um “*pathos* filosófico” (*philosophisches Pathos*). A chave desse processo foi encontrada pelo autor na noção de “*sabedoria trágica*” (*tragische Weisheit*), ausente até mesmo “nos *grandes gregos* da filosofia dos dois séculos *antes* de Sócrates”, aos quais Nietzsche alude em função de suas várias tentativas, sobretudo na juventude, de analisá-los sob essa perspectiva, em especial no inédito *A filosofia na era trágica dos gregos* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*), de 1873 (KSA 1, p. 799-872)⁴⁷⁰. É como filósofo trágico, deve-se ainda destacar,

de um povo, não mais seu mais básico instinto de vida, e sim tornada abstrata, antítese da vida – moral como sistemático aviltamento da fantasia, como ‘mau-olhado’ para todas as coisas. **Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência**; a infelicidade manchada com o conceito de ‘pecado’; o sentir-se bem como perigo, como ‘tentação’; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência...” (AC, 25. KSA 6, p. 194. Grifos meus).

⁴⁷⁰ Em uma anotação de 1884 Nietzsche já dava indícios da abordagem do trágico que ele desenvolve mais tarde: “eu coloquei o conhecimento diante de imagens tão terríveis, que toda a ‘satisfação epicúrea é impossível’. Só o prazer dionisíaco *basta* – **eu descobri primeiramente o trágico**. Os gregos, em função de sua superficialidade moralista, o entenderam mal. Também a resignação *não* é uma doutrina da tragédia! – mas um mal entendido da mesma! O Desejo do nada é a *negação* da sabedoria trágica, o seu contrário!” (25[95], Início de 1884. KSA 11, p. 33).

que o autor se considera “o mais extremo oposto de um filósofo pessimista”, o que nos sugere que ele esteja levando adiante e intensificando boa parte de suas reservas, presentes já em sua obra de estreia, em relação ao pessimismo⁴⁷¹.

Acreditando que o seu pensamento é um “atentado contra dois milênios de antinatureza e violação do homem”, Nietzsche atribui à filosofia trágica a “maior das tarefas”, qual seja, “o cultivo superior da humanidade”, que só pode se dar por meio de uma afirmação incondicional da vida⁴⁷². A ideia de um novo começo, presente tanto no aforismo que abre quanto no que encerra as considerações de Nietzsche no quarto livro d’*A gaia ciência*, ambos fundamentais para o tema do trágico, ganha uma posição central nas reflexões de Nietzsche em *Ecce homo*: nesta, tanto em suas análises de *O nascimento da tragédia* quanto de *Assim falou Zaratustra*, esse novo começo é concebido a partir da ideia de um renascimento do trágico, sob suas mãos⁴⁷³.

Uma pergunta que não pode ser evitada, dada a minha proposta de interpretação do pessimismo nos últimos escritos de Nietzsche, diz respeito aos motivos pelos quais o autor

⁴⁷¹ Em uma série de anotações de 1888 sobre *O nascimento da tragédia* (que, conforme destacam os editores da KSA (vol. 14, p. 759), começa com a anotação 14[14], Início de 1888, e vai até a 17[3], Maio-Junho de 1888), Nietzsche procura desvinculá-lo ao máximo de uma concepção pessimista tradicional. Ora descreve a obra como “antipessimista” (14[15] e 14[21], do Início de 1888); ora associa o pessimismo com o niilismo (14[24]); em outros momentos, se vale da distinção do aforismo 370 d’*A gaia ciência* entre um pessimismo clássico e um dionisíaco para vincular a obra ao primeiro (14[25] e 14[26]); e, em grande parte, retoma a ideia de que a arte trágica é o oposto do pessimismo (14[47]; 14[168]; 15[10], Início de 1888; 16[40], Início-Verão de 1888; 17[3], Maio-Junho de 1888). Estes são apenas alguns dos exemplos em que a preocupação do autor com o tema do pessimismo na sua obra de estreia se mantém até as suas últimas reflexões.

⁴⁷² “Eu prometo uma era *trágica*: a arte suprema do dizer Sim à vida” (EH, „Die Geburt der Tragödie“, 4. KSA 6, p. 313). Bernard Reginster analisa a questão da “sabedoria trágica” em Nietzsche no contexto da vontade de poder. Sob essa óptica, o autor toma a noção de “vida criativa” – característica distintiva, segundo a sua visão, da forma de vida dionisíaca – como a “manifestação paradigmática da vontade de poder”: “(...) a *criatividade* designa a característica central de uma vida devotada ao *valor* da atividade criativa. Indivíduos que são criativos nesse sentido não são (ou não somente) meramente bons em ir de encontro aos desafios que se apresentam a eles, mas eles procuram deliberadamente tais desafios”. A valorização da criatividade por Nietzsche implica, segundo o autor, na valorização de quatro aspectos: o sofrimento, a perda (no sentido de um abandono de antigas conquistas), a impermanência (ou o vir a ser) e a “*aceitação de uma falha humana suprema*”. Esta última é provavelmente, segundo o autor, a “característica mais distintamente ‘trágica’ de uma vida criativa”. Na medida em que a vontade de poder induz o homem criativo a sempre novos e maiores desafios, ele estaria fadado a, em algum momento, inevitavelmente falhar e se frustrar. Se em *O nascimento da tragédia* Nietzsche defendia que a beleza apolínea protegeria o homem criativo desse aspecto terrivelmente trágico, no contexto de seus escritos de 1888 a “sabedoria trágica (...) se torna plenamente dionisíaca” (REGINSTER, 2006, op. cit., p. 242-50. As citações anteriores foram retiradas das páginas 242 e 248).

⁴⁷³ Cf., a esse respeito, GRODDECK, W. „Die Geburt der Tragödie“ in „*Ecce homo*“. *Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches „Ecce homo*“. Nietzsche-Studien 13 (1984), 325-31. P. 327-8.

se considera o “primeiro filósofo trágico” e não, porventura, o primeiro pessimista dionisíaco, que ele havia vislumbrado em *A gaia ciência*. A minha tese é a de que, ao retirar as referências ao pessimismo dionisíaco na reelaboração do aforismo 370 dessa obra, bem como ao inserir a ideia de *amor fati* na versão final do capítulo “Nós, antípodas”, de *Nietzsche contra Wagner*, o autor nos fornece um claro indício de que não apenas almeja se desvincular das concepções pessimistas de Schopenhauer e de Wagner – e, com elas, de todas as concepções românticas de pessimismo –, como também de uma concepção de pessimismo baseada somente no aumento ou diminuição de poder. Por isso, a concepção de filosofia trágica constitui, a meu ver, o desenvolvimento não do pessimismo em sua forma romântica, clássica ou dionisíaca, mas a transfiguração da concepção pessimista em uma forma de pensamento que não esteja circunscrita ao âmbito do aumento de poder, mas à afirmação incondicional de todos os aspectos da existência, sejam eles signos de ascensão ou de declínio⁴⁷⁴. Pode-se argumentar, com razão, que a filosofia trágica é também, em última instância, a forma de aumento de poder por excelência⁴⁷⁵, uma vez que um indivíduo apto a afirmar tanto o lado belo quanto o lado feio da vida tem de ser, necessariamente, forte. A questão aqui é, a meu ver, o foco em que Nietzsche incide as suas colocações: não se trata mais do trágico que o autor retoma em suas considerações fisiológicas sobre a arte, mas do caráter trágico da filosofia. Esta deve ser, em sua visão, uma forma de afirmação incondicional da vida, deve ser, em primeiro lugar, uma expressão do *amor fati*. Nesse sentido, o valor do sofrimento não está mais em ser um pressuposto ou uma pré-condição da filosofia, como queria o autor nos

⁴⁷⁴ Embora Nietzsche não associe diretamente, nas obras publicadas, o “seu” pessimismo com a noção de filosofia trágica, ele o faz em algumas anotações. Em uma delas, o autor afirma: “*Meu novo caminho para o ‘Sim’*. Minha nova versão do *pessimismo* como uma busca voluntária dos aspectos terríveis e questionáveis da existência: com o que me tornaram claras manifestações análogas do passado. ‘Quanta ‘verdade’ suporta e ousa um espírito?’ Questão de sua força. Um pessimista assim *poderia desembocar* nessa forma de *dizer Sim* dionisíaco ao mundo tal como é: até o desejo de seu absoluto retorno e eternidade: com o que se daria um novo ideal de filosofia e sensibilidade. Compreender os aspectos até agora *negados* da existência não só como necessários mas também como desejáveis; e não só desejáveis no que diz respeito aos aspectos até agora afirmados (...), senão por eles mesmos, como os aspectos mais poderosos, mais terríveis, mais verdadeiros da existência, nos quais sua vontade se expressa de modo mais claro” (10[3], Outono de 1887. KSA 12, p. 455). Já em 10[21], do mesmo período, o autor relaciona o “pessimismo da força” à uma aceitação incondicional do “acaso” (*Zufall*). Cf. KSA 12, p. 466-8.

⁴⁷⁵ Como defende Reginster (2006), por exemplo.

“Prefácios” de 1886, mas ele tem valor em si mesmo (cf. 16[32], Primavera – Verão de 1888. KSA 13, p. 492-3)⁴⁷⁶.

A despeito de sua afirmação de que não havia encontrado a “sabedoria trágica” nos “grandes gregos da filosofia”, Nietzsche faz uma concessão a Heráclito, na parte [C] do trecho de *Ecce homo* supracitado. O seu intuito é delimitar de modo mais preciso o significado “afirmativo” da sabedoria trágica, por meio de uma correlação com as noções de vir a ser e eterno retorno.

Se anteriormente o autor já havia relacionado (em [A] e [A']) a sabedoria trágica ao dionisíaco e, com ele, ao “eterno prazer do vir a ser”, que “traz consigo também o *prazer no destruir*”, na última parte da seção em questão ele tece, por meio da menção a Heráclito, um elogio à “afirmação do fluir e do destruir”, caracterizando-a como “o decisivo numa filosofia dionisíaca”. A isso o autor acrescenta aquilo que lhe era “mais aparentado entre o que até agora foi pensado”: “o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’”. No capítulo “A razão na filosofia”, de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche já havia discutido como a filosofia ocidental se desenvolveu a partir de uma concepção de “ser” e em que medida o seu fracasso se deve a isso. O autor localiza a “idiosincrasia nos filósofos” precisamente em sua “falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma de vir-a-ser, seu egipcismo”. A filosofia é, desse modo, mumificada por meio dos conceitos e se desvincula por completo da vida:

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se *torna*; o que se torna não *é*... (GD, “Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie”, I. KSA 6, p. 74).

Os filósofos se distanciaram, por essa razão, da sensualidade (*Sinnlichkeit*), pois ela leva o homem ao “engano”, na medida em que demonstra precisamente o vir a ser e a mudança. Ainda que também ele tenha sido injusto com os sentidos (*Sinnen*), uma vez que também os rejeita, Heráclito o fez pelo motivo inverso do resto dos filósofos: se estes rejeitavam “o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança”,

⁴⁷⁶ Cf., a respeito do valor do sofrimento para Nietzsche nesse contexto, REGINSTER, op. cit., p. 229-35, esp. p. 231.

aquele “o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade” (GD, “Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie”, 2. KSA 6, p. 75)⁴⁷⁷. Nisto reside o elogio de Nietzsche ao filósofo grego: perceber que o “ser” é “uma ficção vazia”⁴⁷⁸, derivada da não menos vazia ficção do “eu”⁴⁷⁹.

O vir a ser é, além disso, “despojado de sua inocência” pelo “conceito de ‘livre-arbítrio’”, “o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, de *torná-la deles dependente*”: “os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência” (GD, “Die vier grossen Irrthümer”, 7. KSA 6, p. 95). A partir do momento em que age, o homem torna-se, desse modo, culpado pelo “vir a ser” de seus atos. Nietzsche pretende destronar, por essa razão, o conceito de “ordem moral do mundo”, através do qual os teólogos “continuam a empestear a inocência do vir-a-ser com ‘culpa’ e ‘castigo’” (*Idem*, p. 96):

Qual pode ser a *nossa* doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* (...). *Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que

⁴⁷⁷ Nietzsche, pelo contrário, desenvolve neste capítulo uma clara apologia aos sentidos: “E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! (...) Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos a ainda aguçar-los, armá-los, pensá-los até o fim. O restante é aborto e ciência-ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento” (GD, “Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie”, 3. KSA 6, p. 75-6).

⁴⁷⁸ Ainda que o autor afirme contra o filósofo grego que a “causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos” seja precisamente a “razão”, ele reconhece em Heráclito o único filósofo a assumir um compromisso teórico com a noção de “mudança”: “na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *acrescentado mendazmente*...” (GD, “Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie”, 2. KSA 6, p. 75).

⁴⁷⁹ Nietzsche desenvolve esta tese a partir de uma discussão sobre a tradicional – e, na sua visão, problemática – associação do “erro” (*Irrthum*) à “aparência” (*Scheinbarkeit*). O autor afirma que o erro é, na tradição filosófica, associado à mudança (*Veränderung*), à transformação (*Wechsel*) e ao vir a ser – estes como “prova da aparência” –, na medida em que “o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser”. Ao “trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem [*Sprach-Metaphysik*], isto é, da *razão*”, percebemos que a noção de “ser” nada mais é que a projeção do “eu”: “é *isso* [a razão, WP] que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção de ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra...” (GD, “Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie”, 5. KSA 6, p. 77).

foi e será (...) – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade *não* se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço do destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser...* (GD, “Die vier grossen Irrthümer”, 8. KSA 6, p. 96-7).

Nietzsche trata do sentido afirmativo da sabedoria trágica, conforme indiquei anteriormente, por meio de uma remissão à doutrina do vir a ser em Heráclito, mas também, à possível origem da “doutrina do ‘eterno retorno’” no pensamento do mesmo, como podemos perceber em [C]. A afirmação dionisíaca do vir a ser, que confere à filosofia nietzscheana a alcunha de “trágica”, só pode ser compreendida em todos os seus aspectos quando se tem em vista, por fim, o contexto daquele pensamento. Nietzsche inicia as suas análises de *Assim falou Zaratustra*, em *Ecce homo*, afirmando que o eterno retorno é “a concepção fundamental da obra”. Ao descrever as condições em que a mesma surgiu, o autor a remonta ao “*pathos afirmativo par excellence*”, por ele denominado “*pathos trágico*”, que o possuía na ocasião e a compara a um parto de elefante, dado o seu longo tempo de gestação – 18 meses, segundo as suas palavras. O fato a ser destacado por Nietzsche, nesse contexto, não é a significação daquela doutrina e suas implicações teóricas, mas o quão decisiva ela é para o seu pensamento “afirmativo”. Nesse sentido, o autor afirma sobre as condições adversas em meio as quais a obra surgiu: “como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu” (EH, “Also sprach Zarathustra”, 1. KSA 6, p. 335-7).

A partir do contexto em que está inserido o trecho de *Ecce homo* em discussão, pode-se afirmar que Nietzsche considera a afirmação do acaso e da necessidade uma premissa maior que o eterno retorno, no sentido de que ele surge apenas como uma espécie de teste que radicaliza a afirmação ou a negação da existência, a depender do indivíduo que o interpreta. Jackson Hershbell e Stephen Nimis demonstraram, em favor dessa tese, que a proximidade entre Nietzsche e Heráclito se dá muito mais em função do pensamento do *amor fati* que do eterno retorno:

Nietzsche reconheceu em Heráclito os pré-requisitos para a visão do eterno retorno: um *amor fati* não teleológico, a afirmação da morte e da destruição, do dizer Sim à oposição e à guerra, ao *vir a ser*, acompanhada de um repúdio radical do conceito de *ser*. Nietzsche indubitavelmente sentiu que um homem com tal visão de mundo iria compartilhar a *sua* visão do eterno retorno⁴⁸⁰.

Jörg Salaquarda, por seu turno, vincula explicitamente as noções de eterno retorno e *amor fati*:

O ‘declínio’ de Zaratustra, que começara no primeiro capítulo do prólogo, termina no momento em que o protagonista aceita o seu destino. Não mais se esquiva de seu “abismo”, toma a si a sua ‘mais difícil superação’ e – dentro de certos limites – dela sai vitorioso. Dessa forma assume a atitude do ‘*amor fati*’. Efetiva (existencialmente) o que deveria ensinar. Tornou-se o que é (...). A terceira parte da obra não termina com a indicação acima citada quanto à completude do ‘declínio’ de Zaratustra. Seguem-se ainda três capítulos, em que o desenvolvimento conceitual não tem continuidade. São momentos líricos; o ‘mestre do eterno retorno’ segue claramente o conselho de seus animais. Exorta sua alma a cantar e ela não se faz de rogada por muito tempo. Em seus hinos, celebra naturalmente a vida, a eternidade e o retorno⁴⁸¹.

Assim sendo, se Nietzsche volta a remeter, às vezes explicitamente, ao problema da justificação⁴⁸², isso não significa que ele esteja retomando o conceito de sua juventude, tanto menos almejando recolocar as suas críticas do período intermediário ao mesmo. A ideia que está no centro da concepção de sabedoria trágica é a do *amor fati*, a qual está intimamente vinculada, a meu ver, ao processo de reinterpretação do pessimismo ao longo da obra do autor. A minha tese é, em última instância, a de que a concepção de filosofia como arte da transfiguração constitui o pré-requisito básico e necessário da concepção de filosofia trágica,

⁴⁸⁰ O eterno retorno foi desenvolvido, conforme destacam os autores, pelos estoicos, a partir das reflexões do filósofo grego, nas quais esse pensamento ainda não estava desenvolvido. Além disso essa é a única passagem dos textos de Nietzsche em que o autor faz uma conexão entre Heráclito e o pensamento do eterno retorno. HERSHBELL, J.; NIMIS, S. *Nietzsche and Heraclitus*. Nietzsche-Studien 8 (1979), 17-38. Cf., especialmente, p. 33-8. A citação anterior é da página 37.

⁴⁸¹ SALAQUARDA, J. *A concepção básica de Zaratustra*. Cadernos Nietzsche 2, 1997, p. 17-39. P. 32-3. Já Goerdert considera que a “obra” de Zaratustra é o além-do-homem e que a existência de “homens trágicos fortes” é a premissa básica para que ele seja realizado. Tais homens trágicos devem possuir, de acordo com a sua visão, três virtudes básicas: poder (*Macht*), imoralidade (*Immoralität*) e anseio de distância (*Verlangen nach Distanz*). O autor, contudo, parece vincular a imagem do homem trágico somente ao eterno retorno e subordiná-la à concepção de além-do-homem, o que não condiz com a visão de Nietzsche em seus últimos escritos (GOEDERT, 1978, op. cit., p. 13-5).

⁴⁸² Como, por exemplo, em *Ecce homo*, onde o autor afirma acerca de sua tarefa: “Zaratustra define certa vez com rigor sua tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o *sentido*: ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou” (EH, “Also sprach Zarathustra”, 8. KSA 6, p. 348). Como bem afirma Eva Strobel, “isso não diz respeito à justificação, pois não é possível decidir, se o belo pode superar o terrível. Isso diz respeito a uma transfiguração [*Verwandlung*] do homem neste mundo e, por conseguinte, das possibilidades do mundo”. STROBEL, E. *Nietzsche’s Philosophie der Bejahung*. Tübingen: Attempto-Verlag, 2000. P. 16

na medida em que ela fornece todo o aparato teórico que Nietzsche radicaliza em seus últimos escritos: não se trata mais de transfigurar os aspectos terríveis da existência por meio da arte ou da filosofia, mas de afirmá-los incondicionalmente.

O movimento argumentativo de Nietzsche em relação ao pessimismo, nos escritos compreendidos entre 1886 e 1888, pode ser comparado às três metamorfoses (ou transfigurações, *Verwandlungen*) do espírito, descritas no primeiro discurso de Zarathustra, no seguinte sentido: assim como o camelo, “espírito de suportaçãõ” (*Tragsamen Geiste*), o pessimista em sua vertente niilista “marcha para o deserto” com o “fardo” da vida em suas costas, estimulado e, ao mesmo tempo, amparado pela moral do “tu deves”; como o leão, o pessimista clássico “quer conquistar, como presa, a sua liberdade e ser senhor de seu próprio deserto”, e, em função disso, substitui o “tu deves” pelo “eu quero”; uma vez que o leão ainda não pode “criar novos valores”, mas apenas “criar para si a liberdade de novas criações”, é somente com a criança que se abre o caminho para o “sagrado ‘sim’” e, com ele, para a criação:

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’.

Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado ‘sim’: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo (Za, I, “Von den drei Verwandlungen”. KSA 4, p. 31).

Aqui reside, a meu ver, o momento final da transfiguração do pessimismo – de clássico em dionisíaco e deste, por fim, em filosofia trágica –, quando não se diz mais “eu quero”, mas tão-somente “sim”.

O sentido de “transfiguração” não é, nesse contexto, o mesmo dos “Prefácios” de 1886, em que Nietzsche define a filosofia como a “arte” de transfigurar determinados estados psicofisiológicos em reflexões conceituais. Trata-se aqui, na minha visão, de um exemplo interno à filosofia de Nietzsche daquilo que ele mesmo entende como “transfiguração conceitual” (*Begriffs-Verwandlung*), como a construção do significado de um termo ao longo da história, através de suas transformações (cf. GM, I, 4 e 5. KSA 5, p. 261-4). No caso do pessimismo, o problema que dá origem às reflexões do autor sobre o mesmo e que é entendido sob diferentes aspectos ao longo de sua filosofia, é o do sentido da dor e do sofrimento. Nietzsche descobre no pessimismo filosófico a tentativa mais penhorada de estabelecer tal sentido, mas o reinterpreta diversas vezes ao longo de seu pensamento,

criando, de tal forma, o seu próprio percurso filosófico sobre o tema. É esse movimento interno da filosofia do autor que eu procurei mapear e discutir ao longo do presente texto.

Por que, então, Nietzsche não estabelece e toma para a sua filosofia a ideia de pessimismo dionisíaco? São vários os motivos que parecem direcioná-lo a tal decisão. Em primeiro lugar, um de seus projetos de maturidade mais explícito é o de desvinculação dos nomes de Schopenhauer e Wagner, seus maiores mestres, na filosofia e na arte, do pessimismo. É natural que o autor procure evitar, nos textos publicados, a alcunha de pessimista – mesmo que “dionisíaco”. Em segundo, na grande maioria de suas reflexões de maturidade sobre o pessimismo, o autor trata do caráter niilista do mesmo – e vice-versa, como analisei anteriormente –, o que coincide com o seu projeto de levar a lógica do pessimismo ao seu acabamento e, portanto, “transfigurá-lo”. Por fim, com a morte de Deus e o consequente destronamento da “justificação” enquanto instância metafísica, Nietzsche assume, sobretudo em 1888, uma postura mais radical no que diz respeito à questão do “sentido” e do “valor” da vida. Não se trata mais de uma tentativa de estabelecê-los, mas apenas de afirmar a vida em todas as suas instâncias.

Isso não quer dizer, contudo, que a pergunta pelo sentido da existência desapareça das reflexões de Nietzsche, mas ela ganha novos contornos. O problema em questão é que a existência não deve ser mais justificada por meio de um sentido, tal como procurou fazer toda a tradição platônico-cristã, atribuindo-lhe um significado moral. Contra a ideia de uma necessidade de redenção da vida, com vistas à sua justificação, Nietzsche se desvincula da noção de que a vida é “culpada” e estabelece a sua “inocência”. No que diz respeito especificamente ao problema do sofrimento, o autor retoma a noção de “trágico” para demonstrar que não é necessária uma justificação do mesmo, mas tão somente a sua afirmação, no contexto geral da vida: daí a sua recorrência ao “dionisíaco”, sobretudo como contraposição ao “cristão”. Se Nietzsche se vale do “trágico”, em *O nascimento da tragédia*, para descrever a condição básica da existência enquanto sofrimento, nos textos de 1888 ele retoma esse conceito para dar uma espécie de acabamento ao seu projeto de filosofia “afirmativa”. No intuito de estabelecê-la sob diferentes pontos de vista de seu pensamento, o autor recorre a algumas de suas noções fundamentais, tais como “*amor fati*”, “vir a ser” e “eterno retorno”, que ele desenvolve ao longo de vários anos de atividade intelectual.

Quem estaria apto, pois, a levar a cabo uma filosofia afirmativa? A primeira resposta, a partir do trecho de *Ecce homo* objeto de análise na presente seção, é que seria o filósofo trágico. A minha tese, contudo, é a de que o filósofo trágico é a forma mais bem acabada do pessimista dionisíaco, que o autor havia vislumbrado em *A gaia ciência*. Sem entender o contexto – a meu ver, fundamental – das discussões do autor sobre o pessimismo entre os anos de 1886 e 1888, é impossível que se chegue a uma visão esclarecedora da significação da filosofia trágica.

Conclusão

A análise inicial do pessimismo na obra de Schopenhauer demonstrou que o pensador funda o pessimismo filosófico, na medida em que atribui à noção de que a existência é em si mesma apenas sofrimento um estatuto metafísico, fazendo dela o fundamento de seu pensamento. À existência, por conseguinte, não pode ser atribuído sentido algum, uma vez que, seguindo os pressupostos de uma metafísica imanente, o autor não recorre a instâncias transcendentais com esse propósito, como procedeu, sobretudo, toda a tradição filosófica de inspiração cristã, que buscou justificar a existência por meio da ideia de Deus. O diálogo do filósofo se dá, nesse contexto, mais proximamente a Martin Luther e Leibniz, autores que atribuem ao tema da justificação uma função central em suas doutrinas, mas também aos pensadores do idealismo alemão, em especial Kant, sobretudo no que diz respeito aos resultados de seu projeto de crítica da razão para as questões de ordem metafísica e epistemológica.

O pessimismo constitui o pensamento fundador da filosofia de Schopenhauer na medida em que está intimamente vinculado à sua concepção de “vontade”. É esta que lhe garante a sua fundamentação filosófica: se a vontade é a coisa em si e todas as instâncias do universo nada mais são que a sua manifestação, qualquer forma de vida, desde os animais de estrutura mais simples até o homem, só pode ter por característica essencial o sofrimento. No plano da afirmação da vontade, este pode ser constatado pelo homem especialmente (i) na ausência de fim da mesma, cujo movimento se repete impreterivelmente no mesmo ciclo que vai de um desejo a outro; (ii) na noção de tempo, que faz com que os homens se deem conta da aproximação de sua morte e, principalmente, do movimento da vontade enquanto oscilação entre a insatisfação e o tédio; e, por fim, (iii) no conhecimento abstrato, que permite aos homens perceber a desproporção entre aquilo que é por eles exigido e aquilo que eles obtêm. Já no plano de negação da vontade, são apresentadas meios através dos quais o homem pode parar o seu movimento e, por conseguinte, o sofrimento que ele causa. Isso pode ocorrer através: (i) da contemplação artística, (ii) de um desenvolvimento moral e, por fim, (iii) da ascese, que encontra o seu fundamento na discussão do autor sobre o caráter pessimista sobretudo das religiões orientais.

Isso não impede, contudo, que Schopenhauer conceba em sua obra a possibilidade de um otimismo de natureza prática. Ao modo dos autores da moralística francesa, o filósofo redige nos *Aforismos para a sabedoria de vida* regras para a condução da vida, de tal modo a minimizar o seu caráter essencialmente pessimista. Não acredito, contudo, que essa concepção do autor possua o mesmo peso de doutrina principal.

Nietzsche é marcado, desde o primeiro contato com a sua obra, pelas análises do pessimismo em Schopenhauer. A forma com que este filósofo coloca a questão pelo sentido da existência impressiona de tal modo ao autor, que o seu projeto de filosofia de juventude é, em grande medida, construído como uma resposta a tal problema. Nietzsche a encontra, em um primeiro momento, no potencial transfigurador da tragédia grega antiga: através da arte, assim diz o autor em *O nascimento da tragédia*, os gregos justificavam o caráter trágico da existência. O juízo “pessimista” dos gregos sobre a vida era, desse modo, transfigurado. Esse projeto filosófico nietzscheano conjuga questões de ordem biográfica, elementos de suas análises filológicas dos gregos antigos, de suas discussões sobre o tema com Richard Wagner e de suas leituras sobre o pessimismo no debate pós-schopenhaueriano, sobretudo em Eduard von Hartmann. Além disso, e fundamentalmente, uma profunda discussão sobre o estatuto da metafísica está presente no jovem Nietzsche, de modo bastante diverso em suas anotações pessoais e em suas obras publicadas. O resultado dessas discussões pode ser notado em suas análises sobre o pessimismo e o trágico, temas que o autor associa desde cedo em suas obras. O primeiro, contudo, parece quase sempre circunscrito a uma pergunta pelo sentido do segundo.

Depois da publicação de sua primeira obra, Nietzsche muda, aos poucos, o tom de suas reflexões sobre o pessimismo e o trágico. Esse processo pode ser acompanhado no conjunto de quatro textos que compõem as *Considerações extemporâneas*, e encontra um expoente maior em *Humano, demasiado humano*, obra em que o autor demonstra publicamente a sua suposta desvinculação com o pensamento pessimista de Schopenhauer, na forma de uma recusa até mesmo pela pergunta acerca do pessimismo e de sua contraparte, o otimismo. A observação desse processo pode sugerir, equivocadamente, que Nietzsche aceita incondicionalmente o pessimismo schopenhaueriano, em um primeiro momento, e depois se afasta do mesmo, em um segundo. As presentes análises demonstraram que o tom

crítico do autor em relação ao pessimismo está presente em todos os momentos de sua produção e, ao mesmo tempo, que nem mesmo assim ele se desvincula por completo da problemática.

O pessimismo retoma novamente como um dos principais temas, senão o principal, no seu projeto de revisão teórica de suas obras, que o autor empreende pela escrita de prefácios tardios às mesmas, em 1886. Neles, o tema volta a ser discutido em um novo registro – não somente em função de suas análises de juventude sobre o mesmo, que marcaram *O nascimento da tragédia* e que o levam a alterar o subtítulo da obra –, pelo qual Nietzsche estabelece diversas manifestações do pessimismo, fundamentadas em questões de ordem psicofisiológica. Nesse contexto, não é mais a arte que tem a função de transfigurar o sofrimento inerente à existência, mas a própria filosofia é definida como a transfiguração de estados psicofisiológicos de dor e sofrimento. É também desse conjunto de reflexões a concepção de um “pessimismo dionisíaco”, que Nietzsche vislumbra como o “pessimismo do futuro”.

Com o desenvolvimento de seu projeto da vontade de poder nos anos que se seguem, Nietzsche passa a associar o pessimismo com o niilismo e, concomitantemente, volta a discutir sobre o problema do trágico. Nesse cenário, o autor recorre novamente à arte para tratar do mesmo. Por meio de uma concepção “fisiológica” da arte, Nietzsche se questiona novamente sobre o sentido do trágico, e o encontra na concepção de uma completa aceitação e afirmação de todos os aspectos da existência, sendo eles feios ou belos. Nesse processo, que indica uma nova recusa do autor ao pessimismo, Nietzsche se considera o primeiro filósofo que trouxe o sentido do trágico, encontrado na arte, para a filosofia. Essa recusa do pessimismo é, entretanto, apenas uma forma de demarcar ainda mais claramente a sua oposição a Wagner e a Schopenhauer. A partir de uma análise dos termos em que Nietzsche retoma o tema do pessimismo em suas reflexões de 1886, pode-se notar que a “sabedoria trágica”, que o autor atribui como a grande prerrogativa de sua filosofia, é o desenvolvimento e a radicalização de sua noção de pessimismo, sobretudo do “pessimismo do futuro”, vislumbrado outrora pelo autor. Daí a tese de que a filosofia trágica é a transfiguração do pessimismo.

Uma possível objeção pode ser feita à opção de enfatizar no presente trabalho o tema do pessimismo, em detrimento do trágico, uma vez que este parece ser um conceito estimado por Nietzsche desde os seus escritos de juventude. Ainda que o trágico seja um tema de grande importância para o romantismo, movimento que Nietzsche conhecia muito bem e que adotou durante parte de sua vida, ele é, entretanto, um tema muito amplo e indeterminado filosoficamente. O pessimismo, ao contrário, é um tema filosoficamente localizado nas discussões do século XIX, sobretudo de origem alemã, o que nos permite determinar de modo mais claro qual é o conjunto de questões que o autor pretende discutir, ao recorrer a tal tema. A despeito da incidência da grande maioria das análises da filosofia de Nietzsche em torno do mesmo recair quase sempre em temas tradicionais, como, por exemplo, o niilismo e a *décadence*, aos quais ele é normalmente subsumido, é no pessimismo – sobretudo em sua vertente schopenhaueriana – que o autor vê o questionamento mais honesto na história da filosofia pelo sentido do sofrimento. Nietzsche repudia explicitamente, em toda a sua obra, o modo com que os pessimistas interpretam tal questionamento, mas em momento algum o valor do mesmo. Nesse sentido específico, pode-se inclusive mencionar que o autor nunca se afastou completamente de Schopenhauer. Por essa razão, a tragédia grega, bem como o sentido do trágico, se tornaram fundamentais em suas reflexões. Em um primeiro momento, o autor trata do pessimismo e do trágico em um contexto bastante semelhante, mas ao longo de sua produção desenvolve reconhece no movimento pessimista problemas teóricos fundamentais, ao qual ele se opõe, não no sentido de combatê-lo, mas no de transfigurá-lo. E é precisamente nesse momento que o tema do trágico é retomado e assume uma função central na filosofia do autor.

Pode-se afirmar, em suma, que se é Schopenhauer quem funda e Hartmann quem estabelece o pessimismo na filosofia, é Nietzsche quem o transfigura.

Referências bibliográficas

1. De Schopenhauer

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Herausgegebenen von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. I-VI (Versão em CD-ROM: “Schopenhauer im Kontext”).

_____. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

1.1 Sobre Schopenhauer

BARBOSA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas / FFLCH/USP, 2001.

BASSOLI, S. A. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. IFCH-UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2005.

BROESE, K. (hg.). *Die Deutung der Welt: Jörg Salaquarda Schriften zu Arthur Schopenhauer*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2007.

CACCIOLA, M. L. *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*. São Paulo: Discurso (20), 1993. P. 79-98.

CARTWRIGHT, D. E. *Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation?* Schopenhauer-Jahrbuch, 1985 (66). P. 153-164.

_____. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland; Toronto; Oxford: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 55, 2005.

DAHL, E. *Die Kunst, glücklich zu sein. Arthur Schopenhauer im Lichte der empirischen Glücksforschung*. Schopenhauer-Jahrbuch, 2008 (89). P. 77-89.

- DE CIAN, N.; SEGALA, M. *What is Will?* Schopenhauer-Jahrbuch, 2002 (83). P. 13-42.
- DÖRENDAHL, R. *Über die Bedeutung der Langweile in Schopenhauers erstem Band der Welt als Wille und Vorstellung.* Schopenhauer-Jahrbuch, 2001 (82). P. 11-29.
- DÖRPINGHAUS, A. *Schopenhauers rhetorische Argumentation für den Pessimismus.* Schopenhauer-Jahrbuch, 1984 (65). P. 63-85.
- FERREIRA, F. L. *A ética da compaixão de Schopenhauer em sua intersecção com a ética da compaixão budista.* CTCH-PUCPR, Dissertação de Mestrado, 2007.
- FRIGERIO, F. *Schopenhauer, Philosoph der Tragödie.* Schopenhauer-Jahrbuch, 1982 (63). P. 147-148.
- HANNAN, B. *The Riddle of the World: a Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy.* Oxford: University Press, 2009.
- HORKHEIMER, M. *Die Aktualität Schopenhauers.* Schopenhauer-Jahrbuch, 1961 (42). P. 12-25.
- _____. *Pessimismus heute.* Schopenhauer-Jahrbuch, 1971 (52). P. 01-07.
- HÜBSCHER, A. *Schopenhauer und die Religionen Asiens.* Schopenhauer-Jahrbuch, 1979 (60). P. 01-16.
- INGENKAMP, H. G. *Schopenhauer als Eudaimonologe.* Schopenhauer-Jahrbuch, 2006 (87). P. 77-90.
- JANAWAY, C. "Introduction". In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 01-17.
- _____. *Schopenhauer's Pessimism.* In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 318-343.
- KOßLER, M. *A única intuição – o único pensamento: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer.* Curitiba/São Carlos: DoisPontos, vol. 4, n. 1, 2007. P. 153-173.
- KRAUSS, I. *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts.* Bern: Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel, 1931.
- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer.* Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer.* Oxford: Clarendon; New York: Oxford Univ., 1983.

MASSEI Jr., W. *Os limites da razão em Luther e Schopenhauer*. IFCH-UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2008.

MESQUITA, F. L. A. *Schopenhauer e o Oriente*. FFLCH-USP, Dissertação de Mestrado, 2007.

NEYMEYER, B. *Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1996 (77). P. 133-165.

NICHOLLS, M. *The Kantian Inheritance and Schopenhauer's Doctrine of will*. Kant-Studien, Vol. 85, 1994. P. 257-279.

_____. *The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself*. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 171-212.

RODRIGUES, E. V. F. *Ética e Teleologia na filosofia de Schopenhauer*. IFCH-UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 1999.

SAFRANSKY, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Versión española de José Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial, s. d.

SALAGUARDA, J. *Schopenhauer und die Religion*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1988 (69). P. 321-332.

SCHÖNDORF, H. *Schopenhauers Pessimismus im Licht des neuzeitlichen Denkens*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1986 (67). P. 55-69.

YOUNG, J. *A Schopenhauerian Solution to Schopenhauerian Pessimism*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1987 (68). P. 53-69.

_____. *Is Schopenhauer an Irrationalist?* Schopenhauer-Jahrbuch, 1988 (69). P. 85-100.

_____. *Schopenhauer*. London; New York: The Routledge Philosophers, 2005

ZIMMER, R. *Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers Aphorismen zur Lebensweisheit*. Schopenhauer-Jahrbuch, 2009 (90). P. 45-64.

2. De Nietzsche

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB: 08 vols.). Hrsg.

von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW: 40 vols. (ainda em andamento) Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1963ff.

_____. *Frühe Schriften*. (BAW: 05 vols.). Hrsg. von Carl Koch und Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940), 1994.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina de Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Wagner em Bayreuth: Quarta consideração extemporânea*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

2.1 Sobre Nietzsche

ABEL, G. *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘: Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*. Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), 367-384. „Diskussion“ (Leitung: Ernst Behler), in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), 385-407.

ARALDI, C. *As criações do gênio – Ambivalências da “metafísica da arte” nietzscheana*. Kriterion, Belo Horizonte, n. 119, p. 115-136.

_____. *O conflito trágico entre arte e verdade no pensamento de Nietzsche*. Revista Trágica, 2º semestre de 2008 (n. 2), p. 37-52.

BABICH, B. E. *Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche’s transfiguration of philosophy*. Nietzsche-Studien 29 (2000), 267-301.

BARBERA, S. *Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit*. In: BORSCHKE, T. (hrsg.) *‘Centaur-Geburten’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: de Gruyter, 1994. P. 217-33

_____. *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz ‘Arthur Schopenhauer’*. Nietzsche-Studien 24 (1995), 124-36.

_____. *Um sentido e incontáveis hieróglifos. Alguns motivos da polêmica de Nietzsche com Schopenhauer nos tempos de Leipzig e da Basileia.* Cadernos Nietzsche 27, 2010, p. 13-50.

BERMAN, D. *Schopenhauer and Nietzsche: honest atheism, dishonest pessimism.* In: JANAWAY, C. *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator.* Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 178-95.

BRANCO, M. J. M. *Vom Tragischen zum Lachen. Fünf Untersuchungen zum Begriff des Tragischen bei Nietzsche und seiner Entwicklung in der modernen Kunst und Philosophie.* Nietzsche-Studien 38 (2009), 464-476.

BROBJER, T. H. *Sources of and influences on Nietzsche's The birth of tragedy.* Nietzsche-Studien 34 (2005), 278-99.

BROESE, K. *Nietzsches erste Begegnung mit Schopenhauer im Lichte eines bisher unveröffentlichten Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit.* Schopenhauer-Jahrbuch 85 (2004), 13-26.

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

BURNETT, H. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche.* Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra.* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

_____. "Introduzione". In: *Friedrich Nietzsche. Tentativo di autocritica. 1886-1887.* Gênova: Il Melangolo, 1992.

_____. *La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial.* In: MELÉNDEZ, G. (org.) *Nietzsche en perspectiva.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001. P. 25-45.

CAME, D. *Nietzsche's attempt at a self criticism: art and morality in The Birth of Tragedy.* Nietzsche-Studien 33 (2004), 37-67.

CAMPIONI, G. *Sulla strada di Nietzsche.* Pisa: ETS, 1998.

CARTWRIGHT, D. *Reversing Silenus' wisdom.* Nietzsche-Studien 20 (1991), 309-313.

CAVALCANTI, A. H. *Fragmento 12(1): a crítica do jovem Nietzsche à metafísica da vontade de Schopenhauer*. In: <http://www.hypernietzsche.org/static/ahartmanncavalcanti-1/1/>. Data de acesso: 13/08/2012.

CHAVES, E. *Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzscheano de fisiologia da arte*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(1): 51-63, 2007.

_____. *Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt*. *Cadernos Nietzsche* 9, 2000, p. 41-66.

_____. *Êxtase e jogo estético: a propósito de O Nascimento da Tragédia*. *Perspectiva Filosófica*. vol.1, nº 37, janeiro/julho 2012, p. 75-94.

CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.

DAHLKVIST, T. *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*. Uppsala: Uppsala Studies in History of Ideas 35, 2007.

DECHER, F. *Nietzsches Metaphysik in der "Geburt der Tragödie" im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers*. *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 110-125.

_____. *Vom Sinn der Krankheit. Nietzsches 'grosse Gesundheit'*. In Grönemeyer, D. et al., *Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen*. Berlin; New York: WdG, 2008. P. 277-87.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DIETZSCH, S. *Montaigne und Nietzsche – die Kunst des Lachens*. *Nietzscheforschung* 1 (1994), 65-8.

D'IORIO, P. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. In: MARTON, S. (org). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2007. P. 193-263.

FLEISCHER, M. *Dionysus als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der "Geburt der Tragödie"*. *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 74 -90.

FIGL, J. *Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes*. *Schopenhauer-Studien* 4 (1991), 89-110.

GARCIA, A. L. M. *Sobre a dissensão com a metafísica da música schopenhaueriana: contextualizando a anotação 12[1] na filosofia do jovem Nietzsche*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 23-42, jan./jun. 2011.

GENTILI, C. "Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos". *Os conceitos de estilo e cultura na Segunda consideração extemporânea de F. Nietzsche*. Cadernos Nietzsche 27, 2010, p. 51-71.

GERHARDT, V. *Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst*. Nietzsche-Studien 13 (1984), 374-93.

GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

_____. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *O Édipo e a Tragédia em Freud e Nietzsche*. Natureza Humana, v. 08, p. 135-150, 2006.

_____. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

GOEDERT, G. *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*. Amsterdam: Rodopi/Würzburg: Königshausen & Neuman, 1988.

_____. *Nietzsches dionysische Theodizee. Höhepunkt seiner Abwendung von Schopenhauer*. In: SCHIRMACHER, W. (Org.). *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst* (Schopenhauer-Studien, 4). Viena: Passagen, 1991. P. 45-54.

_____. *Nietzsche und Schopenhauer*. Nietzsche-Studien 7 (1978), 1-15.

GRODDECK, W. „Die Geburt der Tragödie“ in „Ecce homo“. *Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches „Ecce homo“*. Nietzsche-Studien 13 (1984), 325-31.

HAUFF, W. von. *Die Überwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*. Halle: C. A. Kaemmer & Co., 1904.

HEIDEGGER, M. *A sentença nietzscheana “Deus está morto”*. Tradução de Marco Casanova. Natureza Humana 5(2): 471-526, jul.-dez. 2003.

_____. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

HELLER, P. *Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus*. Nietzsche-Studien 7 (1978), 27-50. „Discussion“: 51-58.

HERSHBELL, J.; NIMIS, S. *Nietzsche and Heraclitus*. Nietzsche-Studien 8 (1979), 17-38.

HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München/Wien: Carl Hanser Verlag, 1978.

_____. *Friedrich Nietzsche*. Versión española de Jacob Muñoz. Madrid: Alianza Editorial, 1987.)

JASPERS, K. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1950.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton/New Jersey. Princeton University Press, 1974.

KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin/New York: de Gruyter, 1992.

LARGE, D. “Nosso maior mestre”: *Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura*. Cadernos Nietzsche 9, 2000, p. 3-39.

LAMPERT, L. *Nietzsche's task: an interpretation of Beyond good and evil*. New Haven/London: Yale University Press, 2001.

LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. FAFICH-UFMG, Tese de Doutorado, 2008.

LÓPEZ, H. J. P. *Hacia el Nacimiento de la Tragedia: un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche*. Res Publica, 2001.

LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

LYPP, B. *Der symbolische Prozess des Tragischen*. Nietzsche-Studien 18 (1989), 127-140.

MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAGNUS, B. “Eternal recurrence”. Nietzsche-Studien 8 (1979), 356-73.

_____. *Nietzsche's existential imperative*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

MARTON, S. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*. In: MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009. P. 85-118.

MOLNER, D. *The influence of Montaigne on Nietzsche: a raison d'être in the sun*. Nietzsche-Studien 22 (1993), 80-93.

MOORE, G. *Hysteria and histrionics: Nietzsche, Wagner and the pathology of genius*. Nietzsche-Studien 30 (2001), 245-266.

MÜLLER, E. „*Asthetische Lust*“ und „*dionysische Weisheit*“: Nietzsches Deutung der griechischen Tragödie. Nietzsche-Studien 31 (2002), 134-153.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. Cadernos Nietzsche 6, 1999, p. 11-30.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NABAIS, N. *Metafísica do trágico. Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NEHAMAS, A. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1985.

NUSSBAUM, M. C. *Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus*. In: JANAWAY, C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2006. P. 340-74.

OLIVEIRA, J. R. de. *Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do Segundo Período*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, p. 123-45.

PAULA, W. A. *Criar a partir do sofrimento: uma análise dos prefácios de 1886*. In: AZEREDO, V. D.; SILVA JÚNIOR, I. (Org.). *Nietzsche e a Interpretação*. Curitiba: CRV; Humanitas, 2012, p. 263-272.

PORTER, J. *The invention of Dionysus: an essay on The birth of tragedy*. Stanford/California: Stanford University Press, 2000.

PRIMAVERA-LÉVY, E. „An sich gibt es keinen Schmerz“. *Heroischer und physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts*. Nietzsche-Studien 40 (2011), 130-155.

REGINSTER, B. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006.

REIBNITZ, B. von. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kapitel 1-12)*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.

RETHY, R. *The tragic affirmation of the Birth of Tragedy*. Nietzsche-Studien 17 (1988), 1-44.

SALAGUARDA, J. *A concepção básica de Zarathustra*. Cadernos Nietzsche 2, 1997, p. 17-39.

_____. *A última fase de surgimento de A gaia ciência*. Cadernos Nietzsche 6, 1999, p. 75-93.

_____. *Der ungeheure Augenblick*. Nietzsche-Studien 18 (1989), 317-337.

SCHACHT, R. *Making sense of Nietzsche. Reflections timely and untimely*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995.

SCHAEFER, C. A. „Einleitung“. In: NIETZSCHE, F. *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. P. VII-CXXIII.

SCHLECHTA, K. *Der junge Nietzsche und Schopenhauer*. Schopenhauer-Jahrbuch 26 (1939), 289-300.

SILK, M. S.; STERN, J. P. *Nietzsche on tragedy*. New York: Cambridge University Press, 1981.

SIMMEL, G. *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. In *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 10. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989ff.

SOMMER, A. U. „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, es so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte“. *Zur Karriere eines polemischen Argumentes gegen Schopenhauer*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1996 (77), p. 199-210.

SOLL, I. *Pessimism and the tragic view of life: Reconsiderations of Nietzsche's Birth of tragedy*. In: SOLOMON, R. C.; HIGGINS, K. (eds.). *Reading Nietzsche*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 104-131.

_____. *Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of life through Art*. In: JANAWAY, C (ed.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche educator*. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 79-115.

STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

STEGMAIER, W. *Friedrich Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2011.

_____. *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Eine Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

_____. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von ‚Der Antichrist‘ und ‚Ecce Homo‘*. Nietzsche-Studien 21 (1992), 163-83.

STROBEL, E. *Nietzsche's Philosophie der Bejahung*. Tübingen: Attempto-Verlag, 2000.

STRONG, T. *Philosophy of the Morning: Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. In: *Journal of Nietzsche Studies*, 39, 2010, p. 51-65.

TONGEREN, P. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo de “Para além de bem e mal”*. Curitiba: Champagnat, 2012.

_____. *Die Kunst der Transfiguration*. In: Roland Duhamel und Erik Oger (hrsg): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994.

VIESENTEINER, J. *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche*. Estudos Nietzsche, Curitiba, vol. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

_____. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como um pathos*. IFCH-UNICAMP, Tese de Doutorado, 2009.

VIVARELLI, V. *Montaigne und der „Freie Geist“*. Nietzsche-Studien 23 (1994), 79-101.

_____. *Nietzsche und die Masken des Freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

YOUNG, J. *Nietzsche's philosophy of art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

WEIMER, W. *Die ewige Wiederkehr des Gleichen bei Schopenhauer und Nietzsche*. Schopenhauer-Jahrbuch, 1996 (77), 44-54.

WILLIAMS, W. D. *Nietzsche and the French*. Oxford: Basil Blackwell, 1952.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Quadrige/PUF, 2009 (1995).

3. Outros textos

ARGAN, J. C. *História da arte italiana. Volume 3 – De Michelangelo ao Futurismo*. Tradução de Wilma De Katinszky. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.

BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*. Tradução de Eugenio Imaz. Barcelona: Iberia, 1974.

BUSCHE, H. “Teleologie, teleologisch”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10: St-T. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 970ff.

CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

DIENSTAG, J. F. *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton & Oxford, 2006.

DROSDOWSKI, G. et al. (hg.). *Duden. Band 5 – Fremdwörterbuch*. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1990.

_____. *Duden. Band 7 – Etymologie*. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1989.

_____. *Duden. Band 10 – Bedeutungswörterbuch*. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1985.

GERHARDT, V. “Pessimismus”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7: P-Q. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 386-395.

_____. “Sinn des Lebens”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9: Se-Sp. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 815-824.

GESTERING, J. J. *German Pessimism and Indian Philosophy. A hermeneutic Reading*. Jawahar Nagar, 1986.

GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara koogan, 1993.

GRIM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Bd 25 (= Bd. 12, Abt. 1). Leipzig: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1956.

HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.

INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e I loro avversari*. Firenze: Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano, 1994.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LUTHER, M. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*. Ed. Johannes Ficker, Dieteri'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1923.

LÜTKEHAUS, L. *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst*. Frankfurt am Main, 2003.

PAUEN, M. *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akademir Verlag, 1997.

PETERS, A. "Rechtfertigung". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8: R-Sc. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 251ff.

PERPEET, W. "Gesundheit". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3: G-H. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Cols. 559-561.

PFLUG, G. "Lebensphilosophie". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5: L-Mn. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Cols. 135-140.

ROTHSCHUH, K. E. "Krankheit". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4: I-K. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Cols. 1184-1190.

_____. "Physiologie". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7: Hw-Ph. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989. Cols. 964-967.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany*. Translated by Eric Matthews. London/ New York/ New Rochelle/ Melbourne/ Sydney: Cambridge University Press, 1984.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.