



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

AMANDA OSHIRO COSTA

**A NOÇÃO DE ESPÍRITO LIVRE DE NIETZSCHE E
SUA RELAÇÃO COM A FIGURA E A METAFÍSICA
SCHOPENHAUERIANAS**

Londrina
2019

AMANDA OSHIRO COSTA

**A NOÇÃO DE ESPÍRITO LIVRE DE NIETZSCHE E SUA
RELAÇÃO COM A FIGURA E A METAFÍSICA
SCHOPENHAUERIANAS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Costa, Amanda Oshiro.

A noção de espírito livre de Nietzsche e sua relação com a figura e a metafísica schopenhauerianas / Amanda Oshiro Costa. - Londrina, 2019.
90 f.

Orientador: José Fernandes Weber.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia.

1. Espírito livre - Tese. 2. Metafísica - Tese. 3. Nietzsche - Tese. 4. Schopenhauer - Tese. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

AMANDA OSHIRO COSTA

**A NOÇÃO DE ESPÍRITO LIVRE DE NIETZSCHE E SUA
RELAÇÃO COM A FIGURA E A METAFÍSICA
SCHOPENHAUERIANAS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Alexander Gonçalves
Universidade Estadual do Norte do Paraná -
UENP

Prof. Dr. Giovanni Jan Giubilato
PNPD / Universidade Estadual de Londrina - UEL

SUPLENTE

Prof. Dr. Stefano Busellato
Universidade Estadual do Oeste do Paraná –
Unioeste

Prof. Dr. Rodrigo Cumpre Rabelo
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 15 de abril de 2019.

À memória de meu avô Josavias, cujo exemplo de obstinação (alguns diriam teimosia) nutriu-me de forças para a realização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor José Fernandes Weber por suas observações sempre precisas (não seria exagero algum chamá-las de providenciais) durante a orientação deste trabalho.

Aos professores Giovanni Jan Giubilato e Rodrigo Cumpre Rabelo por suas contribuições no exame de qualificação.

Ao professor Alexander Gonçalves por aceitar compor a banca de defesa juntamente ao professor Giovanni.

À professora Mirian Donat, cuja disciplina ministrada sobre Wittgenstein muito contribuiu, ainda que indiretamente, para o desenvolvimento deste trabalho.

À Emily pelos ótimos momentos compartilhados, pelo apoio inestimável durante os momentos difíceis e, sobretudo, pela amizade.

À Silmara pelas conversas tão interessantes e pela viagem divertida que fizemos juntas.

Ao meu amigo e cunhado Rafael pelo apoio e pelas sessões de desabafos sobre as preocupações a respeito de nossos respectivos mestrados.

À minha irmã Mayumi por tentar (muitas vezes com sucesso) me distrair um pouco do peso das obrigações.

Ao Diego pela amizade e pelos momentos de extravagâncias tão necessários à existência.

À minha avó Valdice pelo amor e carinho.

Ao Victor, meu amado e amigo, por ter sido muitas vezes o primeiro leitor, pelas opiniões sinceras e, principalmente, pela compreensão durante os momentos de angústia e “confinamento” ao longo do mestrado.

Aos meus adorados e amados gatos por me lembrarem todos os dias que a vida é um caos.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento deste trabalho que, espero eu, possa contribuir de alguma forma para a comunidade acadêmica e, quem sabe, para outras pessoas.

“Bem no meio de importantes estudos, descobri que ia morrer um dia..., minha modéstia desapareceu imediatamente. Convencido de que não me restava mais nada a aprender, abandonei meus estudos para informar o mundo de tão extraordinária descoberta.”

Emil Cioran

COSTA, Amanda Oshiro. **A noção de espírito livre de Nietzsche e sua relação com a figura e a metafísica schopenhauerianas**. 2019. 96 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

RESUMO

Nesta dissertação, tratamos principalmente de duas obras de Nietzsche: *Schopenhauer como educador* (1874) e *Humano, demasiado humano* (1878-80). No texto escrito em sua homenagem, Schopenhauer é descrito por Nietzsche como um homem combativo, independente do Estado e crítico das opiniões de sua própria época. Tal caracterização permite vinculá-lo, ainda que precariamente, à tipologia do espírito livre. Sabemos, contudo, que a noção de espírito livre será fixada efetivamente apenas em *Humano, demasiado humano*. Nessa obra, a crítica à metafísica será incorporada ao tipo espírito livre e, sendo assim, Schopenhauer já não pode mais ser um “modelo” desse tipo, devido justamente ao fundamento metafísico de seu pensamento. Tendo em vista que, em *Humano*, o espírito livre é aquele que contesta os princípios metafísicos e opõe-se à tradição, o espírito cativo, por sua vez, é aquele afeiçoado às crenças da tradição, tais como a existência de um mundo transcendental e suas pretensas leis morais. Nesse sentido, a metafísica schopenhaueriana é caracterizada como cativa. Nosso intento é mostrar a suposta etapa de surgimento da noção de espírito livre em torno da “personagem” Schopenhauer e sua posterior maturação expressa pelo contraste à metafísica schopenhaueriana exposto em vários excertos de *Humano*.

Palavras-chave: Espírito livre. Metafísica. Nietzsche. Schopenhauer.

COSTA, Amanda Oshiro Costa. **Nietzsche's notion of free spirit and its relation to Schopenhauerian's figure and metaphysics.** 2019. 96 pp. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

ABSTRACT

In this thesis, we deal mainly with two Nietzsche's works: *Schopenhauer as Educator* (1874) and *Human, All Too Human* (1878-80). In the text written in Schopenhauer's tribute, he is described by Nietzsche as a combative man, independent from the State, and a critic of the ideas from his own epoch. Such a description allows us to faintly link him with the 'free spirit' typology. However, we are aware that the notion of free spirit will be established only in *Human, All Too Human*. In the aforementioned work, the criticism of metaphysics will be integrated with the free spirit 'type' and, as a result, Schopenhauer cannot be a 'model' of such type anymore, thanks to the metaphysical foundation of his philosophy. Considering that, in *Human*, the free spirit is the one who contests any metaphysical principles and opposes itself to what is traditional, the captive spirit, in its turn, is the one attached to the beliefs inherited from tradition, such as the existence of a transcendental world and its alleged moral laws. In this sense, Schopenhauerian metaphysics can be considered a captive one. Our intent is to show the supposed advent stage of the notion of free spirit around the Schopenhauer 'character' and its further maturation, expressed by Nietzsche's opposition to Schopenhauerian metaphysics that is present in many parts of *Human*.

Keywords – Free spirit. Metaphysics. Nietzsche. Schopenhauer.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Nietzsche

A	Aurora
AS	O andarilho e a sua sombra
BM	Além do bem e do mal
EH	Ecce homo
FP	Fragments póstumos
GM	Genealogia da moral
GC	A gaia ciência
HH I	Humano, demasiado humano I
HH II	Humano, demasiado humano II
HV	Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida
OS	Opiniões e sentenças diversas
SE	Schopenhauer como educador
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

Obras de Schopenhauer

FHF	Fragments sobre a história da filosofia
FM	Sobre o fundamento da moral
LV	Sobre a liberdade da vontade
MVR I	O mundo como vontade e como representação I
MVR II	O mundo como vontade e como representação II
SFM	Sobre a filosofia e seu método
SFU	Sobre a filosofia universitária

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I. SCHOPENHAUER: UM PRELÚDIO DO <i>ESPÍRITO LIVRE</i> EM <i>SCHOPENHAUER COMO EDUCADOR</i>	12
1. Uma breve consideração preliminar.....	12
2. Um traço distintivo do humano: a preguiça	14
3. Conhecer a si mesmo é tangenciar a superfície.....	15
4. Os três perigos que ameaçaram a Schopenhauer	18
5. O tempo presente como perigo	22
6. Schopenhauer contra sua época: um “espírito livre”	24
7. Cultura e “homens superiores”: Schopenhauer como protótipo	28
CAPÍTULO II. O “DESENLACE” DA NOÇÃO DE ESPÍRITO LIVRE EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i>	31
1. Metafísica como tradição filosófica.....	31
2. A filosofia histórica como alternativa à filosofia metafísica.....	36
3. Arte e ciência como formas de elaboração humana.....	41
4. Espírito livre: criador de si mesmo e de seu mundo	46
5. A solidão da liberdade	51
CAPÍTULO III. A METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER COMO ANTÍTESE DA NOÇÃO DE ESPÍRITO LIVRE	56
1. Metafísica: ilusão ou necessidade?.....	56
2. Sobre a filosofia schopenhaueriana	59
3. Uma crítica de Nietzsche à vontade schopenhaueriana em <i>Humano, demasiado humano</i>	63
4. Egoísmo, compaixão e maldade: motivações morais ou interpretações morais?.....	66
5. Sobre a relação entre caráter, liberdade e moral	70
6. Sobre a relação entre caráter inteligível, liberdade e responsabilidade	73
7. Entre inocência e justiça: o espírito livre em oposição à filosofia cativa de Schopenhauer	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é resultado de diversas tensões e incertezas. Primeiramente porque seu tema não foi pensado nem organizado anteriormente ao processo seletivo, mas foi sendo delineado ao longo do desenvolvimento da dissertação. Esclarecendo brevemente: quando submeti o projeto de pesquisa ao processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL, minha intenção era problematizar o conceito de liberdade na filosofia de Schopenhauer. Na época, meu incômodo girava em torno da solução proposta por esse filósofo a respeito da liberdade da vontade: se o homem não é livre para agir, pois seus atos são determinados pelo seu caráter e sua “afinidade” com certos motivos, ele ainda assim é considerado responsável, afinal, sua liberdade reside na possibilidade de presumir que “poderia ter sido outro”. Para mim, a necessidade das ações e a liberdade do ser pareciam (e ainda parecem) ideias bastante controversas. No entanto, para abreviar o relato, percebi que o que eu gostaria de fazer (uma tentativa de “responder” às afirmações contundentes de Schopenhauer) estava muito além das minhas capacidades – e é provável que assim continue. Eu não queria problematizar o autor a partir de seus próprios parâmetros ou dos de outros filósofos: eu queria dar continuidade à discussão. Pretensões pueris, quem nunca as teve? O fato é que durante os estudos sobre Schopenhauer, decidi mudar de objeto de pesquisa: lembrei-me das concepções de Nietzsche acerca da liberdade, do fado, da vida e da própria filosofia. A imparcialidade do humano diante da existência é uma ficção, tudo é resultado do entrelaçamento de nossos impulsos com as coisas. A busca da verdade na filosofia seria um exemplo dessa fantasia. Pensei, então, ter encontrado o problema para minha dissertação. Ledo engano: o tempo era curto e o trabalho, extenso. Além disso, não consegui me livrar do fantasma de Schopenhauer: enquanto lia Nietzsche, lembrava-me de suas palavras. Cotejava e opunha os dois filósofos. O problema acabou aparecendo aos poucos e a duras penas. O resultado está ao longo das páginas que se seguem. Aqueles que, assim como eu, se sentem instigados pelos dois filósofos, talvez enxergarão alguma relevância neste trabalho. A seguir, apresento o problema que “me encontrou” e a estrutura dos capítulos.

Nesta dissertação, procuramos abordar a noção de espírito livre sob dois pressupostos:

1) em *Schopenhauer como educador* (1874) é possível notar um primeiro esboço dessa noção a partir da figura de Schopenhauer interpretada de maneira enaltecida por Nietzsche e 2) em *Humano, demasiado humano* (1878-80), a concepção positiva de espírito livre permanece, mas dessa vez é contraposta à metafísica schopenhaueriana. Nosso objetivo é mostrar em que medida a noção de espírito livre gravita em torno da figura de Schopenhauer interpretada por Nietzsche na suposta gênese do espírito livre em *Schopenhauer como educador* e, posteriormente, como em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche elabora sua crítica à metafísica schopenhaueriana e, a partir dela, procede a uma “reformulação” da noção de espírito livre. Certamente tal noção apresenta-se com muitas sutilezas em *Schopenhauer como educador* (cf. WEBER, 2011, p.150); entretanto, isso não diminuiria sua importância em relação ao estudo da versão mais “amadurecida” em *Humano*. Nossa hipótese é a de que a figura de Schopenhauer parece carregar um papel relevante na gênese e mesmo no amadurecimento do espírito livre sendo considerada sob dois “registros” distintos: primeiramente, o homem Schopenhauer entraria em cena e, posteriormente, sua metafísica ocuparia lugar de destaque.

No primeiro capítulo, procuramos destacar em que medida Schopenhauer aparece na *III Consideração Extemporânea* de Nietzsche como um modelo de espírito livre. No contexto de *Schopenhauer como educador*, Nietzsche elabora um quadro geral daquilo que caracterizaria a grandeza do homem Schopenhauer. Entretanto, ele não entra no mérito da suposta dimensão dogmática da filosofia schopenhaueriana. Pelo contrário: o que ele realmente quer destacar é o modo como Schopenhauer encarou as ideias e as instituições de sua época, contra as quais veementemente se colocou. Assim, a despeito das discordâncias filosóficas que Nietzsche já firmara anteriormente à escrita de *Schopenhauer como educador*, há algo de substancial na figura de Schopenhauer que ainda continua sendo admirado por Nietzsche: se a dignidade da filosofia reside justamente em ocupar-se daquilo que é problemático e estranho no que diz respeito à existência, então Schopenhauer pode ser considerado um exemplo de homem que fez da própria vida um esforço de criação de sentido para a vida em geral. Então, apesar de compreender o sofrimento como algo inerente à existência, mas discordar da interpretação pessimista schopenhaueriana em relação a isso, Nietzsche aprecia a honestidade intelectual de Schopenhauer – sua filosofia expressa, sobretudo, o modo de vida que esse homem traçou. Tal honestidade foi demonstrada, entre outras formas, por se manter independente do Estado e, dessa forma,

da própria filosofia acadêmica. Schopenhauer pensou livremente, isto é, por si mesmo. Nesse sentido, tentamos mostrar em que aspecto a figura schopenhaueriana pode ser considerada “embrionária” em relação à noção de espírito livre.

No segundo capítulo, pretendemos traçar uma trajetória simples com o intuito de oferecer uma exposição geral da noção de espírito livre apresentada em *Humano, demasiado humano*. Tendo por ponto de partida a filosofia metafísica como tradição filosófica e o enfrentamento nietzschiano às doutrinas de proveniência platônico-cristã, apresentamos as “chaves” que a arte e a ciência teriam a oferecer àqueles dispostos a filosofar sem negar a história como alternativa às prisões do pensamento metafísico. A partir da criação artística, do olhar investigativo da ciência e da interpretação histórica, a vida humana pode ser vista como uma aventura, onde tudo é fluido e está sempre em mutação. Por fim, tratamos dos espíritos livres, ao mesmo tempo artistas e cientistas, mas sem as amarras impostas pelo fazer artístico e pelo trabalho científico, que fazem da própria existência um constante experimento, uma obra de arte viva, um exercício livre de seu impulso criador. Dessa forma, os espíritos livres seriam herdeiros de tradições que precisam superar para alçar a sua liberdade, criadores de sentido para si e para a vida, sempre dispostos a colocar suas criações à prova, solitários em seu modo de existir. Em suma, criaturas do pensamento nietzschiano e uma representação do próprio filósofo, em sua inevitável solidão.

Por fim, no terceiro capítulo, procuramos apresentar algumas contraposições que Nietzsche faz à metafísica de Schopenhauer, sobretudo no que diz respeito às concepções morais de sua filosofia. Como uma espécie de projeto de depuração, a noção de espírito livre pressupõe a superação de uma moral sustentada pelas ideias de egoísmo, compaixão, maldade, liberdade, responsabilidade etc. Tais ideias manteriam o ser humano em um cativeiro existencial, limitando sua potência criadora de sentidos e perspectivas em relação à vida. Ao espírito livre, portanto, cabe libertar-se da herança de velhos hábitos da tradição e arriscar-se na fluidez do *vir a ser*, procurando e experimentando novas formas de vivência. No contexto de *Humano, demasiado humano*, a metafísica schopenhaueriana é interpretada como uma filosofia sucessora das velhas concepções morais, o que a tornaria uma filosofia cativa. Nesse sentido, ao longo do capítulo buscamos contrapor as concepções dos dois filósofos, mantendo o foco na interpretação nietzschiana de determinados pontos da metafísica de Schopenhauer. Com isso, esperamos mostrar a existência da influência da figura e da metafísica schopenhauerianas na criação da noção de espírito livre de Nietzsche.

I. SCHOPENHAUER: UM PRELÚDIO DO *ESPÍRITO LIVRE* EM *SCHOPENHAUER COMO EDUCADOR*

1. Uma breve consideração preliminar

É possível separar vida e filosofia? Levando em conta a finalidade muito restrita desse trabalho, refletiremos sobre tal questão empregando, em um primeiro momento, definições simples dos termos “vida” e “filosofia”. Assim, quando falamos em “vida”, referimo-nos ao modo do homem conduzir a si mesmo ao longo de sua existência. Trata-se aqui do indivíduo humano como um ser de experiência finita, consciente de sua finitude e, por isso mesmo, protagonista de uma história particular ora aprazível, ora agônica e, por vezes, ambas as coisas simultaneamente. O humano não permanece passivo diante dos estímulos e das circunstâncias; ele se mostra capaz de criar a partir de suas mais diversas vivências e afetos, e a filosofia seria uma dessas criações. Mas o que é, afinal de contas, filosofia? São inúmeras as definições possíveis. Para as pretensões desse trabalho, gostaríamos de oferecer uma definição bastante simples, mas não menos relevante do que outras: a filosofia pode ser considerada um campo do saber humano que se caracteriza pela reflexão crítica, a princípio de natureza teórica e contemplativa¹, a respeito dos mais diversos fatos, valores e questões gerais da existência. É uma busca empreendida pelo ser humano com a finalidade de compreender a si mesmo e a realidade que o circunda. Os resultados de tais reflexões, quando colocados em prática, acabam por contribuir no direcionamento de suas ações, influenciando assim a construção de seu destino.

Como bem sabemos, tais reflexões se apresentam, predominantemente, na forma de textos: neles, entramos em contato com as ideias e as inquietações apresentadas com um estilo particular por um determinado autor. Podemos então dizer, a partir disso, que a obra filosófica de um autor é a manifestação direta de sua vida? Seria muito difícil responder a essa questão de uma maneira assertiva. Isso porque um texto não equivale a rigor à vivência integral do indivíduo que o escreve: ele é resultado de uma seleção de termos, formas, conteúdos e problemas pensados pelo próprio autor. Um escritor não coloca no papel tudo o que se passa em sua cabeça nem tudo o que vivenciou, mas escolhe e organiza

¹ Certamente Nietzsche não concordaria com essa definição de filosofia. Para ele, a filosofia estaria muito mais ligada a uma postura de depuração dos valores morais da tradição ocidental e a uma investigação dos instintos e afetos do humano, levando a uma mudança prática da sensibilidade humana. Nossa concepção estaria mais próxima a de Schopenhauer. Diz ele: “[...] toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras” (MVR I, 2005, p. 353).

aquilo que consegue tornar *público*. Isso não significa, entretanto, que selecionar o que se pensa consiste em alguma forma de desonestidade ou falseamento, mas apenas um tipo de criação de si mesmo em uma das esferas possíveis da existência humana, isto é, uma elaboração de si na forma escrita.

Sendo assim, a filosofia pode ser considerada um gênero de escrita em que o autor compartilha aquilo que foi selecionado dentre suas vivências ou lucubrações. Filosofar, então, não pressupõe um mero distanciamento objetivo dos “dados da realidade”, mas, sim, apreciar e considerar a realidade a partir do que é mais íntimo e pessoal para um indivíduo. Primeiramente, experienciam-se as coisas, depois tais experiências são transpostas em formato de texto. Podemos dizer que escrever, então, pressupõe um tipo de tipo de olhar ao mesmo tempo criador, depurador e distanciado das próprias experiências: o exercício da escrita filosófica não equivale a uma transposição descritiva de um conjunto de vivências, mas outra forma de vivência, talvez uma “tradução” ou mesmo outro nível de experimentação de si e do mundo circundante. Segundo Santos, distanciar-se das próprias vivências equivale a um exercício filosófico de “autoconhecimento”, pois “a distância não se limita a uma espécie de neutralidade científica; é na distância que se dá todo um percurso de maior aproximação de si mesmo” (2009, p. 04). Além disso, diz Schopenhauer:

Para filosofar, as duas primeiras exigências são as seguintes: primeiramente, que se tenha a coragem de não guardar em seu coração nenhuma pergunta sem resposta; e em segundo lugar, que se traga à clara consciência *aquilo que se entende por si mesmo* para considerá-lo como problema (SFM, 2013, § 3, p. 30).

Talvez não seja tão arriscado dizer que em todo coração habitam perguntas. Mas, segundo Nietzsche, aqueles que se questionam a respeito da existência e tornam a própria vida uma busca pela “elaboração” da resposta, podem ser considerados os verdadeiros filósofos (cf. SE,

§ 3, p. 50-52). E se o verdadeiro filósofo, segundo Schopenhauer, é aquele que tem a coragem para perseguir as respostas, então ele mesmo foi, para Nietzsche, ao menos no contexto de *Schopenhauer como educador*, um modelo de filósofo autêntico. No entanto, por que, aos olhos de Nietzsche, Schopenhauer se destacaria de forma tão acentuada de outros filósofos como, por exemplo, Kant e Hegel? Talvez, porque, diferentemente deles, Schopenhauer tenha sido o que Nietzsche chamou de *espírito livre*. Neste capítulo, procuraremos mostrar em que medida isso se deu.

2. Um traço distintivo do humano: a preguiça

No início de seu texto dedicado a Schopenhauer, Nietzsche pondera sobre o que há em comum entre todos os homens. Diz ele:

Ao ser perguntado que traços em comum encontrou entre os homens, o viajante, que havia visto muitos povos e países e muitas partes do mundo, respondeu: eles têm uma tendência geral à preguiça. Alguns pensarão que ele poderia ter dito melhor e com mais certeza: todos são covardes. Escondem-se atrás de seus costumes e opiniões. No fundo, todo homem sabe muito bem que somente se vive uma vez, enquanto exemplar único, e que nenhum acaso, por mais estranho que seja, reunirá novamente um material tão assombrosamente singular que ele mesmo é (SE, § 1, p. 25, tradução nossa).

A partir dessa citação, poderíamos dizer que o homem é também um palco onde entram em cena disposições antagônicas? Pois, conforme Nietzsche afirma, cada homem é *único* – isto é, irrepitível, singular, em si mesmo uma espécie de “absoluto” – e, ao mesmo tempo, preguiçoso (não porque não seja dado ao trabalho e ao esforço, mas porque se encontra neles uma forma de escapismo para não encarar sua própria “unicidade”). Ou seja, o homem tem preguiça de olhar para sua própria singularidade e

a engenhosidade é sintoma e resultado da evasão do homem de si. Por isso, o labor humano não atesta a busca humana pelo autoconhecimento, pela elucidação do que significa existir nesse momento preciso do tempo e do espaço, das implicações em possuir uma língua específica e ter uma herança cultural determinada. Se o homem constrói pontes, cria engenhosas máquinas a ponto de a tecnologia entrar em confronto com sua natureza ou em auxiliar no seu aperfeiçoamento, em suma, se o homem é laborioso em tudo o mais, quando, porém, o assunto é empenhar-se em responder a pergunta “Quem sou?”, ele mostra a lei incontornável de seu ser: a preguiça (WEBER, 2011, p. 153-154).

Não se pode negar o quão inventivo e industrioso é o ser humano: para defender-se dos predadores, criou armas dos mais diversos tipos; afastou a escuridão da noite com o domínio da energia elétrica; construiu casas; desenvolveu meios de transporte, entre tantas outras coisas. Apesar de todo esforço e dedicação em prol da melhoria de suas condições materiais, seria a preguiça um fato irremediavelmente humano? E por quê? Como dissemos, o homem não dispensa o trabalho, isto é, a realização material. Contudo, tal realização pode ser a expressão de um sintoma de um problema mais profundo: empreender tendo em vista somente a transformação material revelaria uma peculiaridade existencial do ser humano, isto é, a indisposição de investigar a fundo a

própria condição. Para Nietzsche, a preguiça de explorar a si mesmo expressaria um conflito: todo homem sabe que é único, mas reconhecê-lo seria pôr em risco suas relações com o *vizinho*. Por isso, além de preguiçoso, o homem também é medroso (cf. SE, § 1, p. 25). Todos aceitam a convenção e se escondem por detrás dela. Preferem se ocupar com o bem-estar do *rebanho* a estar contentes consigo mesmos. Mas por que tememos, afinal, o nosso vizinho? Novamente: porque somos preguiçosos, porque buscamos evitar a exaustão que nos causaria o exercício da sinceridade a respeito do que “somos” ou “não somos”.

Devido à preguiça, os homens se parecem com “mercadorias produzidas em série”: indiferenciados. Entretanto, toda “regra” tem sua exceção: o grande pensador despreza a preguiça típica dos homens. Ele não deseja pertencer à massa; sendo assim, abandona toda comodidade consigo mesmo e passa a “obedecer a sua consciência, que lhe grita: ‘Sê tu mesmo! Tudo o que até agora fazes, pensas e desejas nada tem a ver contigo!’” (SE, § 1, p. 26, tradução nossa). Para Nietzsche, há um chamado contra a conveniência de se adequar às opiniões e às relações públicas. Diz ele,

toda alma jovem escuta este chamado dia e noite e treme porque presente a felicidade que lhe foi dada desde a eternidade, porque pensa em sua verdadeira libertação: um feito que jamais alcançará enquanto permaneça acorrentada às opiniões e ao medo (SE, § 1, p. 26, tradução nossa).

Embora não seja o tema principal deste trabalho, podemos notar que existe uma preocupação de Nietzsche em relação aos jovens, tanto porque eles seriam uma espécie de promessa para a edificação de uma cultura alemã quanto o símbolo de entusiasmo em relação ao novo e de combatividade contra o estado de coisas de sua época. No entanto, a juventude carece de exemplos de “libertadores”, de homens que viveram sob a própria medida e a própria lei, isto é, que assumiram a responsabilidade pela própria existência (cf. SE, § 1, p. 27). Só pode ser um exemplo, contudo, aquele que conquistou a própria libertação. Mas como *libertar-se* sem antes *conhecer a si mesmo*?

3. Conhecer a si mesmo é tangenciar a superfície

Uma das questões que encontramos em *Schopenhauer como educador* é a do autoconhecimento. Nietzsche pergunta “como é possível ao homem conhecer a si mesmo?” e prossegue dizendo que “esta é uma questão obscura e enigmática; e se a lebre tem sete peles, o homem pode arrancar a sua própria sete vezes setenta sem poder ainda dizer: ‘este és tu verdadeiramente, já não se trata de um mero invólucro’” (SE, § 1, p. 28, tradução

nossa). Não é fácil responder a essa pergunta; no entanto, tudo aquilo com o que nos deparamos dá testemunho de nós mesmos, pois, segundo Nietzsche, nossa verdadeira essência não se encontra escondida no “fundo de nosso ser”, mas na superfície do que usualmente consideramos como nosso “eu”² (cf. SE, § 1, p. 29). Justamente por meio de nossos verdadeiros educadores torna-se possível o exercício de busca pela verdadeira matéria de nosso “ser”. Mas não se trata aqui de um educador proselitista, cujo objetivo seria persuadir os jovens a respeito do “melhor caminho”.

Quando Nietzsche fala sobre um “verdadeiro educador”, ele se refere a alguém que possa se converter em exemplo de postura perante a vida, o que tem muito mais relevância do que somente o conjunto de ideias apresentado ou adotado por tal educador. Segundo Dolson,

o ensaio [SE], ao invés de reproduzir as teorias de Schopenhauer, é muito mais uma descrição de sua ‘influência fisiológica’, como diz Nietzsche. A importância de um filósofo, ele afirma, não se encontra tanto em suas doutrinas específicas, mas no exemplo que ele manifesta igualmente em seus livros e em sua vida; pois um filósofo não é apenas um grande pensador, mas um homem genuíno, e são nas qualidades viris que Schopenhauer é proeminente. Ele faz com que os homens vejam o sentido da vida e quais são os princípios de uma cultura verdadeira (1901, p. 241, tradução nossa).

Nesse sentido, para Nietzsche, a educação se faz por meio de exemplos concretos, e não pela exposição de conhecimentos catalogados ou coisas afins. Além do mais, é o indivíduo que “encontra” o seu educador, portanto, o processo de formação de si é essencialmente ativo, ainda que se tenha a presença de um preceptor. Na verdade, podemos dizer que a própria “escolha” ou “descoberta” de um mestre passa por um processo interpretativo, cujos critérios são frequentemente nossas próprias preferências. Segundo a visão nietzschiana, a admiração por um filósofo está condicionada ao exemplo que ele pode oferecer. Tal exemplo não se dá apenas pelo teor de seus livros, mas por aquilo que é visível, isto é, pelos gestos, pela expressão do rosto, pela atitude, alimentação, vestuário, muito mais do que pelas palavras (cf. SE, § 3, p. 39).

² É interessante notar como a ideia da inviabilidade de conhecer a si mesmo (no sentido de haver uma interioridade a ser desvendada) mantém-se ao longo da obra de Nietzsche. Em SE, “conhecer a si mesmo” não corresponde ao conhecimento profundo do próprio ser, mas a experimentação da vida em sua concretude. O papel do educador seria desempenhar um exemplo de postura diante da vida. Na GM, Nietzsche diz que “continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos” (Prólogo, § 1). Em EH, Nietzsche afirma: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer o *que é*” (Por que sou tão inteligente, § 9). Enquanto “ser o que se é” remete à ideia de algo pronto que, em certa medida, basta ser descoberto, tornar-se o que é se refere à ideia de processo, percurso, portanto, empenho do próprio indivíduo em testar e experimentar a si mesmo

Assim, os escritos de Schopenhauer indicam o próprio “modo de ser” do filósofo. Diz Nietzsche:

Pertença aos leitores de Schopenhauer que desde a leitura de suas primeiras páginas sabem que lerão todas as demais e considerarão todas as palavras que dele poderiam emanar. Minha confiança nele foi imediata e hoje segue sendo a mesma há nove anos. Compreendi-o como se houvesse escrito para mim: por dizer de uma maneira inteligível, ainda que imodesta e insensata. Daí vem o fato de que nunca encontrei nele uma contradição, ainda que tenha percebido um erro aqui ou ali; por que, o que são, com efeito, as contradições senão afirmações que não inspiram confiança porque o próprio autor as formulou sem verdadeira confiança? (SE, § 2, p. 35, tradução nossa).

Para Nietzsche, Schopenhauer expressa confiança em suas palavras justamente porque não buscava prestígio ou aprovação de seus contemporâneos. Além disso, Schopenhauer escreve para si mesmo: não quer enganar, por isso não engana a si mesmo. Assim, uma das características mais importantes atribuídas a Schopenhauer por Nietzsche é a honestidade – que aqui não equivale a decoro, quer dizer, a uma preocupação com a própria conduta em relação à opinião pública. Segundo a ótica nietzschiana, a honestidade provém de uma atitude do indivíduo para consigo mesmo: quando Schopenhauer fala ou escreve, fala e escreve para si mesmo e não para o deleite de uma maioria, menos ainda para endossar a lógica burocrática do Estado. Conforme diz Lima, “escrever por si mesmo é ter seus próprios pensamentos, independentemente do que está em voga ou do que se deseja ouvir, característica essa que, de acordo com Schopenhauer, é uma marca da grandeza do gênio” (2012, p. 47).

Falar ou escrever em conformidade com a opinião pública pode trazer muitas vantagens e comodidades; entretanto, a vocação do gênio é incompatível com a busca por “utilidades”. Nesse sentido, podemos afirmar que, tanto para Nietzsche quanto para Schopenhauer, o gênio não se ocupa com o que é considerado “útil” ou vantajoso: sua verdadeira disposição vai ao encontro daquilo que o “rebanho” procura evitar. No entanto, se para Schopenhauer o olhar do gênio é dependente de uma condição inata³, para Nietzsche, a genialidade é resultado de combinações de circunstâncias e esforços diversos, pois “toda singularidade vem acompanhada de uma cadeia de esforços e sobrecargas” (SE, § 3, p. 49, tradução nossa). Dessa forma, o gênio se forja à medida que enfrenta os perigos da

³ Diz Schopenhauer: “O olhar do homem no qual vive e atua o gênio o distingue facilmente, visto que, ao mesmo tempo vivaz e firme, porta o caráter da intuição, da contemplação; vemos isso nos retratos pictóricos das poucas cabeças geniais que a natureza criou aqui e ali entre incontáveis milhões de homens. Ao contrário, o olhar do homem comum, quando não se mostra, como na maioria das vezes, obtuso ou insípido, faz o verdadeiro oposto da contemplação, o espionar” (MVR I, 2005, p. 257).

existência, enquanto o homem comum se agarra à crença em uma existência segura, cuja preguiça lhe é constitutiva.

4. Os três perigos que ameaçaram a Schopenhauer

Schopenhauer não foi um homem preguiçoso. Aliás, Nietzsche atribui características que considera admiráveis ao filósofo: além da honestidade, Schopenhauer também é dotado de jovialidade, serenidade e constância; seu discurso é correto e, ao mesmo tempo, rude e benevolente (cf. LIMA, 2012, p. 47). Vale dizer que tais atributos isoladamente não fazem de Schopenhauer um gênio. Nietzsche reconhece a genialidade de Schopenhauer justamente naquilo que considera uma postura combativa diante dos perigos aos quais foi exposto, quais sejam: a solidão, o desespero da verdade e a nostalgia. É verdade que, para Nietzsche, tais perigos ameaçam a todos os pensadores, no entanto, isso não seria suficiente para a “caracterização do gênio”.

O reconhecimento do gênio, então, passaria por sua “unidade produtiva”, ou seja, aquilo que compõe a singularidade de um indivíduo e sua maneira de enfrentar as adversidades (cf. LIMA, 2012, p. 49-50). Assim, o que é apreciado na figura schopenhaueriana não é exatamente uma “intangibilidade do gênio”, mas as suas características “demasiadamente humanas” ou suas “máculas” que se apresentariam de forma a compor sua singularidade. E tais características se manifestariam propriamente na forma como Schopenhauer vivenciou os perigos da existência. Diz Nietzsche:

Cabe dizer que o que há de mais imperfeito e demasiado humano em seu ser é precisamente o que nos aproxima dele, no mais humano dos sentidos, porque o vemos como um ser que sofre, como um companheiro de infortúnios e não o vemos somente pela estatura desdenhosa do gênio (SE, § 3, p. 49, tradução nossa).

Nesse sentido, podemos dizer que as “imperfeições” de Schopenhauer constituem também sua fortaleza. Por um lado, Schopenhauer não quer fingir nem enganar, por outro, sofre “a consequência de uma culpa secreta”, qual seja, “a de valorizar mais a sua própria filosofia do que a de seus contemporâneos” (SE, § 3, p. 42, tradução nossa). Como resultado dessa culpa, Schopenhauer teve de enfrentar um dos primeiros grandes perigos de sua existência: a solidão. A indiferença dos homens de sua época, o silêncio mortal, uma

“censura inquisitorial” – contra tudo isso Schopenhauer teve de defender sua obra⁴. Assim, ele teria preferido renunciar a uma vida de aceitação e reconhecimento por parte de seus contemporâneos em favor da integridade de sua obra e de si mesmo.⁵

De acordo com Nietzsche, Schopenhauer “foi um completo solitário; nem um único amigo lhe consolou alguma vez. [...]. Alguém que tem amigos verdadeiros não sabe o que é a verdadeira solidão” (SE, § 3, p. 43, tradução nossa). Tal isolamento, então, seria um perigo ameaçador a todo homem que, ao mesmo tempo, questiona e vive sob o abrigo da civilização, pois

onde quer que tenha existido sociedades poderosas, governos, religiões, opiniões públicas, onde tenha existido, enfim, uma tirania, ali houve ódio ao filósofo. Porque a filosofia oferece aos homens um asilo no qual nenhuma tirania pode entrar, as cavernas da interioridade, o labirinto do peito. E isso enfurece os tiranos. Aí se escondem os solitários (SE, § 3, p. 43, tradução nossa).

No entanto, esses solitários têm de viver também exteriormente já que, na maioria das vezes, mantêm relações numerosas devido ao nascimento, moradia, educação, pátria, etc. Apesar de perseguirem a verdade e a honestidade, o convívio com outros gera, em seu entorno, uma rede de mal-entendidos. Porém, em seu íntimo, os homens solitários sabem que são muito diferentes do que aparentam ser. Segundo Nietzsche, tais homens “saem de suas cavernas com uma expressão terrível no rosto; suas palavras e seus feitos passam a converter-se em explosões, e é possível que sua própria condição os aniquile” (SE, § 3, p. 44, tradução nossa). O solitário Schopenhauer, no entanto, saiu vitorioso, não sendo aniquilado por sua própria força explosiva. O desespero da verdade foi o segundo perigo que acompanhou Schopenhauer. Segundo Nietzsche, este perigo ameaça todo pensador que parte da filosofia kantiana. Diz ele que a influência de Kant se dá sob a forma de um ceticismo e relativismo corrosivos “e somente nos espíritos mais nobres e ativos, que nunca se deixaram demorar na dúvida, ocuparia seu lugar essa comoção e esse desespero de toda verdade” (SE, § 3, p. 44-45, tradução nossa). Nietzsche cita uma carta de Heinrich von Kleist na qual descreve seu encontro com a filosofia kantiana:

⁴ No prefácio à segunda edição de *O mundo como vontade e como representação* (tomo I), diz Schopenhauer: “Não aos contemporâneos nem aos compatriotas, mas à humanidade entrego a minha obra, agora completa, na confiança de que ela não lhe será sem valor, mesmo que este, como sói ocorrer com tudo o que é bom, seja reconhecido apenas muito tardiamente. [...] A falta de reconhecimento durante todo esse tempo não me fez duvidar do valor de meu trabalho” (2005, p. 27).

⁵ Diz ele: “cometeria um delito contra mim mesmo se sacrificasse uma única sílaba sequer em favor daquela aprovação” (MVR I, 2005, p. 31).

Não podemos decidir se o que chamamos verdade é verdadeiramente verdade ou somente nos parece. Se este é o caso, então a verdade que buscamos e que acumulamos é nada depois da morte, e toda aspiração para alcançar uma propriedade que nos acompanhe inclusive na tumba é vã. Se o limite desta ideia não fere seu coração, não rias de alguém que se sinta ferido por ela no mais fundo e sagrado de seu ser. Meu único fim, meu mais sagrado objetivo, naufragou e não tenho nenhum outro (SE, § 3, p. 45, tradução nossa).

Se Kleist sucumbiu aos efeitos da filosofia kantiana, Schopenhauer é exemplo de um homem robusto e ao mesmo tempo sereno que, apesar de ter sido influenciado pela filosofia de Kant, foi capaz de superar seu ceticismo. Assim, a serenidade foi condição para que Schopenhauer vencesse o “desespero da verdade”. A serenidade do pensamento, então, torna possível ao filósofo dispor diante de si “a imagem da vida como um todo para interpretá-la como um todo” (SE, § 3, p. 46, tradução nossa). Nesse sentido, podemos dizer que a figura do filósofo se converte, em alguma medida, na figura do artista, cuja escolha das “cores” e da matéria resultam em *uma* imagem possível da vida. Diz Nietzsche que toda grande filosofia⁶ diz senão isto: “esta é a imagem de toda vida e através dela aprende o sentido de tua própria vida. E vice-versa: lê o livro de tua própria vida e compreende assim os hieróglifos da vida em geral” (SE, § 3, p. 46, tradução nossa).

Desse modo, toda grande filosofia tem como preocupação o valor e o problema da existência. Por isso, a filosofia de Schopenhauer deve ser interpretada individualmente, isto é, como a imagem da vida construída a partir da vivência de um indivíduo particular, cujo conhecimento da própria miséria e das próprias limitações torna-se uma espécie de instrução para distinguir “entre o que realmente fomenta a felicidade humana e o que tão somente o faz de modo aparente” (SE, § 3, p. 47, tradução nossa). De acordo com Nietzsche, Schopenhauer nos ensina que nem enriquecer ou obter honrarias ou acumular conhecimento podem livrar o indivíduo da profunda angústia que causa a falta de sentido da própria existência (cf. SE, § 3,

p. 47). Assim, o que confere sentido à existência do indivíduo é atingir uma finalidade muito superior a ele mesmo, quer dizer, o significado da existência não pode ser encontrado em uma proposta individualista de vida, embora o ponto de partida seja o próprio indivíduo. No contexto de *Schopenhauer como educador*, as finalidades consideradas

⁶ Nietzsche faz distinção entre “toda grande filosofia” e a filosofia erudita ou universitária: a primeira diz respeito a uma filosofia do indivíduo, cujo elemento primordial seria a liberdade. Quer dizer, o indivíduo não se submete à opinião pública e, por isso, não procura “acomodar” seu pensamento a fim de agradá-la. A segunda, por sua vez, necessariamente serve aos ideais do Estado e de uma tradição

grandiosas seriam a formação do gênio e o desenvolvimento da cultura (cf. LIMA, 2012, p. 49).

Contudo, a “missão” de dedicar-se ao gênio e à cultura leva ao terceiro perigo enfrentado por Schopenhauer e, segundo Nietzsche, o mais idiossincrático deles: o perigo da nostalgia e da melancolia. Diz Nietzsche que

Todo homem normalmente encontra em si uma limitação, tanto de sua capacidade como de sua vontade moral, que lhe enche de desejo e melancolia [...]. A natureza de Schopenhauer era de uma duplicidade rara e altamente perigosa. Poucos pensadores perceberam com tanta segurança o gênio que se agitava em seu interior (SE, § 3, p. 47-48, tradução nossa).

Segundo a caracterização nietzschiana, uma parte do ser de Schopenhauer era satisfeita e de inteira plenitude, pois desempenhou sua vocação com dignidade e grandeza. No entanto, outra parte sua era constituída por “uma nostalgia impetuosa”. Tal dualidade se deve à santidade que Schopenhauer aspirava, pois

a partir de seu posto pôde ver mais longe e com mais clareza do que qualquer outro homem, a reconciliação entre conhecimento e ser, lá onde dominam a paz e a negação do querer, e até a outra margem da qual falam os hindus (SE, § 3, p. 48, tradução nossa).

Embora tivesse dentro de si tendência à negação, Schopenhauer não sucumbiu a ela. E foi a partir de si mesmo que encontrou forças para superar tal tendência. Como observa Lima, “em razão de sua constância, Schopenhauer não foi atingido pelo perigo da esterilização, da infecundidade que pode ter sido promovida, decorrente da nostalgia e da melancolia que afetavam seu espírito” (2012, p. 49). E mesmo que tenha herdado cicatrizes e feridas em relação aos três perigos que o ameaçavam, a natureza de Schopenhauer foi considerada, por Nietzsche, “inteira e indestrutível”, pois foi vitorioso em se preservar sem se endurecer (cf. SE, § 3, p. 48). Sendo assim, a aproximação da figura de Schopenhauer ao que seria “demasiado humano” se dá pelo exemplo de enfrentamento das adversidades, haja vista que os perigos que o ameaçavam, na verdade, ameaçam a todos os pensadores.

5. O tempo presente como perigo

Além de haver suportado os perigos próprios de sua constituição, Schopenhauer também teve de sofrer os perigos de seu tempo. E, de acordo com Nietzsche, a “distinção entre perigos constitutivos e perigos epocais é essencial para compreender o que há de modelar e formativo na natureza de Schopenhauer” (SE, § 3, p. 50, tradução nossa). Nesse ponto, talvez possamos estabelecer alguma relação entre Schopenhauer e um pequeno vislumbre da noção de “espírito livre”: ao referir-se aos perigos próprios de uma época, identificamos aí, ainda que de forma indireta, o problema da tradição⁷ tratado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*. Schopenhauer, ao se deparar com os valores tradicionais de seu tempo, questionou-os e, mais do que isso, procurou recriá-los a seu modo. Diz Nietzsche: “imaginemos o olho do filósofo fixado sobre a existência: quer determinar novamente seu valor” (SE, § 3, p. 50, tradução nossa). A tarefa de todo grande pensador teria sido sempre essa, a saber, legislar sobre o peso e a medida das coisas. Seus pontos de vista se encontram quase sempre em descompasso com relação às ideias de seus contemporâneos e, nesse sentido, frequentemente se posicionam contra a tradição sob a qual nasceram. Em certa medida, podemos dizer que o filósofo deseja extrapolar os sentidos específicos de sua época para estabelecer, pretensiosamente, o sentido definitivo para toda a humanidade:

Se o estudo dos povos e civilizações passados é valioso, o é sobretudo para o filósofo que quer formular um juízo justo sobre o destino humano em geral, e não, conseqüentemente, somente sobre o destino médio, mas antes de tudo sobre o conjunto, que pode recair sobre indivíduos particulares e povos inteiros. Contudo, o presente é alarmante; influi sobre o olhar do filósofo e o determina por mais que ele não queira, e no conjunto passa a ser valorizado em demasia (SE, § 3, p. 51, tradução nossa).

Na visão de Nietzsche, a influência do tempo presente não é considerada algo salutar, mas, sim, um obstáculo perigoso que se impõe ao filósofo. Por isso, examinar e suspeitar de sua própria época é um procedimento imprescindível no processo do pensamento filosófico. O grande desafio com o qual se depara o filósofo é a superação do presente justamente naquilo que o afeta. Portanto, ao criar sua própria imagem da vida, ele tem de tornar as “forças” de sua época imperceptíveis em sua criação.

⁷ A crítica de Nietzsche à tradição em HH será melhor explorada no próximo capítulo

Mas essa tarefa seria efetivamente possível? Nietzsche oferece o exemplo dos filósofos antigos:

O juízo dos gregos antigos sobre o valor da existência diz muito mais do que o juízo moderno, pois eles teriam diante e ao redor de si a vida mesma em sua esplendorosa plenitude e porque neles, diferentemente do que ocorre a nós, o sentir do pensador não se emaranha na oposição entre o desejo de liberdade, beleza e grandeza da vida e o impulso à verdade, que se limita a perguntar pelo valor real da vida (SE, § 3, p. 51, tradução nossa).

Segundo a interpretação nietzschiana, a alegria de viver pode estar associada aos atos de julgar e valorar a existência. Se, em sua grande maioria, os homens dizem a mesma coisa, podemos observar diferenças relevantes em seu modo de dizê-las. De acordo com Nietzsche, os gregos seriam exemplo de uma expressão ou “estilo” claros em seu modo de valorar a vida, devido à constituição própria de sua cultura, o que os tornaria mais significativos do que os modernos. É que, ao contrário do grego antigo, o homem moderno padece de uma aspiração nunca satisfeita. Exige, diante de si, a vida “verdadeira”, porém, sem a alegria que poderia ser relacionada ao processo de elaboração do “verdadeiro”; assim, acabam se pronunciando contra ela. No entanto, “exigirá, ao menos, no que a ele afeta, ser ele mesmo um homem vivo antes de estar em condições de crer que pode ser um juiz justo” (SE, § 3, p. 52, tradução nossa). Devido a essa exigência, os filósofos modernos estariam

entre os mais vigorosos fomentadores e exaltadores da vida, da vontade de vida e, na época enfraquecida em que nasceram, desejam uma cultura genuína, de uma natureza transfigurada. Mas esse desejo também é seu perigo: em seu interior combatem o reformador da vida e o filósofo, ou, o que dá no mesmo, o juiz da vida. E de qualquer lado que se incline a vitória, sempre será uma vitória que também é uma derrota. Como Schopenhauer se salvou desse perigo? (SE, § 3, p. 52, tradução nossa)

Schopenhauer só pôde se defender desse perigo porque manteve uma postura combativa em relação à sua época. Se todo grande homem é filho de sua época e, por isso, está fadado a sofrer muito mais violentamente os males próprios de seu tempo do que os homens medianos, pode parecer, segundo Nietzsche, que a luta do grande homem empreendida contra sua época se reduziria a uma luta absurda que ele moveria contra si mesmo (cf. SE, § 3, p. 52). Entretanto, esse contrassenso não passaria, de fato, de um engano, pois aquilo que todos os grandes homens combatem em seu tempo e em sua cultura é precisamente o que os impedem ou muito dificultam o seu “tornar-se grande”. Em outras palavras, seu embate é contra tudo aquilo que interdita o seu “tornarem-se livres”, isto é,

“eles mesmos”. Dessa forma, Schopenhauer depurou o que de seu tempo se mesclava de forma impura a ele. Sua hostilidade, então, dirigiu-se aos elementos de sua contemporaneidade que tentavam se solidificar em sua personalidade completamente estranha ao seu tempo. Nesse sentido, Schopenhauer seria um “espírito livre”, ou melhor, que se tornou livre a partir do enfrentamento à cultura moderna. E sua extemporaneidade assevera a sua vitória em relação à sua época.

6. Schopenhauer contra sua época: um “espírito livre”

O que há em comum entre a caracterização de Schopenhauer como um espírito livre em *Schopenhauer como educador* (1874) e a noção de espírito livre de *Humano, demasiado humano*⁸ (1878)? Antes de responder a essa pergunta, uma observação se faz necessária: a ideia de espírito livre surge, de fato, em *Humano*, quer dizer, ela é posterior a *Schopenhauer como educador*. Apesar disso, a caracterização de Schopenhauer feita por Nietzsche é, ainda que de forma específica, compatível com a caracterização do espírito livre em *Humano*. Isto posto, de forma bastante resumida, podemos dizer que, em ambas as obras, o espírito livre é marcado pela postura combativa em relação ao seu tempo. Na caracterização de Schopenhauer, Nietzsche descreve uma postura de busca por uma “verdade” independente da tradição – quer dizer, Schopenhauer não se filiou às “forças” específicas de sua época. Na verdade, ele foi capaz de se distanciar da tradição a fim de exercer o seu “si mesmo”. Dessa maneira, Schopenhauer se distingue dos “filósofos de cátedra”, pois não abriu mão de sua singularidade em troca de possíveis benesses associadas à filiação ou aprovação acadêmica. Essa descrição de Schopenhauer vai minimamente ao encontro da definição de espírito livre em *Humano, demasiado humano*, a saber: “é chamado espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se espera com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (HH I, § 225).

E, se o espírito livre é a exceção, os que vivem conduzidos pelo hábito e pelos costumes são a regra, ou seja, espíritos cativos. Aliás, para Nietzsche, todos os Estados e instituições sociais são compostos pelos espíritos cativos (cf. HH I, § 227). Sendo assim, a vida de Schopenhauer (ou a interpretação dela) interessa a Nietzsche na medida em que ela representaria um contraexemplo da instituição educacional de sua época, cujas

⁸ Falaremos de forma mais desenvolvida sobre a noção de espírito livre em *Humano, demasiado humano* no próximo capítulo

características marcantes são a reprodução de “verdades” aliada a vantagens e utilidades pessoais. Em vista disso,

Schopenhauer é um espírito livre dessas amarras do eruditismo, ele de fato é filósofo, não um professor burocrata. O educador, figura central na discussão da *III Extemporânea*, está em oposição ao erudito. Assim, os filósofos de cátedra não seriam filósofos propriamente ditos, apenas funcionários que atendem à demanda e aos interesses daqueles que os governam (GOIS, 2017, p. 56).

Vale reforçar que não é o conteúdo da filosofia schopenhaueriana propriamente dito que atrai a atenção de Nietzsche, mas, sobretudo, a postura e o estilo que Schopenhauer exprimia⁹. E se educar é possível somente por meio do exemplo, então

De uma parte, temos Schopenhauer como modelo de educador dos espíritos livres, sendo ele próprio um deles, enquanto que, de outra, temos os filósofos de cátedra, que afirmam ainda mais o pensamento de rebanho (GOIS, 2017, p. 56).

Somente um espírito livre está apto a educar outros espíritos livres, pois por meio de seu exemplo pode mostrar a outros o seu próprio caminho para a libertação do espírito. Os educadores, portanto, são nossos “libertadores” (cf. SE, § 1, p. 29). Antes disso, porém, eles mesmos tiveram de passar por um processo próprio de libertação e, por isso, não faria sentido encontrar espíritos livres na academia. Isso porque alguém que assume e mantém compromissos com qualquer instituição abre mão, em certa medida, de sua liberdade de “manifestar a si mesmo”, por segurança e comodidades oferecidas pelo pertencimento a determinado grupo social, o que, como vimos, reforçaria a tese de Nietzsche sobre a preguiça inerente ao homem. A filosofia, então, para Schopenhauer, nada tem a ver com subsistência ou urgências burocráticas. Fazer dela um sustento acarretaria inevitavelmente na subversão de sua natureza, tornando-a, entre outras coisas, um instrumento que serve às demandas do Estado. Ocorre que a filosofia deixa de ser filosofia, pois submetida às imposições institucionais, seu foco deixa de ser a busca pela verdade. Nas palavras de Schopenhauer,

⁹ Em carta a Cosima Wagner, Sorrento, 19 de dezembro de 1879, Nietzsche escreve: “a senhora se surpreenderá se lhe confesso minhas diferenças, surgidas paulatinamente, mas das quais me tornei consciente quase que de repente, a respeito da doutrina de Schopenhauer? Não estou de acordo com ele em quase nada de seus princípios gerais; já quando escrevia sobre Schopenhauer, me dei conta de que havia superado toda a parte dogmática; para mim o *homem* era tudo” (2009, p. 192)

[...] a relação de tal filosofia universitária para com o Estado é diferente de sua relação para com a filosofia verdadeira e em si, que, sob esse aspecto, poderia ser diferenciada, enquanto filosofia *pura*, daquela enquanto filosofia *aplicada*. Ou seja, a filosofia pura não conhece nenhum outro fim a não ser a verdade; donde se poderia concluir que qualquer outro fim visado por seu intermédio é para ela pernicioso (SFU, 2001, p. 17).

Por isso, pensar por si mesmo só seria possível longe do meio acadêmico ou de qualquer outra dependência relacionada às burocracias. Aliás, os professores universitários podem ser comparados aos sofistas, pois “que a filosofia não seja própria para o ganha-pão, já o provou Platão em suas descrições dos sofistas, que ele contrapõe a Sócrates”¹⁰ (SFU, 2001, p. 27).

Em vista disso, os filósofos acadêmicos seriam desonestos: seu compromisso não estaria ligado à busca da verdade e ao que realmente pensam ou têm a dizer, mas com “o escrever sem ter propriamente algo a dizer” (SFU, 2001, p. 42). Se Schopenhauer oferece um exemplo genuíno de vida filosófica, os chamados filósofos acadêmicos seriam seu oposto: a “filosofia” por eles exercida é, primeiramente, em nome de um cargo e de um salário; por esse motivo, a “verdade” por eles proferida, como diz Nietzsche, é inofensiva e

muito menos exigente, dela não se deve temer desordem nem infrações contra a ordem estabelecida: uma criatura cômoda e amável que reforça uma e outra vez os poderes estabelecidos, de modo que ninguém deve temê-la” (SE, § 3, p. 40).

A partir dessa citação, podemos depreender que o problema da verdade está relacionado a um tipo de postura que se assume diante da vida. No caso dos “filósofos de cátedra”, a “verdade” está atrelada a uma postura de submissão e endossamento do *status quo*. Isso porque a vida desses filósofos não se constitui independentemente do Estado. Diz Nietzsche:

¹⁰ Sabe-se que Schopenhauer tinha uma postura hostil a Hegel e sua filosofia. Assim, quando se refere à filosofia subserviente ao Estado, está aludindo, sobretudo, à filosofia hegeliana e suas filiações. Portanto, Hegel, Fichte e Schelling seriam considerados uma espécie de sofistas modernos por Schopenhauer. Diz Salviano: “Uma curiosa inversão pode então ser observada na história da filosofia: na antiguidade, severas críticas partiam dos domínios da academia em direção à filosofia não-acadêmica dos Sofistas considerada uma pseudofilosofia. Decorridos cerca de vinte e quatro séculos, os Sofistas, diria Schopenhauer, adentraram a academia e expulsaram a verdadeira filosofia, que agora vaga ao léu sem um teto. Doravante a crítica parte do lado de fora em direção ao interior da academia, onde confortavelmente se assentam em suas cadeiras os professores de filosofia Fichte, Hegel e Schelling, chamados por Schopenhauer sugestivamente de Sofistas. Entretanto, a acusação é a mesma: praticam uma falsa filosofia, pois a tomam como um meio de subsistência e não como um fim em si mesmo” (2004, p. 88- 89)

[...] pensa-se, escreve-se, publica-se, fala-se, ensina-se filosoficamente – até aí quase tudo é permitido; apenas na ação, na assim chamada vida, a coisa é diferente: aqui sempre só uma coisa é permitida e todo o resto é simplesmente impossível – assim o quer a cultura histórica. Ainda são homens – pode-se perguntar – ou talvez apenas máquinas de pensar, escrever e falar? (HV, § 5, p. 79)

Ter uma vida filosófica condiz com a liberdade de se expressar contra seu próprio tempo e cultura, se este for o caso. Assim, o primeiro passo para assumir uma vida filosófica é se desvencilhar de qualquer tipo de dependência relacionada à burocracia estatal. Afirma Nietzsche que “lutar por *uma verdade* é algo totalmente distinto de lutar *pela verdade*” (FP 19 [106] verão de 1872 – início de 1873). Podemos dizer, nesse caso, que um catedrático, ao lutar *pela* verdade, tende a levar uma vida cativa aos princípios e valores de sua época, ao passo que aquele que luta por *uma verdade* exerce sua “produtividade original, única, que é o núcleo mesmo de seu ser” (SE, § 3, p. 49, tradução nossa). Schopenhauer teria sido um homem do último tipo, cujo “desejo de uma natureza forte, de uma humanidade sã e sensível era nele um desejo de si mesmo” (SE, § 3, p. 53, tradução nossa). Perguntar-se pelo valor da vida, então, é, ao mesmo tempo, afastar-se dos princípios da própria época e colocar-se como um juiz frente à existência – é criar respostas para suas próprias perguntas. Nesse processo de criação, o afastamento dos contemporâneos parece ser inevitável. Dessa forma,

a solidão aparece nesta *Consideração Extemporânea* como condição para o pensamento livre. Ela remete a uma busca pela verdade sem depender da tradição, uma vez que o tipo filosófico independente necessita de uma contemplação do mundo à distância (GOIS, 2017, p. 58).

A independência da tradição é uma das características do homem de exceção, do espírito livre. Ele se afasta de sua época a fim de avaliá-la à distância. Para Nietzsche, a vida de Schopenhauer demonstraria como podemos nos educar contra nossa própria época (cf. SE, § 4, p. 53). Os “filósofos acadêmicos” contemporâneos a Schopenhauer, pelo contrário, estariam atrelados aos costumes e às tradições consolidadas dentro da própria instituição universitária: eles apenas reproduziam “uma filosofia devota, simplesmente reiterando aquilo a que os alunos já estavam habituados”, ao passo que “a grande maioria do público ignorou a filosofia de Schopenhauer” (GOIS, 2017, p. 58). Lembremos que, devido à preguiça inerente ao homem, é esperado que não se preste atenção ao que se distingue dos costumes e heranças culturais. Aliás, como o próprio Schopenhauer sugere, o

silêncio a respeito de sua obra foi proposital¹¹. Podemos afirmar que isso seria próprio do ambiente acadêmico, uma vez que ele buscaria a homogeneização do pensamento em favor da manutenção de uma tradição que sustentaria a engrenagem estatal.

A “filosofia verdadeira”, isto é, aquela que lida com as questões da existência, nada obteria de fecundo para seu propósito. Diz Nietzsche: “Toda filosofia que acredita ser capaz de neutralizar e inclusive resolver o problema da existência por meio de um acontecimento político é uma filosofia feita de brincadeira, uma pseudofilosofia” (SE, § 4, p. 55, tradução nossa). A história da humanidade é marcada por fundações de Estados, civilizações, aparecimento e desaparecimento de povos. Diante disso, Nietzsche faz o seguinte questionamento: “como uma inovação política bastaria para converter os homens, de uma vez por todas, em habitantes satisfeitos sobre a terra?” (SE, § 5, p. 55, tradução nossa). As reformas políticas alcançam mudanças muito limitadas no que diz respeito à vida humana. Para Nietzsche, o homem não deve se resumir em um servidor do Estado: seu dever maior é combater a estupidez em todas as suas formas. Nesse sentido, os filósofos genuínos não se preocupariam com os assuntos do Estado, mas com uma esfera independente dele: a da cultura (cf. SE, § 4, p. 56).

7. Cultura e “homens superiores”: Schopenhauer como protótipo

Podemos dizer que o elogio à figura de Schopenhauer seria, entre outras coisas, uma estratégia de Nietzsche para realçar sua contraposição à Alemanha de seu século. O eruditismo, nas formas do cientificismo e do historicismo, teria contribuído para o enfraquecimento do espírito criativo no processo de formação. Segundo Lima,

O modelo de formação estabelecido na Alemanha no século XIX, de acordo com o filósofo, somente possibilitava a formação de um homem teórico, especialista, ou até mesmo um funcionário público para atender às demandas do Estado e do mercado (2012, p. 46).

Desse modo, a caracterização de Schopenhauer feita por Nietzsche seria uma maneira de tornar concreta sua concepção de “homem superior”. A própria elevação da cultura a um patamar superior ao Estado seria justificada pela necessidade de conceber e servir a

¹¹ “[...] o sistema do silêncio e do ignorar pode valer por mais uma boa temporada, pelo menos no espaço de tempo em que eu viva, com o que muito se ganha. Se vez ou outra uma voz indiscreta se deixa ouvir, logo será abafada pelas aulas sonoras dos professores, que, com gestos pomposos, sabem entreter o público com coisas inteiramente outras” (MVR I, 2005, p. 38).

tais homens: a finalidade última da cultura seria a formação de *homens superiores*, dotados de uma forma e de uma unidade (cf. FP 19 [30] – verão de 1872, começo de 1873).

Aliás, o fim último da cultura estaria atrelado ao próprio valor de cada existência individual. Isso nos é sugerido pela seguinte passagem em que Nietzsche se pergunta: “como a vida do indivíduo adquire seu máximo valor, seu mais profundo sentido?”, cuja resposta é: vivendo “em proveito dos exemplares mais raros e valiosos, não em proveito da maioria, isto é, dos que tomados particularmente, valem menos” (SE, § 6, p. 76, tradução nossa). A unidade de uma comunidade se manteria pela ideia fundamental de cultura, qual seja, “fomentar o surgimento do filósofo, do artista e do santo”¹² (SE, § 5, p. 73, tradução nossa). O esforço de uma comunidade inteira em prol do desenvolvimento de tais tipos de homens, para Nietzsche, justificaria a prodigalidade característica da natureza. Diz ele:

A natureza se quer sempre de utilidade comum, mas ela não sabe encontrar os melhores meios e caminhos para este fim. Aí está seu sofrimento e suas raízes de melancolia. Que ela queira fazer da existência do homem algo importante e carregado de sentido por intermédio da produção do filósofo e do artista é, em seu próprio impulso salvador, coisa certa; mas quão incerto, quão fraco e apagado é o efeito que ela alcança, o mais das vezes, com os filósofos e os artistas! Como é raro que ela produza sequer um efeito! [...] o proceder da natureza tem toda aparência de desperdício. Mas não o desperdício de uma exuberância ultrajante, mas o da inexperiência. Se a natureza fosse um homem, jamais chegaria a ver-se livre do aborrecimento sobre si mesma e sua falta de habilidade. [...] No âmbito da cultura, ela se comporta com a mesma prodigalidade quanto no âmbito das plantas e das sementes. Realiza seus desígnios de uma maneira muito custosa, de modo que se vê obrigada a sacrificar muitas forças (SE, § 7, p. 98, tradução nossa).

Segundo Nietzsche, o artista e o filósofo afetam poucas pessoas, quando, na verdade, deveriam afetar a todos. Por isso, é preciso cultivar nos homens mais jovens a ideia de que eles são, até certo ponto, uma “obra fracassada da natureza”: não são nem nunca serão como filósofos e artistas. Apesar disso, podem servir aos propósitos maiores da natureza, garantindo sentido à existência humana com a produção desses homens superiores. Além disso, o sentido de união de uma comunidade resultaria do sentimento de viver sob o cumprimento de um dever, de ter uma vida com objetivo e dotada de significado.

Essa concepção de cultura adotada por Nietzsche em *Schopenhauer como educador* será preterida em *Humano, demasiado humano*. E se, no contexto da *III Consideração*

¹² Para o jovem Nietzsche, as figuras do filósofo, do artista e do santo marcam acentuada oposição aos indivíduos medianos e suas produções banais. Esses homens raros e de exceção são marcados por sua excepcionalidade. Por isso devem ser fomentados e zelados por todos

Extemporânea, Schopenhauer foi um tipo afirmativo – constituindo-se como um espírito livre, digno de ser elevado ao título de um libertador, isto é, um educador – em *Humano, demasiado humano*, o espírito livre não é mais atrelado à figura de Schopenhauer e sua definição ganha outros contornos. A crítica à metafísica e à moral presentes em *Humano* implicará na crítica à sua própria concepção de “homens superiores”, cujo um de seus maiores protótipos seria Schopenhauer.

II. O “DESENLACE” DA NOÇÃO DE *ESPÍRITO LIVRE EM HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Em *Schopenhauer como educador*, Schopenhauer é apresentado como um homem combativo, independente e crítico de seu próprio tempo. Por isso, a caracterização de Schopenhauer feita por Nietzsche em *Schopenhauer como educador* permite vinculá-lo à tipologia do espírito livre, fixada efetivamente, contudo, apenas em *Humano, demasiado humano*. Nessa obra, a noção de espírito livre atinge uma formulação mais radical. Nessa nova concepção, que então incorpora a crítica à metafísica, Schopenhauer não pode mais continuar sendo um “modelo” de espírito livre, devido justamente ao fundamento metafísico de seu pensamento. Nesse capítulo, procuraremos expor como a tipologia do espírito livre é estabelecida no contexto de *Humano*, percorrendo os conceitos principais que a sustentam e a compõem.

1. Metafísica como tradição filosófica

Sabemos que o enfrentamento à metafísica é um dos temas centrais da filosofia de Nietzsche. Assim, julgamos ser importante traçar aqui um breve esboço de como o termo “metafísica” incorporou o sentido que se tornou problemático para o pensamento nietzschiano e tantos outros. Apesar de ter sido, supostamente, um termo cunhado com fins práticos por Andrônico de Rodes para designar o conjunto de quatorze livros de Aristóteles situados depois de sua *Física* (isto é, de seus estudos e reflexões acerca do mundo natural)¹³, a metafísica tal como ela é tratada por Nietzsche advém de sua interpretação da *Teoria das Ideias* de Platão (cf. GIACOIA, 2014, p. 208).

A filosofia platônica nos apresenta o problema da capacidade do ser humano de alcançar o conhecimento verdadeiro da realidade. *Podemos conhecer a verdade, a despeito das transformações às quais todas as coisas estão submetidas?* Essa pergunta contém dois pressupostos fundamentais, a saber: a afirmação da existência de algo para além das mudanças que percebemos no mundo em que vivemos, ou seja, de uma “verdade” ou “realidade” e, conseqüentemente, a afirmação de que a mutabilidade das coisas percebida por nós indica que seu caráter é *ilusório, enganoso*. Nesse sentido, a partir do pensamento platônico, podemos depreender a existência de dois “mundos” distintos: o *mundo sensível*, reino da

¹³ Cf. "Metaphysics" em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

aparência e do devir, e o *mundo inteligível*, domínio da permanência, da identidade e da verdade (cf. REALE, 1990, p. 136). Dessa forma, para Platão, se o homem se guiar somente pelos seus sentidos, jamais terá acesso ao conhecimento verdadeiro, pois, em tudo o que percebemos sensorialmente, somente encontraremos imperfeições e enganos. Segundo Reale, os objetos físicos são “con-causas” de uma causa ulterior, quer dizer, não é possível explicar a natureza dos objetos sensíveis pelo próprio plano sensível, sendo necessária uma libertação radical dos sentidos em direção de um deslocamento para o plano do raciocínio puro (cf. 1990, p. 134). Para conhecermos a verdade, então, temos de acessar o mundo das Ideias por intermédio de nossa faculdade racional. Com isso, a filosofia platônica teria fundado uma hierarquia entre dois mundos: o mundo inteligível é superior ao mundo sensível. O mundo dos objetos observáveis, então, não passaria de uma cópia imperfeita do mundo das formas, pois “[...] toda e qualquer coisa física existente supõe uma causa suprema e última, que não é de caráter ‘físico’ mas sim, como se dirá com uma expressão cunhada posteriormente, de caráter ‘metafísico’” (REALE, 1990, p. 136). Como afirma Reale, o termo “metafísica” não surgiu com a filosofia de Platão, mas foi associado a ela posteriormente.

Na filosofia aristotélica, a “metafísica”¹⁴ reúne as reflexões acerca das *causas primeiras*, da substância que faria cada coisa ser o que é, do que é *necessário*, do *ser enquanto ser*, em contraponto à Física, que estuda as mudanças observáveis nos objetos naturais, o que é *contingente, acidental* (cf. POLITO, 2015, p. 05 e p. 08). Em outras palavras, a Física aristotélica resulta de uma investigação do mundo dos fenômenos naturais, enquanto sua “metafísica” resulta de uma investigação das causas primeiras, daquilo que faz com que o mundo físico se constitua como tal. Aliás, Aristóteles utilizava o termo “filosofia primeira” ou “teologia” em oposição à “filosofia segunda” ou “física” (cf. REALE, 1990, p. 179). O estudo da natureza na filosofia de Aristóteles dependeria, então, do estudo das causas primeiras e, por isso, a sua Física e “metafísica” (ou “filosofia primeira”) poderiam ser consideradas áreas inseparáveis¹⁵. Portanto, se a Teoria das Ideias de Platão é identificada por Nietzsche como uma “metafísica”, tal percepção provavelmente se deve à semelhança entre a parte das obras de Aristóteles que trata da questão do *ser*, de algo que supostamente *nunca muda* em contraposição a tudo que é *corruptível*, e ao *mundo das Ideias* platônico, justamente o domínio da permanência, da identidade e da verdade.

¹⁴ Vale ressaltar que “metafísica” não é um termo aristotélico. Segundo Reale, talvez o termo tenha sido cunhado pelos peripatéticos ou, como já apontamos no início do texto, tenha surgido por ocasião da edição das obras aristotélicas por Andrônico de Rodes no século I a.C. (cf. 1990, p. 179)

¹⁵ Cf. “Aristotle's Natural Philosophy” em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Mas, como a metafísica se apresenta na filosofia de Nietzsche? Em *Humano, demasiado humano* (1878), os registros do termo “metafísica” são: 1) ele aparece contraposto ao termo “histórico” ou, melhor dizendo, metafísica é uma filosofia oposta à filosofia histórica¹⁶; 2) caracteriza-se como uma espécie de pensamento arcaico suscitado pelo sonho¹⁷; 3) é definida como uma interpretação alegórica da natureza semelhante à exegese dedicada à Bíblia¹⁸ e 4) na lógica, o conceito de metafísica estaria ligado ao incondicionado, por isso, qualquer relação entre o mundo metafísico (incondicionado) e o mundo por nós conhecido é contestada (cf. HH I, 1, § 16). Assim, metafísica é um tipo de produção humana que suscita a percepção de um mundo dividido.

Nesse sentido, metafísica e religião (o cristianismo, mais especificamente) têm em comum a função de satisfazerem necessidades humanas aparentemente imutáveis que, na verdade, foram aprendidas como o apaziguamento das “misérias da alma”, o lamento sobre “a corrupção interior” e a preocupação com a salvação (cf. HHI, 1, § 27). Por isso, para Nietzsche, a crítica à metafísica muitas vezes corresponderá a uma crítica ao cristianismo, cujos fundamentos filosóficos teriam sido herdados diretamente da obra de Platão.

Com a disseminação e o posterior domínio dos princípios morais cristãos no Ocidente e, concomitantemente a isso, a solidificação da divisão platônica do mundo como princípio norteador da reflexão filosófica, o platonismo acabou por se generalizar tanto entre “eruditos” quanto entre as “massas” sob a égide da “cultura ocidental”: os primeiros, formados por uma tradição filosófica que “não faz mais que variar o gesto inaugural platônico de divisão do mundo entre o visivelmente imperfeito e o perfeito que apenas vemos com as luzes naturais da inteligência” (WEBER, 2011, p. 177), e os segundos, pela fé na promessa divina de uma vida eterna e perfeita após a morte, oposta aos sofrimentos e à corruptibilidade da vida terrena. Sendo a metafísica, no pensamento nietzschiano, basicamente qualquer forma de crença em algum tipo de dualidade do mundo, a exemplo da sistematização dessa crença no platonismo, podemos então dizer que as duas portas de entrada da metafísica na filosofia de Nietzsche foram a *religião cristã* e a *filosofia ocidental*, ambas herdeiras históricas do pensamento platônico e derivadas dele.

¹⁶ Metafísica é falta de sentido histórico. Veja todo o aforismo § 2 do Capítulo 1 de HH.

¹⁷ “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo” (HH I, 2015, 1, § 5).

¹⁸ “A metafísica dá para o livro da natureza uma explicação, digamos, *pneumática*, como a Igreja e seus eruditos faziam outrora com a Bíblia” (HH I, 2015, 1, § 8).

Na perspectiva de Nietzsche, é justamente a divisão hierárquica entre um mundo “sensível” e outro “inteligível” – ou seja, entre um mundo *material* e outro *ideal* – que encerra a perniciosidade do que ele considera ser a metafísica, já que o corpo, em seus sentidos, experiências e vontades, é preterido na filosofia platônica como instrumento confiável na busca pela verdade, em uma absurda negação ao fato de que a dimensão corpórea, sensória, imediata e volitiva da existência humana seria a única que podemos conhecer e, portanto, que nos é “real”, “verdadeira”. Não é por acaso que Nietzsche atribui à filosofia de Platão a origem de muitas *enfermidades* para o homem, sendo a maior delas o cristianismo (cf. BM, Prólogo). A separação entre mundo sensível e mundo inteligível teria adquirido, na religião cristã, uma configuração ainda mais radical, pois, no cristianismo, o *corpo* – em suas volições incontroláveis, sentimentos extremos, interesses egoístas, e no gozo dos “prazeres da carne” – é tido como fonte de tudo o que o homem pode ser e cometer de pecaminoso e, portanto, de condenável, ao passo que a *razão* – encarnada no Cristo, o *Logos* – é o único meio através do qual podemos conhecer os princípios para que vivamos uma vida verdadeiramente moral, agradável aos “olhos de Deus” e digna daqueles que aceitaram o Cristo como “salvador”. No fim das contas, a influência do platonismo no cristianismo e no trabalho filosófico seria praticamente a mesma: “negação do corpo e da sensibilidade, demonização dos sentidos” (WEBER, 2011, p. 178). Essas estão entre as razões pelas quais Nietzsche se refere frequentemente ao platonismo e ao cristianismo como meios de valoração da vida que devem ser superados.

Mas, e como o platonismo teria se manifestado ao longo da história da filosofia? No primeiro capítulo de *Humano*, intitulado *Das coisas primeiras e últimas*, Nietzsche afirma que

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’ (HH I, 1, § 1).

O pensamento metafísico, sustentado justamente pela crença na dualidade das coisas, terminaria por resultar sempre em oposições de valores, já que não seria possível que um valor ou um conceito tivesse a mesma origem que o que lhe é oposto, ou mesmo naquilo ao qual se opõe. De acordo com Nietzsche, a negação de tais possibilidades exigiria que,

em uma religião ou uma filosofia metafísica, a origem de um dos valores em oposição fosse estabelecida no terreno do inexplicável, do misterioso, ou mesmo do miraculoso.

Se tomarmos como exemplo a possibilidade de que o *racional* possa surgir do *irracional*, sabemos que, na tradição filosófica metafísica, a razão geralmente é apresentada como uma qualidade *elevada*, a qual parece “não ser deste mundo” e muito menos ter origem em seu oposto, a irrazão. Considerando que a pretensão da investigação metafísica é a de determinar o que é permanente e, portanto, que confere ordem ao mundo, é natural que, no exemplo em questão, o irracional seja tido como um valor *negativo* e secundário em relação ao racional, o qual é *positivo* e elementar ao próprio empreendimento filosófico metafísico. No entanto, uma interpretação não imediatamente compromissada com um dos dois valores em questão poderia nos levar a enxergar o racional e o irracional não como opostos, mas como complementares, por exemplo. Além disso, nos parece ser extremamente difícil discernir qualquer coisa que possa ser considerada *puramente* racional ou irracional, pois em toda proposta de definição e de valoração está presente a perspectiva de quem define e valora. Por isso, é fundamental que levemos em conta

[...] o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra (HH I, Prólogo, § 6).

Portanto, toda definição e atribuição de valor teriam como seu nascedouro um olhar particular sobre as coisas, este circunscrito a fatores espaciais, temporais, culturais, psicológicos e fisiológicos¹⁹ aos quais cada indivíduo estaria inevitavelmente sujeito. Compreender tal proposição é um passo importante para também entender a proposta nietzschiana de alternativa contra o pensamento metafísico na filosofia: o *sentido histórico*, sobre o qual falaremos a seguir.

¹⁹ Embora a compreensão psicofisiológica do humano seja característica da filosofia tardia de Nietzsche, apontamos que já em *Humano, demasiado humano* podemos encontrar indícios dessa noção. No aforismo § 18 do Capítulo 1 de HH, Nietzsche afirma que toda crença se baseia na sensação do agradável ou do doloroso em relação ao sujeito que sente, pois “a nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor”.

2. A filosofia histórica como alternativa à filosofia metafísica

Conforme citamos anteriormente, uma das características da filosofia metafísica, de acordo com a interpretação de Nietzsche, é a de conferir a certos valores uma origem inexplicável, misteriosa. Com isso, evita-se que o *elevado* possa ser confundido com o *mundano*, que o *eterno* se revele *perene*, que o *bem* perca seu estatuto de absoluto e real para o *mal* etc. Semelhante operação – a criação de mitos de fundação para os valores “positivos” – exige e promove uma verdadeira *negação da história*. Além disso, tendo em vista que tais valores quase sempre se opõem ao que é comunicado pelas nossas experiências sensíveis, emocionais e volitivas – por estarem situados em uma dimensão ideal, utópica ou além-túmulo

–, é fundamental que a filosofia que os afirma se mostre desembaraçada das “fraquezas” do corpo, das condições limitantes do animal humano. Assim, a busca filosófica pela “verdade”, baseada em princípios metafísicos, adquire a aparência de um empreendimento *racional, neutro, descompromissado* (cf. HH I, 1, § 1).

É exatamente essa crença na possibilidade de haver ações ou valorações neutras, desinteressadas, que Nietzsche considera ser um *erro da razão*, um dos fundamentos de todo pensamento dualista. Em contraposição a isso, o filósofo propõe que lancemos um olhar histórico sobre as coisas, que leve em consideração as circunstâncias, especificidades e as efetivas regularidades manifestas em diferentes momentos, lugares, ambientes, culturas e configurações psicofisiológicas. Desse modo, não podem existir valores opostos, já que a origem de todos seria igualmente submetida às condições da existência humana.

Aqui, permitimo-nos abrir um parêntese e fazer menção ao pensamento tardio de Nietzsche. Se em *Humano*, Nietzsche já aponta para a condição inevitavelmente parcial do homem em relação à vida, em *Além do bem e do mal* essa ideia aparece com ainda mais força. Nessa obra, Nietzsche afirma que todo juízo de valor revelaria os interesses e as preferências daqueles que os enunciam. Segundo o filósofo, em toda grande filosofia podem ser encontradas as *memórias e confissões* pessoais de seu autor, esteja ele consciente disso ou não (cf. BM, 1,

§ 6). Acreditando converter suas impressões subjetivas em um conhecimento objetivo, por meio de uma linguagem sistematizada, cada pensador apresenta a própria filosofia como a explicação última da existência. Nas palavras do filósofo:

[...] os verdadeiros “interesses” do homem douto se acham normalmente em outra parte, talvez na família, na obtenção de dinheiro ou na política; quase não faz diferença se a sua pequenina máquina é empregada nesta ou naquela área da ciência, ou que o jovem e “esperançoso” trabalhador se transforme num bom filólogo, químico ou especialista em cogumelos: – ele não é *caracterizado* pelo fato de se tornar isso ou aquilo. No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza (BM, 1, § 6).

Pelo que a perspectiva nietzschiana nos permite depreender, a filosofia pode ser vista como uma *disposição hierárquica de interesses subjetivos* e, por conseguinte, *morais*, cuja pretensão, em geral, é a de se fixarem como verdade. Embora essa caracterização do filósofo não esteja presente em *Humano*, consideramos interessante citá-la a fim de destacar a “humanidade” da filosofia metafísica.

Fechado o parêntese, voltemos ao que Nietzsche identifica, em *Humano*, como uma característica em comum a todos os filósofos, ou, melhor dizendo, um *defeito hereditário* que lhes é comum:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado* (HH I, 1, § 2).

Esse defeito hereditário dos filósofos seria uma manifestação de sua falta de sentido histórico. Para Nietzsche, os filósofos ignoram que a formação humana e tudo o que eles possam pensar a respeito dela resultam de um processo histórico e, negligentemente, tomam a configuração que lhes é mais recente de homem “como a forma fixa de que se deve partir” (HH I, 1, § 2). Conforme a perspectiva expressa por Nietzsche em *Humano*, o homem *veio a ser* assim como sua própria faculdade cognitiva também *veio a ser*. No entanto, os filósofos querem que o próprio homem e o mundo como um todo sejam derivados dessa faculdade cognitiva. Segundo Itaparica,

a crítica de Nietzsche à falta de sentido histórico dos filósofos, incide, desse modo, sobre a concepção absolutizante de uma forma tardia de homem, que não o reconhece como o resultado de um processo em que não só ele se transformou, como também seus conceitos e sentimentos morais. Assim, formulando hipóteses genéticas, Nietzsche mostrará as origens arcaicas e “humanas, demasiado humanas” do conceito de bem, do valor do altruísmo, da construção da justiça e mesmo do próprio intelecto humano (2005, p. 85-86).

Nesse sentido, o apelo nietzschiano ao sentido histórico consiste em uma crítica àqueles que observam o homem de seu tempo e, a partir do que encontram no momento e nas circunstâncias que lhes são presentes, supõem ter descoberto “fatos inalteráveis do homem”, os quais são empregados como uma chave para a compreensão do mundo em geral. Segundo Nietzsche, toda teleologia “se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início” (HH I, 1, § 2). Entretanto, para ele não existem verdades absolutas nem fatos eternos: tudo é vir a ser, inclusive o ser humano. Se a filosofia metafísica tem a pretensão de fixar, a partir de conceitos, uma essência para o mundo, Nietzsche vê nesses mesmos conceitos também o produto de um vir a ser, expressões de partes do fluxo contínuo da existência humana – por isso, qualquer ponto de vista acaba sempre por ser parcial. O sentido histórico seria, então, uma ferramenta para desmascarar as pretensões e os erros perpetuados pelo pensamento metafísico.

Considerando o potencial *destruidor* do filosofar histórico nietzschiano, em seu questionamento da origem e da evolução das verdades metafísicas, que tipo de filosofia poderia ser *construída* tendo por base o sentido histórico? Certamente, uma investigação filosófica histórica seria bem mais modesta: uma busca pelas *verdades despretensiosas* (cf. HH I, 1, § 3), isto é, pelas coisas que compõem o mundo da experiência (existiria outro, afinal?) e, portanto, relativas a uma temporalidade particular e a um conjunto também específico de outras circunstâncias. Tendo isso em vista, Nietzsche se inspira no trabalho científico para compor sua crítica ao procedimento metafísico de negação da história, já que uma das preocupações das ciências seria justamente a de estudar o caráter *processual* dos fenômenos humanos e mundanos, sem negar *a priori* a possibilidade de que tais fenômenos se transformem ao longo do tempo. Notemos aqui que a ciência ganha um papel estratégico no pensamento de Nietzsche: no contexto apresentado, ela se torna uma espécie de procedimento exemplar contra o modo de pensar metafísico.

No entanto, é importante esclarecermos que Nietzsche não faz um elogio ao ideal da objetividade perseguido pelas ciências, mas somente toma o ceticismo característico do trabalho científico como guia para seu filosofar histórico (cf. ITAPARICA, 2005, p. 86). Pois, se as convicções metafísicas refletem um anseio pelo estabelecimento de um fundamento último e definitivo no qual se assenta o sentido da existência humana, a investigação científica “requer a dúvida e a desconfiança, como os seus mais fiéis aliados” (HH I, 1, § 22). Uma postura cética diante de definições em que se pretende dar um sentido ao mundo pode levar, entre outras coisas, à seguinte conclusão:

Se tornamos claro para alguém que, a rigor, ele não pode jamais falar da verdade, mas somente da probabilidade e seus graus, habitualmente descobrimos, pela franca alegria daquele que esclarecemos, o quanto as pessoas preferem a incerteza do horizonte intelectual e como, no fundo da alma, *odeiam* a verdade por sua indeterminação (HH II, OS, § 7).

A verdade absoluta em todas as metafísicas seria, então, nada mais que um produto da inventividade humana, e não o panorama completo da existência; por ter sua origem em um acontecimento ou faculdade que não faz parte da nossa experiência cotidiana, a “verdade” dos metafísicos seria *indeterminada*, porque improvável e acessível somente pela fé. Ainda de acordo com Nietzsche,

a tarefa de pintar o quadro da vida, por mais que tenha sido proposta pelos escritores e filósofos, é absurda: mesmo pelas mãos dos maiores pintores- pensadores sempre surgiram apenas quadros e miniaturas de uma vida, isto é, da sua vida – e outra coisa também não seria possível. Naquilo que está em devir, um ser em devir não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um “o” (HH II, OS, § 19).

Constatar a presença ou a ausência de certos elementos num determinado objeto seria o *modus operandi* do próprio aparelho cognitivo humano, obviamente limitado por suas próprias capacidades. Por isso, as definições e valores criados podem ser tomados como uma espécie de esclarecimento a respeito da própria percepção humana num conjunto delimitado de circunstâncias, nada além disso. Segundo Moreira, “[...] a verdade ganha apenas o sentido de um esclarecimento, mas, como tal, pressupõe e se limita a movimentos antropomórficos” (2013, p. 290).

Esse é um ponto do pensamento nietzschiano que costuma ser pouco ou mal compreendido por seus detratores; pois, se as verdades metafísicas nada dizem sobre a “verdade em si”, mas muito a respeito de quem as produziu, então não haveria “a” verdade? Ora, se considerarmos que os questionamentos empreendidos por Nietzsche acerca do grau de verdade de valores e conceitos metafísicos se presta a mostrar, mais que o caráter ilusório desses valores e conceitos, o fato de que *todo* conhecimento e *toda* valoração humana são ilusórios, então podemos realmente entender o temor e a ojeriza que o filósofo causa nos metafísicos de todo tipo: se não há *uma* verdade, “a” verdade, então “tudo seria permitido”, “qualquer coisa poderia ser verdadeira”, o que constitui um absurdo.

Entretanto, não nos parece ter sido essa a intenção de Nietzsche, mas sim a de inverter a interpretação negativa que costumamos ter da *ilusão*, já que ela seria um elemento necessário à própria vida: “a vida não é excogitação da moral: ela *quer* ilusão, *vive* da ilusão...” (HH I, Prólogo, § 1). Isso não se deve ao fato de que necessariamente inexista “a”

verdade, mas que o ser humano é, pelas suas limitações temporais, ambientais, culturais, psíquicas e fisiológicas, incapaz de conhecer “a” verdade, de alcançar e compreender *a totalidade das experiências, formas e condições da existência*²⁰. Portanto, pelo que nos é possível depreender a partir do pensamento de Nietzsche, a verdade não consiste em um *saber* que possa ser acessado pela razão ou revelado por um Deus, mas uma criação proveniente de *experiências*, cujos limites esbarram necessariamente naquilo que é contextual e individual.

Tal interpretação parece estar de acordo com o que expõe o filósofo em *Humano*, ao dizer que “toda crença no valor e na dignidade da vida se baseia num pensar inexato” (HH I, 1, § 33). A criação de valores universais e de definições a respeito da vida demonstraria, para Nietzsche, a nossa impossibilidade de ter uma visão completa sobre ela, pois

[...] a empatia com a vida e o sofrimento universais da humanidade é pouco desenvolvida no indivíduo. Mesmo os homens raros, cujo pensamento vai além de si mesmos, não lançam olhos a essa vida universal, mas somente a partes limitadas dela (HH I, 1, § 33).

A partir daquilo que alcança com o próprio olhar, isto é, a partir de *si mesmo*, o homem atribui valor à existência e cria um sentido para ela. Tal modo de proceder seria um *erro acerca da vida*, no entanto, *necessário à vida*. Quem pudesse, sabe-se lá de que modo, participar da existência de todos os seres, sucumbiria. Ou, como diz Nietzsche:

[...] para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo. A grande falta de imaginação de que sofre faz com que não possa colocar-se na pele de outros seres, e em virtude disso participa o menos possível de seus destinos e sabores. Mas quem pudesse realmente deles participar, teria que desesperar do valor da vida; se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, – pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero (HH I, 1, § 33).

Se até mesmo o acesso à totalidade das experiências humanas no tempo e no espaço nos é impossível, seja por uma incapacidade cognitiva ou pela aniquilação existencial que essas experiências nos trariam, então nos parece ser mais compreensível a *necessidade*

²⁰ “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. [...] Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (HH I, 1, § 9).

metafísica que se têm se manifestado em tantos pensadores: ao atribuir à “vida em si” certos valores que possam dar a ela um sentido intrínseco, a existência como um todo (e a dos próprios pensadores, inseridos nesse todo) é justificada, passa a ter uma “razão de ser”, alçando os metafísicos ao cume de uma sapiência e poder inimagináveis diante da pequenez e da humildade dos resultados do trabalho científico, por exemplo. Despojado dessa necessidade metafísica, o filosofar histórico se aproximaria do ofício do cientista, mas sem as mesmas restrições ao impulso criador impostas pelo rigor do método científico, o que também aproximaria tal filosofia de um fazer artístico, como mostraremos a seguir.

3. Arte e ciência como formas de elaboração humana

A necessidade metafísica, citada anteriormente, não irromperia apenas na filosofia, mas também na arte, já que “a mais difícil e a derradeira tarefa do artista é a representação do que permanece igual, que repousa em si, que é elevado, simples, alheio ao encanto particular” (HH II, OS, § 177). Por isso, mesmo um pensador que supostamente tenha se despojado de embaraços metafísicos, quando exposto aos “mais altos efeitos da arte”, pode sentir ressoar sua

corda metafísica, por muito tempo emudecida ou mesmo partida; quando, em certa passagem da Nona sinfonia de Beethoven, por exemplo, ele se sente pairando acima da Terra numa cúpula de estrelas, tendo o sonho da *imortalidade* no coração: as estrelas todas parecem cintilar em torno dele, e a Terra se afastar cada vez mais. – Tornando-se consciente desse estado, ele talvez sinta uma funda pontada no coração e suspire pela pessoa que lhe trará de volta a amada perdida, chama-se ela religião ou metafísica. Em tais momentos será posto à prova o seu caráter intelectual (HH I, 4, § 153).

Na perspectiva nietzschiana, a obra de arte pode tornar pesado o coração do pensador, de modo que ele se sinta mais uma vez atraído às aspirações metafísicas. Isso não se dá no caso do artista, pois seu *senso de verdade* seria, por si só, muito mais fraco que o do pensador; “ele não quer absolutamente ser privado das brilhantes e significativas interpretações da vida, e se guarda contra métodos e resultados sóbrios e simples” (HH I, 4, § 149). Sendo a *criação de ilusões* o ofício do artista, ele não tem porque abrir mão do que seriam os pressupostos da arte: “o fantástico, mítico, incerto, extremo, o sentido para o simbólico, a superestimação da pessoa, a crença em algo miraculoso no gênio” (HH I, 4, § 146). Assim, ao darem vida a seus mundos e percepções extraordinárias, os artistas tornariam a vida mais leve, por mostrar que ela é passível de várias interpretações (cf. LACERDA, 2014, p. 159). Contudo, Nietzsche aponta certos elementos desfavoráveis nos meios tomados pelo artista

para *suavizar* a vida: os efeitos da arte geralmente são provisórios, paliativos e podem até impedir que os homens busquem melhorias efetivas para suas condições (cf. HH I, 4, § 148).

A ciência, por sua vez, emprestaria ao filosofar histórico seu método (o *método científico*), o qual consistiria, para Nietzsche, em uma postura que se assume frente ao próprio pensamento, “[...] a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico” (HH I, 9, § 635). Ao contrário daqueles que não trabalham com as ciências, o homem dotado de espírito científico costuma encarar opiniões convictas e inquestionáveis com suspeita. A maioria das pessoas pode até compreender os resultados alcançados pela ciência e se beneficiar deles, mas isso não significa que elas deixariam de lado as suas superstições e o seu contrassenso, já que na visão delas, “ter uma opinião significa ser fanático por ela e abrigá-la no peito como convicção” (HH I, 9, § 635). Para Nietzsche, um homem científico é aquele que desenvolve em si “a virtude da cautelosa abstenção” (HH I, 9, § 631), com um pensamento ponderado, sem se agarrar a convicções. Ou, nas palavras do filósofo:

É de sua natureza evitar, com sentida indignação, tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas; ela é [a genialidade da justiça], portanto, uma *adversária das convicções*, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu – e para isso deve conhecê-la exatamente; por isso põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso. Enfim, dá até mesmo à sua adversária, a cega ou míope “convicção” (como é chamada pelos homens; as mulheres a chamam de “fê”), aquilo que é da convicção – em nome da verdade (HH I, 9, § 636).

Com isso, o homem científico seria o contraponto do “homem das convicções”, pois, enquanto o primeiro teria um interesse *pessoal* por conhecer, mesmo em detrimento de quaisquer outros interesses que tenha ou vantagens que possa obter com a produção de “verdades absolutas”, o segundo supõe que as convicções sejam suficientes no processo do conhecimento, haja vista que a

convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos (HH I, 9, § 630).

Ao invés de estabelecer convicções ou verdades absolutas, o papel da ciência seria o de exercitar a capacidade de investigar, de questionar; nesse sentido, o *método* teria mais importância do que os *saberes* produzidos a partir do próprio método. Para Nietzsche, os

resultados do trabalho científico sempre serão “uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber”. Contudo, o esforço empregado para alcançar esses resultados produz uma capacidade dedutiva mais aguçada, de modo que se pode aprender a “alcançar um fim de modo pertinente”. É em vista do que se poderá fazer com tal capacidade que o filósofo considera valioso ser um homem de ciência (cf. HH I, 5, § 256).

Portanto, muito mais do que tentar definir o que sejam, especificamente, “arte” e “ciência”, seja como meras áreas do conhecimento ou conjuntos de “afazeres”, Nietzsche lança um olhar sobre o próprio fazer humano enquanto manifestação artística e científica, considerando-os dois modos de elaboração humana. No entanto, em que consiste tal elaboração? Podemos afirmar que, na filosofia nietzschiana, trata-se da capacidade que o ser humano tem para transformar a própria vida em um objeto tanto de saber quanto de arte. Quando as necessidades mais essenciais se encontram satisfeitas, a existência humana excede a busca pela manutenção da própria sobrevivência. A vida torna-se, então, um empenho na criação de sentidos e, por vezes, na revisão desses mesmos sentidos criados. E, nesse processo criativo, se a arte se caracteriza pela suavização da vida, a ciência funciona como um recurso purificador ou avaliador dessas criações.

Dessa forma, segundo Viesenteiner, Nietzsche estabelece, em *Humano, demasiado humano*, um papel *propedêutico* à ciência, pois ela seria um movimento preparatório que

opera no sentido de despotencializar as ilusões da razão, esvaziando uma suposta ordenação moral do mundo e da vida, bem como no sentido de congelar cada ideal que orientou a a-temporalização do pensamento, sob a forma de sistemas metafísicos (2009, p. 16).

Por isso, a própria natureza do trabalho científico seria uma objeção à metafísica, cuja pretensão de fixar a verdade do mundo e da vida acaba por influenciar o modo como o homem experimenta a própria vida. Uma dessas influências seria a valorização de uma suposta regularidade e previsibilidade das vivências humanas, o que provavelmente não se sustentaria em qualquer investigação científica dos fenômenos humanos e mundanos.

A arte, por sua vez, detém o privilégio de ser ilusória e não ter uma finalidade. Num fragmento póstumo de fins de 1876/verão de 1877, Nietzsche diz:

a moralidade surge quando o homem busca aquilo que é útil, isto é, o que não lhe proporciona prazer de imediato ou não lhe proporciona prazer em absoluto, mas lhe dá a garantia da ausência de dor [...]. O belo e a arte se remetem à produção direta do maior e mais variado prazer possível. O

homem superou a barreira animal do zelo; isso o situou no caminho da invenção do prazer. [...]. O homem inventou o trabalho sem esforço, o jogo, a atividade sem finalidade racional. O divagar da fantasia, o conceber do impossível e inclusive deleita o absurdo, porque são atividades sem sentido nem finalidade. Mover os braços e as pernas constitui um embrião do impulso artístico. A dança é movimento sem finalidade; a fuga do tédio é a mãe de todas as artes (FP, 23 [81], 2008).

Se a prática científica destrói certos erros e ilusões produzidos pela razão, o fazer artístico é criador, parteiro do fantástico, do prazeroso, do lúdico, sem pretensões de verdade nem de determinação do que é certo ou errado. Nesse sentido, a arte seria um antídoto contra o tédio ocasionado pela pretensa imutabilidade das coisas propagada pelas religiões e filosofias metafísicas. Embora Nietzsche oscile “entre o privilégio da ilusão concedido à arte e o ‘imperativo intelectual’ que a ciência impõe diante dele” (VIESENTEINER, 2009, p. 31), haveria um elemento a unir essas duas atividades humanas: nem a ciência ou a arte buscam o que é útil; ambas procuram dar à vida o caráter de *experimentação*, isto é, de elaboração. Por não se tratar de algo *útil* – e, portanto, de algo *moral* – a experimentação pressupõe a afirmação do impulso criador e, em certa medida, da ilusão.

Mas, se as ilusões são, ao mesmo tempo, um fundamento do fazer artístico e algo que, na ciência, não sobrevivem ao rigor do método, como pode a experimentação em ambas as atividades ser expressão de um impulso criador (de ilusões)? O fato é que as ilusões artísticas não costumam ser afetadas pelo trabalho científico, já que o que fazem é tornar a vida mais prazerosa, mesmo em momentos de sofrimento, sem a pretensão de *estabelecer o que a vida é*²¹. São as ilusões metafísicas, que Nietzsche considera como empobrecedoras da vida – por limitá-la, forçando-a a se submeter às verdades absolutas –, as “vítimas” da erosão e do esvaziamento provocados pelo labor do cientista. Além disso, não cremos ser absurdo considerar o próprio método científico uma manifestação do impulso criador, por estar constantemente aberto à experimentação. Se, por um lado, a arte promove a afirmação de certas ilusões, a ciência, por sua vez, questiona outras, enfraquecendo as tradições (advindas da religião e de filosofias metafísicas). A arte e a ciência comporiam, juntas, uma base para novas possibilidades de experimentação da vida: a

²¹ Para Schopenhauer, no entanto, a arte é um tipo de conhecimento que possibilita o acesso à *coisa em si* do mundo, portanto, a arte estabelece *o que a vida é*. Para o filósofo, a arte tem “um especial poder de arrebatamento do intelecto” (MVR II, 2015, p. 442), cuja consequência é o acesso ao conhecimento das Ideias, isto é, a objetividade mais imediata da Vontade. Diz Schopenhauer, “[...] qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDEIAS, que são a objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio” (MVR I, 2005, p. 253)

primeira, por exercitar o impulso criador e tornar a existência mais leve e alegre; a segunda, ao libertar o indivíduo da tirania dos costumes.

Assim, a despeito das particularidades da arte e da ciência, ambas formariam uma unidade, na medida em que Nietzsche considera como uma das funções da ciência a de *levar a arte adiante*. Nesse sentido, elas pressupõem “as mesmas forças imaginativas de criação” (VIESENTEINER, 2009, p. 39). No trabalho artístico são postas em prática as forças emotivas, assim como as forças cognitivas organizadoras e criadoras de sentido para o mundo. Já no trabalho científico, tais forças são concentradas e dirigidas para a investigação metódica da realidade, que pressupõe a formação de um pensar específico, igualmente metódico, em renúncia a aspirações de engrandecimento e posteridade. Por isso, supomos que Nietzsche considere o homem científico superior ao artista; de certa forma, o cientista dá continuidade ao empreendimento artístico ao se *educar*, recriando-se para fazer ciência, processo que pode ser também considerado um certo movimento artístico. Se o artista volta suas aspirações e seu trabalho para a glória futura, as forças criadoras do homem dotado de espírito científico se voltariam para desempenhar o seu ofício no momento presente, pois

A ciência requer naturezas *mais nobres* que a arte da poesia: elas têm de ser mais simples, menos ambiciosas, mais abstinentes, mais sossegadas, não tão voltadas para a glória póstuma, e esquecer de si por coisas que, aos olhos de muitos, não parecem dignas de um tal sacrifício de personalidade. A isso junta-se uma outra desvantagem, da qual são conscientes: o seu tipo de ocupação, a contínua exigência da máxima sobriedade debilitam sua *vontade*, o fogo não é mantido tão intenso como no forno das naturezas poéticas: por isso é frequente perderem antes do que essas o seu vigor e florescimento maior – e, como dissemos, eles *sabem* desse perigo. Em todas as circunstâncias eles *parecem* menos dotados, porque reluzem menos, e são tidos por menos do que são (HH II, OS, § 206).

O homem científico é simples e sua nobreza residiria justamente nisso. Ele sabe que à ciência não compete a ordenação do humano e do mundo, mas apenas o esclarecimento sobre o que pode ser alcançado pela experimentação metódica da realidade. No decorrer desse processo de produção do conhecimento, o homem científico então atingiria o seu amadurecimento, tornando-se *autoridade de si mesmo*. Nietzsche situa, nesse estágio de desenvolvimento do homem científico, os alicerces para o modo particular de existência que ele chamou de *espírito livre*. É sobre ele que falaremos daqui em diante.

4. Espírito livre: criador de si mesmo e de seu mundo

A figura dos espíritos livres é apresentada por Nietzsche em *Humano* como a de indivíduos que *seriam* capazes de assumir uma postura criadora em relação a si próprios e à vida, de modo que a jornada de sua existência seja o palco para a experimentação de sua criatividade²². Decerto que a liberdade, para esses espíritos, significa desvencilhar-se das tradições, superando a paralisia existencial supostamente promovida pela religião e pelo pensamento filosófico metafísico. Assim, o modelo do cientista, que submete as suas forças criadoras a um método, educando o seu pensar e recriando-se para conhecer, diz respeito a um conjunto de características que Nietzsche associa a seus espíritos livres. Além de sua inerente *desobediência* à tradição, a experimentação de si promovida pelo espírito livre não visa a um resultado específico, sendo importante a vivência – o *fazer* – e não o possível sucesso ou fracasso de sua empreitada, o que também o aproximaria do homem científico tal como descrito pelo filósofo. Ou, nas palavras de Nietzsche:

É chamado espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa (HH I, 5, § 225).

No entanto, a vivência do espírito livre e a de um homem de ciência não seriam equivalentes. Em primeiro lugar, a concepção de conhecimento (ou ciência) adotada por Nietzsche não inclui um delineamento rigoroso de fronteiras entre diferentes saberes; o desenvolvimento de um campo qualquer do conhecimento não segue um roteiro linear, que nos permita discernir somente um ou poucos impulsos que lhe sejam constitutivos. Na construção do saber, independentemente da sua abrangência e sua área de atuação, ocorre

o concurso de um sem-número de influxos e de determinações cuja procedência é muito diversificada. Não resta dúvida que elementos teóricos e empíricos são aí articulados, mas o que conta como traço primordial é a significação do conhecer (PIMENTA, 2000, p. 79-80).

²² Lembremos que tais espíritos livres, segundo o próprio Nietzsche, foram figuras inventadas. Elas representam um ideal de libertação da submissão à tradição. Isso não quer dizer, no entanto, que tal ideal não possa ser vinculado à concretude do indivíduo, pois a tipologia do espírito livre não corresponde a uma categoria metafísica. No Prólogo de *Humano*, diz Nietzsche: “[...] *inventei* para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram” (HH I, Prólogo, § 2).

A *significação do conhecer* consiste na apropriação, por um indivíduo ou mesmo uma comunidade, de referências que podem ser encontradas no mundo (cf. PIMENTA, 2000, p. 80), as quais, entretanto, não corresponderiam a dados *objetivos*: tais referências estariam sempre amalgamadas às expectativas, aos valores e às experiências do indivíduo ou da comunidade que delas se apropriaram. Se, por exemplo, a maioria das pessoas tem uma *predileção* por valores como a ordem, a regularidade e a norma, a imagem geral que se obterá do mundo a partir disso é a de um lugar regido por leis, pela causalidade. Contudo, isso não significa que se constitui aí uma imagem verdadeira do mundo, mas apenas uma imagem possível a partir de determinadas predileções. Como nos diz Pimenta, “substância, causalidade e coisas afins vão compor o equipamento desses amigos do conhecimento, sejam eles filósofos ou cientistas” (2000, p. 80).

Aliás, podemos afirmar que a própria adoção da ideia de *objetividade* – uma característica do homem científico que não faz parte da vivência de um espírito livre – também denotaria certas preferências individuais e coletivas. E vale lembrar ainda que mesmo uma perspectiva mais racional do mundo foi viabilizada pela mentalidade artística, isto é, pelo anseio criativo do ser humano. Sob esse ponto de vista, o estabelecimento de conceitos e definições técnicas também se aproxima do fazer artístico, cuja característica principal é a criação de metáforas, não sendo, portanto, exclusividade do fazer científico.

Ora, tendo em vista que “a atmosfera da arte é o ambiente no qual as condições de todo pensamento racional erguem-se inicialmente e em que surgem pela primeira vez os elementos que virão a germinar na consolidação de semelhante modo de pensar” (2000, p. 79), a experimentação de si promovida pelos espíritos livres não excluiria o potencial criativo da arte, pois a elaboração de conceitos e definições técnicas não se distanciaria muito do fazer artístico, enquanto *criação de metáforas*. Por mais que o espírito livre, ao investir seu percurso existencial na construção de um significado ou de uma verdade, o faça mediante a subordinação de seus múltiplos impulsos em prol dessa construção – tal como o cientista –, seus experimentos não estão limitados ao conhecimento do mundo, nem condicionados pela busca da objetividade. Se a vida humana se caracteriza por nossa capacidade de criar sentidos e formatos para nós mesmos e para o mundo, o espírito livre coloca tal capacidade incessantemente à prova, testando os seus resultados no palco da vida. Nesse ponto, a imparcialidade científica, o grande divisor de águas entre o impulso criador manifesto na ciência e no fazer artístico, é rejeitada por Nietzsche na caracterização de seus espíritos livres. Isso porque, como já dissemos, a predileção pela ideia de objetividade pode ser considerada *subjetiva*, isto é, pessoal e, nesse sentido, o alicerce do

que é posto como objetivo não consiste em nada além da extrapolação de generalizações de fatos muito particulares vivenciados por um indivíduo específico (cf. BM, Prólogo).

Nesse sentido, todo pensamento seria resultado de uma criação. Por isso, pensamento e vida não poderiam ser considerados separadamente, pois uma forma de pensar denota uma determinada forma de vida e vice-versa. Por mais que o queira, o indivíduo não tem como se posicionar de maneira neutra diante da vida, já que a sua própria constituição de ser vivente o leva a agir e sustentar ideias inevitavelmente *particulares* e, conseqüentemente, *parciais*. Tudo o que um indivíduo pensa, sente e faz seria o resultado de um conjunto muito amplo de fatores.

No que diz respeito aos espíritos livres, assumir que a atividade pensante do ser humano é um *exercício criativo*, e não algo que permita descobrir as “coisas como elas são” pelo emprego de uma faculdade racional, nos leva a indagar qual seria a posição daqueles que professassem tal modo de vida e de filosofar diante das tradições e dos demais indivíduos de seu tempo. Pois, como um projeto cultural, a criação de sentido, em sua busca pela consolidação de uma verdade e, conseqüentemente, na fundação de uma tradição, seria um “processus in infinitum” (PIMENTA, 2000, p. 85) – a História nos mostra a ocorrência de incontáveis mutações nas concepções e valores cultivados pelas comunidades humanas. Contudo, sob a perspectiva do indivíduo, o processo de criação de sentido corresponde à duração de sua vida. Obviamente, isso não significa que o indivíduo esteja apartado da tradição, pois

A direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. Também aí, quando queremos descer ao rio do que aparentemente é mais nosso e mais pessoal, vale a afirmação de Heráclito: não se entra duas vezes no mesmo rio. – Esta é uma sabedoria já bastante repisada, sem dúvida, mas que permanece robusta e substancial como sempre: assim como a de que, para entender a história, deve-se procurar os resíduos vivos das épocas históricas (HH II, OS, § 223).

Nesse ponto, é possível perceber o entrelaçamento entre o indivíduo e o legado da tradição: um faz parte do outro e uma tentativa de compreensão do humano que só leve em conta um dos dois aspectos se tornaria muito restrita. Decerto que cada indivíduo é um produto de seu tempo, de sua cultura, da sociedade em que vive. Mas, em contrapartida, a coesão de uma época, o cultivar de seus costumes, crenças e expectativas coletivas é, em certa medida, assegurada pelo conjunto de indivíduos que a compõem.

Entretanto, tal “equação” não é tão simples quanto possamos imaginar, uma vez que a tradição conduz à homogeneização do homem. Desse modo, subsiste uma tensão entre cada vivência individual e sua realização em meio à coletividade: se, por um lado, o espírito livre nega a tradição a fim de tornar a própria vida um grande experimento e não o mero cumprimento das expectativas de sua época, por outro, essa mesma tradição se lhe apresenta como um inescapável ponto a partir do qual o espírito livre irá assumir sua singularidade e se contrapor às forças homogeneizadoras de seu tempo. Diz Nietzsche:

O ambiente em que é educada tende a tornar cada pessoa cativa, ao lhe pôr diante dos olhos um número mínimo de possibilidades. O indivíduo é tratado por seus educadores como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição*. Se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, que nunca existiu, deve ser transformado em algo conhecido, já existente. O que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente; pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta; é com base neste senso de comunidade que ela depois se tornará útil a seu Estado ou classe (HH I, 5, § 228).

Assim, ainda que a nossa realização enquanto indivíduos se dê somente dentro de uma coletividade, esse mesmo coletivo pode se converter em fonte de conflitos para o indivíduo. É possível que algumas pessoas, em algum momento de sua vida, oponham-se a alguns aspectos de seu tempo e experimentem certos desacordos com o ambiente cultural em que cresceram e aprenderam a se comunicar. A intersubjetividade costuma ser um processo de formação problemático para algumas pessoas, pois os limites entre a individualidade e a exigência de algum tipo de pertencimento ou filiação não são claros. Se “é difícil existir por si e afirmar-se a si mesmo como indivíduo” (SANTOS, 2009, p. 13), isso se dá justamente porque não é sem dificuldades ou prejuízos que alguém se volta contra sua sociedade e os costumes que a compõem. Segundo Giacoia,

[...] quem quer se desgarrar da massa uniforme, quem aspira por si mesmo e pretende viver segundo sua própria medida e legislação, este tem que se responsabilizar pela direção da própria existência, não permitindo que ela se iguale a um penoso acaso desprovido de pensamento (2004, p. 202).

No caso do espírito livre, podemos entender seu “desgarrar da massa” como um acolhimento radical dessa tensão entre coletividade e indivíduo na *busca por si mesmo*. Talvez não seja possível superar essa tensão, se levarmos em conta que, entre tantas outras coisas, a vida seria um embate de forças em contínua transmutação. Assim, na trajetória dos espíritos livres, Nietzsche nos permite pensar a relação conflituosa da constituição de

si em detrimento do coletivo pelo critério do que é “grande” e “pequeno”, ou seja, daquilo que engrandece ou apequena. Segundo Santos, “[...] a vida em sociedade parece ser o lugar ideal para a criação do que é pequeno” (2009, p. 39). Tornar-se “grande”, por conseguinte, exige a renúncia de tudo o que nos é dado como previamente certo e, mais do que isso, que abduquemos do conforto e da proteção que o instinto gregário costuma trazer ao homem.

Renunciar ao que é conhecido e legitimado pela tradição é um encargo que o espírito livre impõe a si mesmo não só em vias de uma autodescoberta, mas também em favor do futuro dos que se sentem inspirados pela sua jornada. Nietzsche afirma que “é para o futuro do homem que vive o espírito livre, inventando novas possibilidades de vida e pesando as antigas” (FP 17 [44] de 1876). Portanto, julgamos ser claro que o filósofo não nega, em absoluto, a necessidade nem a importância da existência de formas coletivas de organização humana; ele não nos parece ter sido um entusiasta do individualismo radical. Pois, ao mencionar o futuro do homem, Nietzsche aparenta demonstrar que uma de suas preocupações é a de que nunca se fechem as portas para a criação de novas existências também para o conjunto dos homens – isto é, de novas formas de vivência em coletividade²³. Para isso, os espíritos livres estariam dispostos a enfrentar as crenças e valores de seu tempo, assumindo o risco de serem execrados e isolados pelos seus contemporâneos. Em outras palavras,

o indivíduo experimenta novas condições de vida, aspira a uma lei individual que se contrapõe aos afetos morais e gregários que, até então, constituíram sua essência: o indivíduo “experimental”, contra a pressão totalitária da comunidade e de seus valores irrefletidos, enfrenta crises mortais ao lutar contra instintos sociais encarnados (“há muito tempo, somos apenas *deformidades*”) (CAMPIONI, 2016, p. 37).

Na busca experimental por nós mesmos, não haveria como traçarmos de antemão rotas que nos permitam desviar do sofrimento ou alcançar diretamente o prazer. A “tarefa” do espírito livre se situaria diretamente na vida, submetendo-se às condições mutáveis – e, muitas vezes, imprevisíveis – da existência. Tal trajetória não oferece subterfúgios: a

²³ Talvez essa ideia represente um impasse, no entanto, ao contrário do que muitos podem supor, parece que Nietzsche não formulou meramente uma filosofia “destruidora” de tantas coisas e “edificadora de nada”. A figura do espírito livre, caracterizada como uma espécie de vanguarda para a criação de novos modos de vida, parece insinuar, ainda que timidamente, a existência de um “projeto cultural nietzschiano”. Sendo assim, essa tensão entre um espírito livre que, por um lado, não está preso a cativo algum e, por outro, poderia se tornar o criador de “novos cativos” para si e para os demais, constitui uma aparente contradição que, para nós, pode ser desfeita se levarmos em conta que a filosofia de Nietzsche não era simplesmente crítica, mas também uma proposta de projeto de mundo, ainda que não claramente exposta pelo autor

vivência do espírito livre o leva, necessariamente, a experimentar a solidão. Ou, nas palavras de Nietzsche:

aprendi a suportar a solidão – a “me conhecer” em solidão: e doravante eu contaria, precisamente entre os sinais mais distintivos de um “espírito livre”, o fato de que ele prefere ir sozinho, voar sozinho e que mesmo quando suas pernas estão doentes ele prefere *arrastar-se* sozinho. A solidão é mortal quando não salva: é verdade; a solidão é uma terapêutica terrível e perigosa. Mas é certo que *quando* ela cura, o homem se encontra mais sadio, mais mestre de si do que jamais foi um homem em sociedade, mais sólido do que uma árvore em sua floresta (FP 40 [59] de 1885).

Frente à experimentação de si e do mundo, cuja exigência é o abandono dos ditames da tradição, o espírito livre passa a se distanciar de avaliações e hábitos usuais para o conjunto dos homens e, por conseguinte, afasta-se também daqueles que preservam e praticam tais avaliações e hábitos. Entregar-se às incertezas da vida – sendo a maior delas a solidão –, a fim de encontrar as oportunidades para a recriação de si próprio, é a sina de todos os espíritos livres – e foi o destino de Nietzsche.

5. A solidão da liberdade

Distanciar-se dos valores tradicionais de sua época e, com isso, de seus contemporâneos, é a marca da vivência dos espíritos livres. No momento em que um indivíduo adota uma perspectiva e postura de distância em relação ao tempo e ao meio onde, até então, se constituiu, é quase inevitável que ele se deparará com a solidão. Pois, ao se afastar do que já lhe é conhecido, o indivíduo vai ao encontro daquilo que lhe é completamente obscuro e, assim, a solidão é um ponto de passagem onde o ser humano encara algo que muitas vezes já vislumbrou, mas é incapaz de transpor. E, na maior parte das vezes, deparar-se com a solidão e com tudo o que é misterioso pode ser algo muito penoso. Segundo Weber,

[...] a dificuldade de encarar a solidão tem profunda relação com práticas de formação de uma imagem falsa do homem, portanto, um procedimento falso, mentiroso. Por qual razão, então, ocorre este engodo? Não é porque temos medo de nos encontrar conosco próprios, imagem ilusória de um humanismo moribundo que ainda apostaria em uma ressurreição do homem no seu desespero de estar só. É difícil reconhecer a solidão, aceitá-la, não porque aí se dê o encontro consigo próprio, mas porque aí se dá o encontro com a nulidade e a perenidade do tempo: a solidão é a forma do absoluto! (2011, p. 27).

Especificamente, o “absoluto”²⁴ corresponderia à *finitude da vida*, além de sua aparente falta de sentido e previsibilidade. Estar imerso em um dos modos de vida ditados pela tradição de nossa sociedade nos permite certo afastamento em relação aos incômodos trazidos por tais questões, pois seu conjunto de valores e de práticas – cristãos ou, em alguma medida, derivados da *decadência do cristianismo* – trazem consigo a promessa da transcendência, da utopia ou da anestesia hedonista, todas em negação à fonte de angústia representada por esta vida, por este mundo. Nietzsche sustenta que “para um homem devoto não existe solidão” (GC, V, § 367); assim, tanto a convicção da existência de Deus e da vida após a morte, a da efetivação de uma sociedade paradisíaca na terra ou a de que devemos buscar a felicidade acima de tudo têm o poder de confortar aqueles que nisso creem, de modo que o abismo do mundo não os sufoque.

Submeter-se a uma tradição significa obedecer às regras de conduta por ela estabelecidas – isto é, à moral – e, em troca, *pertencer* ao grupo social que a cultiva, partilhando dos seus *direitos*. No entanto, tal obediência implica em um sacrifício da individualidade (cf. WEBER, 2011, p. 201), que pode também ser considerado o sustentáculo da própria moralidade. Nesse sentido, qualquer exteriorização de ideias em desacordo com o que é moralmente estabelecido representa uma ameaça contra a tradição; tudo o que é considerado avesso ao já consolidado tende a ser visto com maus olhos pelo seu tempo. Portanto, se o ostracismo de um indivíduo é, em parte, consequência das suas convicções e de sua vivência contrárias à tradição na qual está inserido, isso também é uma escolha – e, inclusive, uma *necessidade* para o espírito livre. Sobre tal urgência, Nietzsche declara:

[...] vou para a solidão – a fim de não beber das cisternas de todos. Estando entre muitos, vivo como muitos e não penso como eu; após algum tempo, é como se me quisessem banir de mim mesmo e roubar-me a alma – e aborreço-me com todos e receio a todos. Então o deserto me é necessário, para ficar novamente bom (A, V, § 491).

Estar entre muitos não é algo inocente nem inócuo para o indivíduo: o envolvimento intersubjetivo é ensejo para que o indivíduo se perca de si mesmo, sucumbindo a valores e hábitos que tendem a contrariar suas disposições particulares. É importante salientar que a solidão, além de equivaler ao afastamento físico em relação

²⁴ Segundo Ferrater Mora, “por ‘absoluto’ entende-se aquilo que existe por si mesmo, isto é, aquilo que existe separado ou desligado de qualquer outra coisa; logo, o independente, o incondicionado”. No contexto em que utilizamos o termo, sob uma interpretação “pessimista” da existência, no lugar de um Deus ou qualquer figura divina estaria o fato indiscutível do aniquilamento da vida. Ao encarmos nosso fim iminente, deparamo-nos com a solidão. E não há nada a dizer diante desse “incondicionado”

aos seus pares, também corresponde a uma *liberação do espírito* – despir-se de valores, de concepções e práticas adquiridas, a princípio, coercitivamente. Em suma, a solidão é uma oportunidade para o aprofundamento em si mesmo.

Além disso, aquele que se libertou já não precisa mais pertencer a um consenso, seja ele o dos sábios ou das massas. Segundo Viesenteiner, o “consenso mostra uma patologia na sabedoria, qual seja, que se todos se compreendem mutuamente, então é verdade” (2013, p. 298). O espírito livre, ao se desvencilhar da tradição, dos ideais socialmente compartilhados, já não almeja mais a compreensão dos outros; ele mesmo aprendeu a *se compreender*. Aspirar por uma doutrina ou por um entendimento universal das coisas é desejar ser compreendido por todos – ou por uma maioria que nos seja importante. No fim das contas, ainda que a comunicação intersubjetiva pareça possível, um projeto moral que vise uma compreensão supra-individual do mundo e do homem – isto é, um sentido único para tudo – tende a massacrar as particularidades dos indivíduos.

Eis então o que seria o grande problema representado pelas tradições ocidentais, de herança platônico-cristã, ou de qualquer outra doutrina metafísica: pressupõe-se que os conceitos e os valores existem independentemente dos indivíduos que os cultivam e, podem ser comunicados a partir de seus supostos “significados próprios” (cf. VIESENTEINER, 2013, p. 299). Dessa forma, na base de qualquer aspiração por uma compreensão universal da realidade está presente um projeto de

des-individualização da própria vida em proveito de um gigantesco processo de vulgarização, na medida em que os indivíduos se comunicam sempre sob determinadas condições de vida em que possuem algo “em comum” entre si e com o mundo (VIESENTEINER, 2013, p. 299).

Determinar *o que é o humano* é também ditar uma *finalidade* para o humano e, assim, suprimir toda e qualquer individualidade; ao se tornarem universais, os indivíduos também passariam a ser *universalmente vulgares* (cf. VIESENTEINER, 2009, p. 300). Por isso, o espírito livre não pretende ser compreendido: ele não quer ter algo *em comum*. Como nos diz Nietzsche, “todo homem seletivo procura instintivamente seu castelo e seu retiro, onde esteja *salvo* do grande número, da maioria, da multidão; onde possa esquecer a regra “homem”, enquanto exceção a ela” (BM, § 26). Aliás, o filósofo afirma nunca ter se livrado de um sentimento de distância: “eu sinto a distância para ser diferente em cada entendimento, igualmente inconfundível, e para estar acima em comparação com cada elemento opaco” (FP 22[29] de setembro/outubro de 1888). No pensamento nietzschiano, esse distanciamento naturalmente o leva a negar a possibilidade de um conceito universal

de “homem” como parâmetro para a vida individual e, em seu lugar, propõe uma interpretação fluida do que seja o “homem”. Segundo Viesenteiner,

se compreendermos o homem como *pathos*, então ele passa a significar um conceito que não pode ser sistematicamente conceitualizado, mas antes, compreendido na sua mais rigorosa fluidez de sentido, cujo conceito se altera na medida em que as condições individuais do uso do signo ‘homem’ também se alteram, permanecendo, com isso, sempre fluido e aberto (2013, p. 301).

Na base da ideia de fluidez e de abertura para uma construção sempre vaga do conceito de “homem” estaria o pressuposto de que cada indivíduo é um complexo de instintos não necessariamente antecipáveis. A impossibilidade de se compreender, com o mínimo de clareza, qualquer indivíduo, nos conduz mais uma vez ao tema da solidão:

É difícil ser compreendido: sobretudo quando se pensa e se vive *gangasrotogati* [no ritmo do Gânges] entre homens que pensam e vivem diferente, ou seja, *kürmagati* [no ritmo da tartaruga] ou, no melhor dos casos, “conforme o andar da rã”, *mandeikagati* – vê-se que estou fazendo tudo para não ser compreendido! – e, devemos estar reconhecidos, de todo o coração, pela boa vontade de se ter alguma sutileza na interpretação. Mas no que toca aos “bons amigos”, sempre muito indolentes e acreditando ter, como amigos, direito à indolência: é bom lhes conceder, antecipadamente, um espaço e uma margem onde possam dar livre curso à incompreensão: – assim temos ainda do que rir; – ou então afastá-los inteiramente, esses bons amigos – e rir também! (BM, 2, § 27)

Se cada indivíduo é, em suas particularidades e possibilidades, um “signo” único, não haveria outra possibilidade para a reflexão filosófica que não sob a perspectiva de uma “filosofia da individualidade” (cf. VIESENTEINER, 2013, p. 300). Ao nos desviarmos de projetos que objetivam universalizar e, com isso, vulgarizar “o homem”, o indivíduo nos passa a ser “incompreensível” – porém, seria somente assim que começaríamos a enxergar a dimensão de cada individualidade. De acordo com Nietzsche, o original é frequentemente olhado com espanto e, às vezes, com admiração, mas raramente é compreendido. Aliás, fugir à convenção significa não querer ser compreendido (cf. HH II, AS, § 122). Segundo Viesenteiner,

Na superação da compreensibilidade, a radical individualidade de um pensamento, do homem, da vida, enfim, retira precisamente o que há ‘em comum’ uns com os outros; retira toda concordância e, portanto, toda moralidade da linguagem conceitual (2013, p. 302).

Ainda no que diz respeito à solidão experimentada pelo espírito livre, Nietzsche se toma como exemplo de tal condição. Nesse ponto, quando Nietzsche fala dos espíritos livres e, principalmente, da solidão como percurso desses espíritos, ele está se referindo a si mesmo:

Humano, demasiado humano é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz “onde *vocês* veem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!”... Eu conheço *mais* o homem... Em nenhum outro sentido a expressão “espírito livre” quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse (EH, Humano, demasiado humano, § 1).

Nietzsche, como encarnação de seu próprio tipo – o *espírito livre* – parece se afastar da tradição metafísico-filosófica que tanto critica, ao mesmo tempo em que emprega os mesmos recursos dessa mesma tradição: a linguagem e o próprio repertório moral-conceitual. O filósofo só consegue distanciar-se da tradição porque está, de certa forma, inserido nela. E, além de uma tentativa de afastamento desse “espólio” malquistado, o espírito livre parece também se apresentar sob a forma de uma investida voltada contra a doutrina daquele que outrora fora seu modelo: o velho Schopenhauer. A metafísica schopenhaueriana torna-se uma espécie de antítese da noção de espírito livre. Falaremos sobre isso no próximo capítulo.

III. A METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER COMO ANTÍTESE DA NOÇÃO DE ESPÍRITO LIVRE

O espírito livre é marcado por sua disposição de contestar a tradição e, a partir disso, conceber novas formas de experimentação da vida. Vimos que os principais princípios a serem combatidos pelo espírito livre são os metafísicos. O conforto na crença em um mundo transcendental e a glorificação da moral mantém o homem cativo de seus próprios medos e aspirações. No entanto, segundo Nietzsche, o ser humano não deseja apenas que seu modo de viver seja confortável ou útil: quer também testar suas capacidades e aptidões (cf. FP 29 [28], verão de 1878). Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche relata a vida do homem Schopenhauer como um exemplo de modo de vida expansivo e forte, nada confortável ou útil, mas esteticamente apreciável. Entretanto, sua aspiração metafísica parece-lhe um “corpo estranho” ao ponto de Nietzsche afirmar: “O Schopenhauer vivo nada tem a ver com o metafísico. É em essência um voltairiano²⁵, o livro IV²⁶ lhe é estranho” (FP 27 [43], primavera- verão de 1878). Nesse capítulo, pretendemos abordar algumas críticas de Nietzsche presentes em *Humano* à metafísica schopenhaueriana, de modo que fique claro seu contraste à noção de espírito livre. Para isso, em um primeiro momento retomaremos o tema da metafísica a partir de Nietzsche e Schopenhauer e, ao longo do capítulo, buscaremos contrapor as concepções dos dois filósofos a respeito de noções como egoísmo, compaixão, maldade, caráter, liberdade, moral e assim por diante.

1. Metafísica: ilusão ou necessidade?

Provar em absoluto a inexistência de um mundo metafísico parece uma empreitada quase impossível de ser realizada. E ainda que possamos pensar na possibilidade da existência de um tal mundo, podemos colocar em questão a contribuição da metafísica para a vida humana. Segundo Nietzsche, “com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade” (HH I, 1, § 9). Devido à sua própria definição, o mundo metafísico não seria,

²⁵ Para Nietzsche, Voltaire (1694-1778) foi um “grande liberador do espírito”. Segundo ele, foi o último dos grandes dramaturgos e o último grande escritor com “alma grega” (cf. HH I, 4, § 221). Aliás, a primeira edição de *Humano, demasiado humano* foi dedicada ao aniversário da morte de Voltaire.

²⁶ Referência ao livro IV de *O mundo como vontade e como representação*, cujo título é *O mundo como vontade*. Nele Schopenhauer expressa sua interpretação moral sobre o mundo

para nós, algo claro e manifesto, justamente porque ele se contrapõe ao mundo físico, material. Assim, a ânsia por uma “realidade” extracorpórea não pode nos dizer nada além de um “ser-outro”, inacessível para nós. Afirma Nietzsche:

Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água (HH I, 1, § 9).

A metafísica, então, em nada contribuiria para a vivência da própria vida. Isso porque a tentativa de buscar pela natureza ou essência da vida acaba por nos afastar de sua efetividade. Ao perseguirmos definições para a vida, nós nos desviamos dela, uma vez que a reduzimos a algum tipo de classificação, quando, na verdade, ela parece ser irreduzível a qualquer definição incondicional. Todo esforço de defini-la está relacionado às próprias condições e circunstâncias específicas de quem almeja defini-la.

Para Schopenhauer, entretanto, o que difere o ser humano dos demais animais seria justamente sua capacidade de espantar-se com a própria existência e, a partir disso, refletir a respeito de sua essência. Diz ele:

Nenhum ser, excetuando-se o humano, espanta-se com a própria existência; mas, para todos, a existência entende-se por si mesma, ao ponto de não a notarem. Da calma do olhar dos animais fala também a sabedoria da natureza; porque nos animais a vontade e o intelecto ainda não se separaram suficientemente para que possam espantar-se um com o outro quando se reencontram. Assim, aqui, cada aparência pende firmemente do tronco da natureza, do qual brotou, e compartilha da inconsciente onisciência da mãe de todas as mães (MVR II, 2015, p. 195).

E por que somente ao ser humano seria possível o espanto diante da existência? Segundo Schopenhauer, há uma diferença fundamental entre o animal e o ser humano: o primeiro é provido de entendimento – a faculdade responsável pela percepção sensível do mundo; o segundo, por sua vez, além de entendimento, também é dotado de razão. A razão é a faculdade que permite ao ser humano a abstração de conceitos gerais do mundo por meio da linguagem, permitindo-lhe refletir sobre o passado e projetar o futuro. Os animais, no entanto, vivem sempre no presente e têm um campo de visão mais limitado do que o homem (cf. SCHOPENHAUER, LV, 2005, p. 34). Devido à faculdade de razão, o ser humano é capaz de voltar-se a si mesmo e, dessa forma, impressiona-se com os próprios feitos e questiona-os. E a introspecção torna-se ainda mais séria, pois, segundo Schopenhauer, o homem chega à consciência da morte e, em face dela, descobre também

“ao lado da finitude de toda existência, em maior ou menor medida, a vaidade de todo esforço” (MVR II, 2015, p. 195).

Então, na visão schopenhaueriana, é da capacidade de admirar-se com a própria existência que se segue uma necessidade intrinsecamente humana, qual seja, a necessidade metafísica. Aliás, a disposição filosófica genuína estaria vinculada à predisposição de nos espantarmos diante do que é comum e cotidiano, tornando a “aparência” do mundo um problema a ser investigado. Nesse sentido, para Schopenhauer, o ser humano é um *animal metaphysicum* (MVR II, 2015, p. 195). Para Nietzsche, contudo, a nossa visão sobre as coisas parte da perspectiva da “cabeça humana”, sendo ela um complexo de paixões, erros e auto-ilusão (cf. HH I, 1, § 9). Sendo assim, a metafísica²⁷ schopenhaueriana não passaria de um conjunto de suposições fundamentadas nas próprias paixões e percepções do próprio Schopenhauer, embora ele mesmo afirmasse que estava ao lado da verdade. Diz ele: “ninguém encontrará em mim vantagem alguma, a não ser aquele que procura a verdade” (MVR I, 2005, p. 37).

Vale ressaltar que, segundo a perspectiva nietzschiana, a verdade diz muito mais a respeito da própria condição fisiológica do humano (pois uma palavra seria nada mais que um *estímulo nervoso* transposto em sons) do que propriamente sobre as coisas em si mesmas (cf. VM, 2008, p. 30-31). Primeiramente, para Nietzsche, o problema da verdade passa pela questão da conservação de si: cada um, enquanto indivíduo, quer preservar a si mesmo contra outros e a partir desse desejo de autopreservação surge a preocupação de existir socialmente, o que conseqüentemente leva os homens à necessidade de um *acordo de paz*. Segundo Nietzsche, esse parece ser o primeiro passo à obtenção do impulso à verdade (cf. VM, 2008, p. 29). Isso porque tal espécie de acordo culmina em diretrizes ou designações válidas e impositivas, ou seja, aquilo que deve ser considerado “verdade”. Aliás, é a linguagem que fornece “as primeiras leis da verdade”, pois o contraste entre verdade e mentira ocorre com base no uso das designações criadas e sustentadas a partir das palavras. Diz Nietzsche:

o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, “sou rico”, quando para seu estado justamente “pobre” seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive (VM, 2008, p. 29).

²⁷ Segundo Schopenhauer, sua metafísica é uma metafísica imanente (cf. FHF, 2007, p. 186). Quer dizer, sua investigação sobre a essência do mundo desloca-se do suprassensível para a experiência interior que cada um experimenta a partir das ações de seu próprio corpo, como comentaremos na seção seguinte. Dessa forma, na metafísica schopenhaueriana é decretada a ausência de Deus, o que impossibilita uma metafísica transcendente (cf. CACCIOLA, 1994, p. 23).

Ocorre, então, que as palavras nada expressam sobre a *essência* ou *coisa em si* do mundo, mas exprimem tão-somente *uma forma específica de relação com a realidade*. Em razão do advento da linguagem, acreditamos conhecer as coisas quando falamos de árvores, cores etc. Contudo, de acordo com Nietzsche,

nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais. Tal como o som sob a forma de figura de areia, assim se destaca o enigmático “x” da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem e, por fim, como som. De qualquer modo, o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cucolândia, em todo caso não na essência das coisas (VM, 2008, p. 33-34).

A verdade, portanto, é um conjunto de metáforas e antropomorfismos que, após uma longa utilização, tornou-se consolidado e canônico. Em outras palavras, “as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são” (VM, 2008, p. 36). Apoiados em tais ilusões, os filósofos esforçam-se por estabelecer suas próprias metáforas e antropomorfias. Sob quais delas Schopenhauer teria se amparado? Falaremos sobre sua filosofia na próxima seção.

2. Sobre a filosofia schopenhaueriana

Em *O Mundo como Vontade e como Representação* (1819), Schopenhauer situa os conceitos principais de seu *pensamento único*²⁸. Por meio deles, visa responder a pergunta “o que é o mundo?”, cujas respostas então sugeridas no título de sua obra principal são: 1) “o mundo é minha representação” e 2) “o mundo é minha vontade” (MVR I, 2005, p. 43).

A representação pode ser entendida como a construção da imagem do mundo pelo sujeito – em outras palavras, o mundo é um objeto pensável que pressupõe a existência de um sujeito que o pensa (cf. BARBOZA, 2015, p. 17). Nesse sentido, devemos considerar a representação sempre composta pelo par sujeito-objeto – dois elementos necessários e inseparáveis. Mas como o mundo é representado pelo sujeito? Segundo Schopenhauer, o sujeito tem *a priori* em sua consciência as condições formais dos objetos,

²⁸ “[...] UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente” (MVR I, 2005, p. 19-20).

isto é, o tempo, o espaço e a causalidade. Ao conjunto dessas três condições formais, dá-se o nome de princípio de razão (cf. MVR I, 2005, p.69).

Além disso, o mundo expressa uma pluralidade de objetos, cuja origem está no princípio de individuação, isto é, no tempo e no espaço (cf. MVR I, 2005, p. 171). Sem o sujeito que representa, as coisas individuais não existiriam, pois “o mundo não se decomporia em coisas individuais se não fossem o espaço e o tempo que nós, na qualidade de sujeitos, lhe impomos” (JANAWAY, 2003, p. 43). Por isso, sem sujeito não há objeto e vice-versa. Vale dizer que tempo e espaço podem ser conhecidos independentemente da matéria, porém, a matéria sendo resultado da união de ambos, ou seja, sucedendo no tempo e situando-se no espaço, é inteiramente originada deles. Segundo Schopenhauer, a matéria é por completo apenas causalidade:

Tempo e espaço (...), cada um por si, são (...) representáveis intuitivamente sem a matéria. Esta, contudo, não o é sem eles: a forma, que lhe é inseparável, pressupõe o ESPAÇO. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do TEMPO. Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria (...) reside no fazer-efeito, na causalidade (MVR I, 2005, pp. 50-51).

Dessa forma, a matéria é o elemento intuído por nós por meio do tempo e do espaço.

Dizer que o mundo é representação do sujeito, no entanto, não explica sua natureza, mas tão somente a forma como o conhecemos. Considerando que a representação (um dos aspectos do mundo) é uma relação que implica a oposição sujeito-objeto, é preciso que o outro aspecto do mundo, isto é, a coisa-em-si, seja marcado por um elemento que não se defina por tal oposição. Para Schopenhauer, é no próprio corpo que o indivíduo encontra a indicação deste elemento, o qual ele chama de Vontade²⁹:

Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo (MVR I, 2005, p. 156-157).

²⁹ Segue-se aqui a grafia da tradução de Jair Barboza: Vontade com “V” maiúsculo corresponde à coisa-em-si, enquanto com “v” minúsculo faz referência à vontade individual, isto é, à objetividade da Vontade

Assim, apesar do corpo constituir também uma representação expressa por meio do tempo e do espaço, a partir dele existe um saber de ordem intuitiva que extrapola todo exame e toda investigação racional. Há algo no próprio corpo que “permanece ainda imaculado pelas formas do conhecimento: tudo aquilo que, inconsciente no corpo, pode ser tão-somente sentido. A este algo damos o nome geral de Vontade” (SALVIANO, 2013, p. 17). O corpo, então, corresponde à representação mais imediata de um indivíduo, por isso

a via corpóreo-subjetiva (...) é a que nos conduzirá ao núcleo dos outros corpos em geral, os quais, semelhantes ao nosso, podem também ter por núcleo aquilo que aparece na consciência de si de cada um como vontade, que é sentida como o mais íntimo do corpo e se manifesta nas exteriorizações de nossas ações” (BARBOZA, 2015, p. 37).

Cada corpo é uma objetividade da coisa-em-si, isto é, cada corpo torna a Vontade concreta. Porém, sendo um resultado do princípio de individuação – a união do tempo e espaço para a formação da matéria –, cada corpo não passa de um fenômeno. A sua essência, no entanto – a Vontade – independe do tempo e do espaço, está fora do princípio de individuação e, por isso, exclui a pluralidade – a qual se constitui justamente nas formas *a priori* da representação. Portanto, a Vontade é unidade, identidade e indivisibilidade. Por ser a coisa-em-si do mundo, a Vontade constitui a unidade essencial de todos os seres, desde a matéria inorgânica até o homem, que corresponde à sua objetividade mais alta (cf. MVR I, 2005, p.169).

Contudo, esta unidade essencial não garante harmonia entre todas as coisas. A Vontade está sempre em constante conflito consigo mesma devido à multiplicidade de indivíduos nos quais se manifesta, subordinada ao princípio de individuação, ou seja, à sucessão no tempo e à situação no espaço. Tal embate ocorre no nível do fenômeno – é a visibilidade das diversas manifestações de uma única Vontade que nos leva a crer que existam apenas vontades individuais. Segundo Schopenhauer,

apesar da acomodação de todos os fenômenos da Vontade entre si no que diz respeito às suas espécies (...) permanecia entre aqueles fenômenos, tomados como indivíduos, uma disputa insuperável e isso em todos os seus graus, pelo que o mundo se torna um contínuo campo de batalha entre todos os fenômenos de uma única e mesma Vontade, com o que precisamente se torna visível a sua discórdia interna consigo mesma (MVR, 2005, p. 348).

A Vontade é una, mas manifesta-se concretamente na pluralidade de indivíduos, daí a sua infindável luta consigo mesma.

Apesar de exceder o tema deste trabalho, gostaríamos de fazer uma breve referência à interpretação de Nietzsche, situada em sua filosofia tardia, acerca da noção de vontade de Schopenhauer. Na visão nietzschiana, Schopenhauer não foi cauteloso ao tratar do termo vontade, pois deu a entender que ela fosse a coisa mais conhecida por nós (cf. BM, 1, § 19). A palavra “vontade” traz consigo a falsa impressão de unidade, consolidando assim um *preconceito popular*: o querer nos parece algo harmônico e coerente que pode ser facilmente caracterizado. Contudo, diz Nietzsche:

[...] em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando (BM, 1, § 19).

Sendo assim, o querer é uma coisa múltipla, composto por processos não tão claros e conscientes. Além da diversidade de sensações e pensamentos, a vontade envolve *o afeto da superioridade*: “um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece” (BM, 1, § 19). Sendo, ao mesmo tempo, a parte que comanda e a que obedece, o homem conhece a sensação de autodomínio, mas também de coação, sujeição e resistência que se iniciam com o ato de seu querer. Por outro lado, ignora a dualidade que compõe sua vontade, ou seja, o comandar e o obedecer, mediante o conceito de “eu”. Foi em virtude do conceito de “eu” que Schopenhauer chegou à conclusão equivocada, segundo Nietzsche, de que a execução do querer, ou a vontade propriamente dita, pode ser plenamente conhecida pelo indivíduo que quer (cf. BM, 1, § 19). O “eu”, no entanto, diz respeito a uma condição multiforme, cuja definição é apenas aparente. Partindo dessa ideia, em sua filosofia tardia, Nietzsche conduzirá o conceito de vontade para o centro de uma espécie de teoria das relações de dominação³⁰ sob as quais acontece o que chamamos “vida”. Em *Humano*, embora a crítica à vontade schopenhaueriana ainda pareça incipiente, ela já indica o ponto de partida de Nietzsche, como mostraremos a seguir.

³⁰ Tais relações são abrangentes, pois dizem respeito tanto aos impulsos mais rudimentares do homem quanto às mais diversas interações entre os seres vivos

3. Uma crítica de Nietzsche à vontade schopenhaueriana em *Humano, demasiado humano*

Segundo Schopenhauer, a Vontade é una, mas *objetiva-se*, isto é, torna-se objeto. Sua manifestação pode ser vista desde os objetos inorgânicos até o seu grau mais elevado, que corresponde ao organismo humano (cf. MVR I, 2005, p. 210-211). Essa diversidade de formas implica na luta e dominação de uma forma sobre a outra. Diz Schopenhauer:

[...] em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. [...] Esse conflito pode ser observado em toda a natureza (MVR I, 2005, p. 211).

A luta da Vontade consigo mesma torna-se ainda mais visível no mundo dos animais: ao observamos que cada animal se converte em presa e alimento de outro, estamos diante do “coliseu” da Vontade. A existência de cada ser vivo é garantida por meio da supressão contínua de outro:

Assim, 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 (MVR I, 2005, p. 211).

O ser humano, então, seria a manifestação mais clara e terrível da luta e da discórdia da Vontade consigo mesma. Além de instrumentalizar a natureza a seu bel-prazer, os homens instrumentalizam uns aos outros para atingir seus objetivos; é “quando o homem se torna o lobo do homem” (MVR I, 2005, p. 212).

A partir dessa caracterização da Vontade, percebemos que Schopenhauer procede a uma generalização do termo, a qual é criticada por Nietzsche. Segundo ele,

[...] a “vontade” de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência em suas mãos, graças ao furor filosófico da generalização: pois dessa vontade faz-se uma metáfora poética, quando se afirma que todas as coisas da natureza teriam vontade; por fim, com o objetivo de aplicá-la em toda espécie de disparate místico, foi mal utilizada para uma reificação falsa – e todos os filósofos da moda repetem e parecem saber exatamente que todas as coisas têm *uma* vontade, e mesmo que são *essa* vontade (o que, segundo a descrição que se faz dessa vontade-toda-uma, significa tanto querer absolutamente o *estúpido* Diabo como Deus) (HH II, OS, § 5).

Com a generalização da vontade, Schopenhauer extrapola seu sentido e torna inviável uma investigação depurativa de nossos *sentimentos morais*. Aliás, se a vontade

schopenhaueriana não fosse caracterizada ela mesma por aspectos morais (como “uma luta terrível” que, no final das contas, gera somente angústia e sofrimento), talvez Schopenhauer tivesse alcançado uma visão mais “científica” a respeito do que gostaria de expressar em relação, sobretudo, ao humano. Mas, devido à sua *necessidade metafísica*, viu-se tentado a ampliar o alcance do termo e, dessa forma, moralizar todo o restante do mundo. De acordo com Nietzsche, eis *um pecado original dos filósofos*: apropriarem-se das teses dos moralistas, tomando-as incondicionalmente, demonstrando como necessário o que apenas deveria ser considerado uma indicação aproximada ou verdade de uma época histórica e própria de uma região (cf. HH II, OS, § 5). Vale dizer que em um de seus fragmentos póstumos de 1867, Nietzsche já demonstrava compreender o termo “vontade” como um conjunto variado de pulsões, cujo status não é o da “coisa em si” do mundo, mas meramente mais uma dentre diversas outras “representações”. Diz ele:

[...] o conjunto da vida pulsional, o jogo dos sentimentos, sensações, afetos, atos volitivos, é conhecido por nós – como tenho que intercalar aqui, contra Schopenhauer, – de acordo com o mais preciso auto-exame, apenas como representação, não segundo sua essência: e nós bem podemos dizer que até mesmo a “vontade” de Schopenhauer nada mais é que a forma mais universal da aparência de algo para nós, de resto, completamente indecifrável (FP [12] 1, primavera de 1871).³¹

A própria definição schopenhaueriana da “descoberta” da vontade pelo indivíduo faz chegar à tal conclusão, pois, se é na experiência intuitiva do próprio corpo que percebemos que “somos” vontade, então a existência da própria vontade por si mesma não faria sentido, sendo ela mesma uma representação. O próprio Schopenhauer afirma que o mundo do fenômeno, isto é, o mundo visível, é espelho da coisa em si, a Vontade, portanto, “este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo” (MVR I, 2005, p. 358).

Declarando-se como descobridor da verdade, tal como fazem quase todos os filósofos,

Schopenhauer coloca-se diante da vida e da experiência

como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles [os filósofos], deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno (HH I, 1, § 16).

³¹ Tradução de Oswaldo Giacoia publicada na revista *Discurso*, n. 37.

Interpretar a vida de modo “correto” seria a grande ambição dos filósofos. Entretanto, a própria ideia de interpretação pressupõe a *atribuição* de um sentido para algo, sendo necessariamente uma perspectiva humana, sempre limitada e parcial. Em si mesmas, as coisas não têm sentido. Segundo Nietzsche, por exemplo, quando alguns lógicos estabeleceram o conceito metafísico de coisa em si como o incondicionado, chegaram à conclusão de que não haveria qualquer relação entre o mundo metafísico e o mundo por nós conhecido, de modo que a coisa em si não apareceria no fenômeno, sendo, portanto, rejeitada (cf. HH I, 1, § 16). De qualquer forma, ambos os lados ignoram que o “evento” chamado vida e experiência “gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente)” (HH I, 1, § 16). Foi a confusão do intelecto humano, cheio de exigências morais, estéticas e religiosas, cego pela paixão e pelo medo, que tornou o mundo “profundo de significado”, “terrível” e “cheio de alma”. Ele adquiriu diversas cores, mas, de acordo com Nietzsche, “nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (HH I, 1, § 16). Assim, não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação que é rico em significado, portador de felicidade e infelicidade (cf. HH I, 1, § 29).

Além de pretender ser “a pintura definitiva do mundo”, a metafísica de Schopenhauer tem como fim “desvendar”, quer dizer, determinar uma *significação moral* para o mundo, e esse é o cerne principal da discordância de Nietzsche em relação à sua filosofia (cf. CARVALHO e COSTA, 2013, p. 355). Algumas das consequências dessa vontade “moralizante” de Schopenhauer são encontradas no livro IV de *O mundo como vontade e como representação*. Nesse livro, Schopenhauer analisa a coisa em si do mundo sob a perspectiva da *ética*. Vale ressaltar que, para ele, a função da ética não é a de prescrever fórmulas para a conduta humana ou estabelecer “doutrinas do dever”, muito menos fixar um “princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes” (MVR I, 2005, p. 354). Mas qual seria, então, a incumbência da ética sob a perspectiva filosófica schopenhaueriana? Nas palavras do filósofo, ela

só pode ir até a interpretação e a explanação do agir humano e suas diversas e até mesmo opostas máximas, das quais ele é a expressão viva, de acordo com sua essência mais íntima e conteúdo (MVR I, 2005, p. 355).

Sendo assim, no livro IV encontraremos uma exposição sobre a natureza humana e, a partir dela, uma apreciação das ações humanas sob um ponto de vista moral estabelecido por Schopenhauer. Para ele, as ações podem ser consideradas antimorais, morais ou imorais – temas de nossa próxima seção.

4. Egoísmo, compaixão e maldade: motivações morais ou interpretações morais?

Como já dissemos, a Vontade se manifesta na pluralidade dos indivíduos, contudo, considerada em si mesma, é una. Como essência de tudo, a Vontade encontra-se indivisa em cada um dos indivíduos e, ao mesmo tempo, vê a própria “imagem” inúmeras vezes repetida nesses mesmos indivíduos enquanto fenômenos. Segundo Schopenhauer, isso explica “por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência” (MVR I, 2005, p. 426). Cada indivíduo faz de si mesmo o centro do universo, sendo capaz de sacrificar qualquer coisa, até mesmo o mundo todo, a fim de conservar a si próprio. De acordo com Schopenhauer, essa é a mentalidade do egoísmo, que é a condição natural de cada ser da natureza (cf. MVR I, 2005, p. 427). Sendo um ímpeto para a conservação da própria existência e do próprio bem-estar, o egoísmo constituiria uma motivação³² antimoral, isto é, toda ação que promove o benefício próprio não pode ser considerada moralmente boa ou ruim, mas consiste apenas na condição natural de todo ser vivo e que se torna evidente no exemplo do ser humano³³ (cf. FM, 1995, p. 114). Dessa forma, toda ação motivada pelo egoísmo é considerada moralmente neutra.

A única motivação genuinamente moral, para Schopenhauer, é aquela despojada de qualquer egoísmo, isto é, que não tenha como motivo o bem-estar próprio, mas o bem-estar de outro como se fosse o próprio bem, sem qualquer outra intenção (cf. FM, 1995, p. 128-129). Não é possível ter acesso aos sentimentos de um indivíduo, no entanto,

³² Segundo Schopenhauer, a motivação é uma espécie de lei que rege toda a natureza animal. Os motivos atuam na vontade de um animal ou ser humano por meio do conhecimento. No caso dos animais, os motivos advêm do conhecimento obtido por meio do entendimento, quer dizer, da percepção sensível do mundo. No homem, eles aparecem de forma abstrata, quer dizer, os objetos da sensibilidade são transpostos sob a forma de conceitos, cuja origem encontra-se na faculdade de razão. Nesse sentido, nenhuma ação seria livre (isto é, nenhuma ação ocorreria sem uma causa determinada), mas estaria já decidida previamente pelos motivos (cf. LV, 2005, p. 36-37).

³³ Nesse ponto, Nietzsche parece concordar com Schopenhauer a respeito da condição natural dos homens: “A grande maioria dos homens suporta a vida sem muito resmungar, e *acredita* então no valor da existência, mas precisamente porque cada um quer e afirma somente a si mesmo, e não sai de si mesmo como aquelas exceções [os homens raros, cujo pensamento vai além de si mesmos]: tudo extrapessoal, para eles, ou não é perceptível ou o é, no máximo, como uma frágil sombra. Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo” (HH I, 1, § 33)

Schopenhauer pressupõe a compaixão como um sentimento real e verdadeiro de abnegação e amor ao próximo; por isso, ela ganha o *status* de motivação moral por excelência. Segundo ele, querer o bem de outro

exige [...] que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do *conhecimento* que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida. O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, *a participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade (FM,1995, p. 129).

Toda ação originada da compaixão é dotada de valor moral. Ações produzidas por quaisquer outros motivos não têm valor moral. No entanto, conduzindo-nos à outra interpretação da moral,

Nietzsche afirma que

ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça (HH I, 2, § 96).

De modo efetivo, não interessa à sociedade quais são as razões interiores de um indivíduo para que ele aja moralmente. Nesse sentido, para Nietzsche, o valor moral não se sustentaria em algo misterioso como a compaixão³⁴, mas simplesmente na utilidade atribuída a tal valor. Aqueles que obedecem às leis e seguem a tradição são considerados morais porque contribuem para a manutenção da ordem social. Os imorais, ao contrário, são marginalizados e considerados nocivos pela sociedade.

De acordo com Nietzsche, então, a moral estaria muito mais ligada àquilo que uma tradição considera como útil à conservação de uma comunidade e não simplesmente ao “altruísmo” puro. Assim, “bom” seria aquele que assimila e pratica de bom grado o que é considerado moral por determinada época e cultura. Melhor dizendo:

³⁴ Segundo Schopenhauer, o processo da compaixão “é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo” (FM, 1995, p. 129-130).

Ele é denominado bom porque é bom “para algo”; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como “bons para algo”, como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de “bom”. Mau é ser “não moral” (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra “mau” nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo (HH I, 2, § 96).

Além de tratar a compaixão sob a perspectiva de sua utilidade para a relação entre os homens, Nietzsche considera que a curiosidade é um dos fatores que ocasiona o fenômeno da compaixão. Segundo ele, o que se faz pelo bem ao próximo provém de nossa curiosidade a respeito do outro e, sob o pretexto do “dever” ou da “compaixão”, ela acaba sendo insuflada “na casa do infeliz e do necessitado” (cf. HH I, 6, § 363). Não fica muito claro se, com o termo curiosidade, Nietzsche se refere à nossa vontade de conhecer ou à indiscrição eventualmente causada por nossos atos ditos benevolentes. Talvez as duas situações não sejam tão distintas. Seja como for, tal visão acaba por “desromantizar” o ponto de vista schopenhaueriano sobre a compaixão, qual seja:

[...] o que pode mover a bons atos, a obras de amor é sempre e tão-somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste. Daí, no entanto, segue-se o seguinte: o amor puro (*αγάπη*, *caritas*), em conformidade com sua natureza, é compaixão (MVR I, 2005, p. 477).

O reconhecimento do sofrimento alheio como sendo o próprio consiste num evento misterioso, cuja explicação não se encontra no mundo fenomênico. Isso porque tal sentimento contraria o egoísmo natural dos homens. Na compaixão, ocorre uma espécie de eliminação da diferença entre o “eu” e o “outro”, fazendo com que o bem-estar do outro se torne o meu próprio bem-estar. No entanto, segundo Nietzsche, o sofrimento do outro chega até nós por meio de um exercício de imaginação³⁵, e não exatamente pelo “conhecimento” direto de seu sofrimento. Além disso, “saber que o outro sofre é algo que se *aprende*, e que nunca pode ser aprendido inteiramente” (HH I, 2, § 101). Na perspectiva nietzschiana, a ideia de *próximo* “é muito fraca em nós; e nos sentimos, em relação a ele,

³⁵ Não só o sofrimento alheio chega a nós por um exercício imaginativo como o próprio “alvo” da compaixão é convidado a imaginar. Diz Nietzsche: “O infeliz obtém uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração da compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo. De modo que a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo; ela demonstra o homem na total desconsideração de seu querido” (HH I, 2, § 50).

quase tão livres e irresponsáveis quanto em relação a pedras e plantas” (HH I, 2, § 101). Isso faz com que o egoísmo não seja mau, isto é, ele não é em si mesmo imoral, mas apenas consequência de uma incompreensão inevitável, pois somos incapazes de experimentar efetivamente as dores alheias.

Assim também é o caso da maldade. Para Nietzsche, o sofrimento do outro não é, em si mesmo, o objetivo da maldade, como afirma Schopenhauer (cf. FM, 1995, p. 131); mas, sim, o nosso próprio prazer – seja em forma do sentimento de vingança ou de uma excitação nervosa (cf. HH I, 2, § 103). Já sob a visão schopenhaueriana, a maldade seria uma disposição voltada propositadamente ao sofrimento e à dor alheia, sendo moralmente repreensível (cf. FM, 1995, p. 72). Sobre isso, questiona Nietzsche:

Então o *imoral* consiste em *ter prazer a partir do desprazer alheio*? É diabólica a satisfação com o mal alheio, como quer Schopenhauer? Na natureza obtemos prazer quebrando galhos, removendo pedras, lutando com animais selvagens, para nos tornarmos conscientes de nossa força (HHI, 2, § 103).

Tal como removemos pedras ou quebramos galhos, testamos também nossa força na relação com os outros. E, assim como a maldade não tem como fim necessariamente o mal do outro, a compaixão não tem como seu fim o bem do outro. Ela também abriga elementos de satisfação pessoal: o próprio prazer da emoção que ela causa quanto o prazer da satisfação no exercício de poder sobre outro. Além do mais, afirma Nietzsche, “se uma pessoa que sofre nos é bastante próxima, livramos a nós mesmos de um sofrimento, ao realizarmos atos compassivos” (HH I, 2, § 103). O prazer seria um elemento propulsor tanto da maldade quanto da compaixão e, em si mesmo, não pode ser considerado bom nem mau. Somente sob o ponto de vista de suas consequências, isto é, de sua utilidade, ele pode ser avaliado como “bom” ou “mau”. Portanto, o que leva um indivíduo a não cometer ações consideradas más é a expectativa de punição e vingança que se cria em torno delas por quem se julga prejudicado ou pelo Estado que o representa.

A liberação do espírito pressupõe que noções como egoísmo, compaixão e maldade sejam preteridas, consideradas orientações de velhos hábitos. Sentindo-se parte da indiferença e não-finalidade da natureza, ao espírito livre basta experimentar a jornada de sua existência. Para isso, sente a necessidade de despir-se das interpretações morais produzidas e perpetuadas pela herança de uma tradição. Nesse sentido, cabe uma breve problematização a respeito da extinção dos velhos valores morais: sem as concepções de egoísmo, compaixão e maldade, em que medida cada um poderia atuar? Quais seriam os

critérios para os rumos de nossas ações? Aqueles que buscam conservar, na medida do possível, o indivíduo? No entanto, o que seria do indivíduo sem os demais de sua “espécie”? Certamente são questões complexas, cujas respostas não ousamos oferecer por ora. Apesar disso, as noções de caráter e liberdade relacionadas à “aspiração” moral podem propiciar material à imaginação dos que se preocupam com tais questionamentos.

5. Sobre a relação entre caráter, liberdade e moral

Um ponto interessante a ser tratado a respeito da metafísica schopenhaueriana é a questão dos caracteres individuais e, conseqüentemente, a questão da liberdade. Para Schopenhauer, a ação, sempre oriunda de um motivo³⁶, dependerá da natureza individual de cada um, isto é, do seu caráter – o conjunto de características específicas que compõem um sujeito. O caráter de um ser humano é: 1) individual, ou seja, ele é diferente em cada um (a espécie confere a base principal aos indivíduos, mas há diferenças na combinação de características); 2) empírico – só pode ser conhecido pela experiência, quer dizer, só conhecemos a nós mesmos ou aos outros na medida em que agimos diante das situações; 3) constante – permanece o mesmo durante a vida toda; e, 4) inato – não é resultado de alguma construção ou de circunstâncias acidentais, mas é produto do trabalho da própria natureza (cf. LV, 2005, p. 49-50). Nesse sentido, podemos entender o caráter como um aspecto fisiológico do indivíduo, e não meramente psicológico. Sendo assim,

a diferença básica, original e verdadeira dos caracteres é incompatível com o pressuposto de uma liberdade da vontade que significa que para qualquer homem, em qualquer situação, duas ações contrárias são igualmente possíveis (LV, 2005, p. 56, tradução nossa).

Isso equivale a dizer que um homem só pratica determinada ação em uma dada circunstância justamente porque só poderia agir desta maneira e não de outra. Afinal, ele é determinado pelo seu caráter, e sua ação corresponde ao seu caráter. Portar um caráter vicioso ou virtuoso, portanto, não é uma questão de culpa ou mérito. Ora, se ações consideradas boas ou más não são nada mais que a manifestação de um caráter mau ou bom,

³⁶ Os motivos expressam apenas as ocasiões nas quais minha vontade se mostra por meio dos meus atos, mas não a essência dessa vontade. Conforme diz Schopenhauer, os motivos “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” (MVR I, 2005, p. 164). Dessa forma, dizer que os atos da vontade de um indivíduo são fundamentados por motivos é o mesmo que dizer que um fenômeno é fundamentado por outro – ou melhor, os motivos não expressam a essência dos atos, mas apenas sua exterioridade. Seguindo esse raciocínio, as ações do ser humano não podem ser consideradas livres, pois são determinadas pelos motivos, portanto, são necessárias.

elas são passíveis de imputação? Em outras palavras, o homem é responsável pelas ações que comete? Apesar de suas ações serem consequências de um caráter inato e imutável, para Schopenhauer, o homem ainda assim é responsável por elas. No entanto, para Nietzsche, o homem é alheio à sua própria natureza e suas ações são caracterizadas pela inocência, ainda que sejam classificadas como as piores possíveis.

Primeiramente, detenhamo-nos sob o ponto de vista de Schopenhauer. Para ele, tal como o mundo, o caráter pode ser compreendido sob duas perspectivas distintas: a da representação ou dos fenômenos e a da coisa em si. O caráter de um indivíduo visto sob o ponto de vista da representação é chamado de *caráter empírico*³⁷, isto é, os traços distintivos de cada indivíduo que se manifestam e se tornam visíveis por meio de suas ações. O caráter empírico está encerrado nas formas do tempo, do espaço e da causalidade e, por isso mesmo, ocorre de modo necessário. Nesse sentido, Schopenhauer nega enfaticamente a liberdade absoluta do querer empírico (*liberum arbitrium indifferentiae*). De acordo com ele, “a diferença dos caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela, ele não pode mudar” (FM, 1995, p. 181). Fazer o bem ou mal, portanto, não partem de uma escolha livre do indivíduo, mas são apenas manifestações efetivas de sua própria natureza. Nesse aspecto, a visão de Nietzsche vai ao encontro da de Schopenhauer, pois na perspectiva nietzschiana, adquirimos o hábito de atribuir culpa ou mérito às ações humanas porque as supomos como vontades livres, isto é, supomos que as escolhas dos indivíduos para agirem da maneira que agem ocorrem de forma consciente, o que na verdade é um equívoco. Diz Nietzsche:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositadamente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrade; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente; no segundo é o Estado (HH I, 2, § 102).

³⁷ “Cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é, de acordo com a sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como “potentia” [segundo a possibilidade], mas acontecem como “actu” [na realidade], quando causas exteriores a produzem; por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o *caráter empírico* (FM, 1995, p. 91).

Reconhecemos sem grandes problemas a condição necessária dos eventos naturais. Ao observarmos um grande predador devorando sua presa, por exemplo, podemos até lamentar o fato, mas dificilmente acreditamos ser razoável aplicar algum tipo de condenação ao predador: a cadeia alimentar justifica tal acontecimento. No caso do ser humano, entretanto, acreditamos no livre arbítrio do indivíduo, como se ele possuísse alguma habilidade especial que o suprimisse das condições às quais os animais e a natureza em geral estão submetidos.

O ponto de discordância entre as perspectivas nietzschiana e schopenhaueriana reside justamente na questão moral: para Nietzsche, a condição inata do indivíduo isenta-o de qualquer responsabilização moral, já que a avaliação advinda da moral pressupõe a liberdade de escolha, o que não corresponde à premissa nietzschiana. Aliás, Nietzsche chega mesmo a afirmar que a moral é um gosto, constituído por certas necessidades e aversões. A ideia é a seguinte: necessitamos de alimento para aplacar nossa fome; no entanto, as necessidades de nosso *gosto* são outras: primeiro a coação, depois o costume, por último, o prazer que quer se repetir. Segundo ele, um gosto é “uma fome adaptada e seletiva” e o mesmo podemos dizer sobre a moral, isto é, existe uma necessidade humana na moral; no entanto, tal necessidade já não se manifesta sob às formas da coação ou do costume, mas acaba por tornar-se um prazer. Assim, tal como queremos satisfazer a fome de uma *determinada maneira* e não apenas do ponto de vista fisiológico, não queremos meramente nos proteger uns dos outros de qualquer modo, mas a partir de um *modo específico*. Esse modo consiste no sentido moral (cf. FP 42 [15], julho- agosto de 1879).

Dessa forma, o *gosto* de Schopenhauer volta-se para a crença na existência de um fundamento moral intrínseco ao mundo. Por isso, apesar de afirmar o inatismo do caráter e, com isso, a impossibilidade do livre-arbítrio, defende a ideia de que o indivíduo, ainda sob essas condições, pode e deve ser responsabilizado moralmente por seus atos. Isso porque, como já apontamos, o caráter empírico é só uma das partes do indivíduo a ser considerada; a outra corresponde ao *caráter inteligível*. Segundo Schopenhauer, existe uma instância inacessível à experiência que é

o *caráter inteligível*, quer dizer, a essência *em-si* desta coisa. Nisto o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo *empírico*, mas por isso mesmo apenas *fenômeno*. O que ele possa ser de acordo com a sua essência em si mesma chama-se caráter inteligível (FM, 1995, p. 91).

Cada ser humano seria uma porção da Vontade e sua realização enquanto fenômeno. Se a Vontade como coisa em si não está submetida a fundamento algum, assim também é o caráter³⁸ inteligível de cada indivíduo. No entanto, para Schopenhauer, é justamente ele que torna possível a responsabilização do indivíduo pelos seus atos, pois a liberdade não existe no âmbito da ação (ou, em outras palavras, no âmbito do caráter empírico), porém, existe no âmbito do ser (caráter inteligível). Assim, se, por um lado, o caráter empírico é aquele que se torna visível e manifesto por meio do agir individual, por outro, o caráter inteligível é uma instância inacessível, cuja apreensão não é possível. Isso porque, tal como a Vontade como coisa em si, o caráter inteligível está fora do tempo e do espaço, não tem fundamento algum atrás de si e, por isso, não está submetido à lei de causalidade. Nesse sentido, Schopenhauer afirma a liberdade do caráter inteligível, o que torna possível a responsabilização do indivíduo por suas ações.

Distanciando-se da ideia de responsabilidade, a noção de espírito livre direciona-se a uma concepção de liberdade distinta daquela condizente ao livre-arbítrio. Dito de outro modo, a liberdade, para um espírito livre, estaria relacionada à aceitação de suas limitações e de toda necessidade que o cerca. Ele reconhece a inevitabilidade de sua condição, aceita e abraça o desconhecido. Na próxima seção, falaremos mais detalhadamente sobre tais questões.

6. Sobre a relação entre caráter inteligível, liberdade e responsabilidade

Sob o ponto de vista fenomênico, as ações de um indivíduo estão sempre submetidas aos motivos. A suscetibilidade aos diversos motivos dependerá do caráter de cada um. Assim, por exemplo, motivações egoístas serão causas mais fortes para desencadear certas ações em um caráter egoísta. Vale dizer que as motivações não são visíveis, por isso, uma ação aparentemente compassiva pode esconder atrás de si um motivo torpe. O fato é que, para Schopenhauer, no plano do agir, não há liberdade; toda ação ocorre de modo necessário³⁹. Nesse sentido, a índole e as ações de cada um corresponderia a uma espécie de sina, cujo fundamento é em si mesmo inexplicável, igualando-se às manifestações da natureza. No entanto, segundo Nietzsche, há um tipo de fatalismo que nega essa concepção: o *fatalismo turco*. De acordo com ele,

³⁸ “Que um seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável” (MVR I, 2005, p. 201).

³⁹ Necessário é aquilo que parte de uma causa suficiente dada (cf. LV, 2005, p. 07).

o fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer (HH II, AS, § 61).

Diante dessa visão, o homem é subjugado pelo fado, ainda que possa confrontá-lo. No entanto, sob a visão nietzschiana,

cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado (HH II, AS, § 61).

A interpretação do homem como fado não pode sustentar a ideia da responsabilidade ou culpa pelas próprias ações, o que não culmina na ideia de impraticabilidade da punição (afinal, ela também seria fado). Não ser livre para agir, para a maioria das pessoas, significa debilidade e incapacidade de mudar o futuro. No entanto, esse mesmo medo é parte do fado, pois “as tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado” (HH II, AS, § 61). Transpondo para a “linguagem” schopenhaueriana, cada indivíduo é em si mesmo a coisa em si inacessível, isto é, cada um corresponde a uma essência inacessível, em um caráter inteligível.

Para tornar mais claro o conceito de caráter inteligível faz-se necessária uma explicação sobre o conceito de Ideia. Segundo Schopenhauer, Ideia é “cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade” (MVR I, 2005, p. 191). Em outras palavras, as coisas particulares participam de “formas eternas” ou “protótipos”, as chamadas Ideias⁴⁰. Cada uma dessas formas ou protótipos correspondem a graus de objetivação da Vontade. As “forças” da natureza corresponderiam aos graus mais baixos, o reino animal corresponderia a graus mais complexos e, no caso dos seres humanos, teríamos a exposição mais complexa e completa da Vontade. De acordo com Schopenhauer, os animais herdaram seu caráter da espécie (Ideia) à qual pertencem; dessa forma, não têm uma individualidade marcante, sendo muito semelhantes entre si⁴¹. Os seres humanos também herdaram o caráter de sua espécie (a Ideia de *humanidade*), contudo, cada indivíduo humano corresponderia a uma Ideia única, constituindo uma singularidade irrepetível. Nas palavras de Schopenhauer, “é uma marca distintiva da humanidade o fato de nela o caráter da espécie e do indivíduo entrarem

⁴⁰ Note-se que Ideia e conceito são distintos. A Ideia é apreendida pela intuição, enquanto o conceito é uma abstração de ordem racional (cf. MVR I, 2005, p. 310).

⁴¹ “Quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo tão-somente a fisionomia geral desta” (MVR I, 2005, p. 193).

em cena separados, de maneira que cada homem [...] expõe em certa medida uma Ideia inteiramente própria” (MVR I, 2005, p. 300). Cada “Ideia inteiramente própria” é um caráter inteligível, isto é, uma essência (vontade) individual. E é justamente a partir dela que, segundo Schopenhauer, podemos identificar o conceito de liberdade.

Como já dissemos, o ser humano é o único ser que pode intuir seu próprio corpo como manifestação da Vontade e, a partir disso, intuir a coisa em si do mundo. Intuindo a coisa em si, o homem é capaz de intuir também o seu caráter inteligível e, por conseguinte, a sua liberdade. O caráter inteligível é a base e condição de todo fenômeno ou aparência, ou seja, diz respeito à Vontade como coisa em si. Do ponto de vista da Vontade, que não é determinada por relação causal alguma, existe absoluta liberdade, no entanto,

esta liberdade (...) é transcendental, isto é, não ocorre na aparência. Está presente somente enquanto a abstraímos da aparência e de todas as suas formas a fim de alcançar aquilo que, uma vez fora de todo o tempo, deve ser pensada como sendo inerente ao homem-em-si-mesmo (LV, 2005, p. 97, tradução nossa).

Para Schopenhauer, o homem tem consciência da autoria de seus atos e devido a isso é capaz de reconhecer a liberdade a respeito de seu aspecto mais íntimo, o seu ser. Consequentemente, o homem reconhece a responsabilidade por seus atos – não importando quão determinados eles sejam ao procederem do caráter empírico impulsionado por motivos. Segundo Janaway (2003, p. 116), “a ideia básica é bastante simples: se não posso escapar à necessidade causal por ser parte da realidade empírica, um aspecto de mim que está além da realidade empírica pode”.

Para Schopenhauer, a verdadeira liberdade moral provém do sentimento de responsabilidade – o homem sabe que é o autor de suas próprias ações e, por meio delas, conhece seu próprio eu. Isso se deve, sobretudo, ao “peso de consciência” ou arrependimento⁴², ou seja, quando lamenta sobre o conhecimento de seu “si mesmo” por meio de atos já cometidos (cf. MVR I, 2005, p. 384). Dessa forma, vislumbra toda sua potencial

⁴² Schopenhauer afirma que, apesar do querer fundamental de um indivíduo, isto é, da imutabilidade de seu caráter, o arrependimento moral é efetivamente possível. Vale dizer que o arrependimento não significa uma mudança no caráter individual, pois a vontade, como seu conteúdo essencial, é imutável, dessa forma “o essencial e próprio daquilo que eu sempre quis, tenho de ainda continuar a querê-lo, pois eu mesmo sou esta Vontade a residir fora do tempo e da mudança” (MVR I, 2005, p. 383). Nesse sentido, por não termos domínio sobre aquilo que queremos, não podemos nos arrepender a respeito dos objetos aos quais nossa volição se dirige. No entanto, podemos nos enganar no que diz respeito aos meios empregados para alcançar os objetos de nossa volição. É nesse aspecto que o arrependimento pode ocorrer. Desse modo, minimizar a ocorrência do arrependimento é possível quando o conhecimento que tenho de minha vontade (e, nesse aspecto, podemos falar de autoconhecimento, já que somos considerados a objetividade máxima da Vontade) se expande – quanto mais conheço minha própria vontade (em outras palavras, a mim mesmo), mais condições terei de guiar minhas ações pela ponderação de meu intelecto.

liberdade, voltando-se à própria essência como pura Vontade, por isso, sabe que poderia ter sido outro:

o “operari” de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu “esse”, aí está a liberdade. Ele poderia *ter sido* outro: e naquilo que ele *é* estão culpa e mérito (FM, 1995, p. 91).

Assim, o fato de o homem saber ser quem é e, ao mesmo tempo, deparar-se com a possibilidade de que poderia ter sido outro, é o suficiente para torná-lo responsável por seus atos e pelo seu caráter. Esta resposta, no entanto, não soa satisfatória, pois não podemos precisar em que momento o homem poderia ter escolhido ser outro enquanto manifestação da Vontade.

Diante disso, Nietzsche, em um aforismo intitulado “A fábula da liberdade inteligível”, oferece um exame da *história dos sentimentos morais* que nos levariam a responsabilizar alguém por seus atos. Segundo ele, os sentimentos morais passariam por quatro fases: 1) classificamos ações isoladas como boas ou más considerando apenas as consequências úteis ou prejudiciais que apresentam; 2) em seguida, esquecemos a origem das designações de “bom” ou “mau” e atribuímo-las às ações como se fossem qualidades inerentes a elas, sem considerar as consequências; 3) depois, deslocamos as qualidades de “bom” ou “mau” para os motivos e, assim, consideramos os atos como moralmente ambíguos; 4) por fim, “bom” ou “mau” não é mais predicado apenas de um motivo isolado, mas de “todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno” (HH I, 2, § 39). Assim, tornamos o ser humano responsável: primeiro, por seus efeitos, depois por seus atos, por seus motivos e, por último, por seu próprio ser. Mas como podemos tornar responsável um ser que é uma consequência necessária, formado por elementos e influências de relações e acontecimentos passados e presentes? Segundo Nietzsche,

[...] não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio (HH I, 2, § 39).

A transformação histórica dos sentimentos morais e seu concomitante esquecimento levou à conclusão equivocada do homem como agente responsável. Schopenhauer chegou a esse mesmo equívoco supondo que o sentimento de culpa

pressupõe a responsabilidade, pois não haveria razão para o mal-estar da culpa se todo agir do homem ocorresse, afinal, por necessidade. Nesse caso, então, a instância do *ser* do homem não estaria submetida à necessidade e com isso se justificaria seu sentimento de culpa:

[...] Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse* [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. É certo que aparentemente o mal-estar diz respeito ao *operari* – na medida em que assim faz é errôneo –, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência (HH I, 2, § 39).

Sob o raciocínio schopenhaueriano, o mal-estar causado pela culpa é considerado algo racional, como uma decorrência subsequente ao “mau ato” praticado. No entanto, sob a perspectiva de Nietzsche, o mal-estar sucedido após o ato não é, de fato, racional, mas sustenta-se no falso pressuposto da não necessidade do ato. Assim, a crença na própria liberdade faz com que o homem sofra arrependimento e remorso. Além disso, em muitas pessoas tais sentimentos não ocorrem, pois

É algo bastante variável, ligado à evolução dos costumes e da cultura, só existente num período relativamente breve da história do mundo, talvez. – Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências (HH I, 2, § 39).

Diante da necessidade das ações humanas, a responsabilização do homem perde seu sentido. Com ela, desaparece também o fundamento para os juízos absolutos de valor moral das ações. No entanto, isso não significa a nulidade completa da moral; ela mesma carrega consigo uma necessidade, pois

A besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas (HH I, 2, § 40).

O homem ainda é um animal, mas um animal que se volta a si mesmo e reformula suas próprias condições de vida. E não é uma tarefa tão simples, afinal, “a mentira exige invenção, dissimulação e memória” (HH I, 2, § 54). Mas, tal como esquecemos a origem de nossos sentimentos morais, igualmente esquecemos a mentira intrínseca à moral, tomando-a como uma verdade independente de nossas invenções. E é justamente aí que se encontra o dano da moral: negar a mentira e a invenção, julgá-las como prejudiciais, quando, na verdade, a própria moral constitui ilusão e erro.

Sendo assim, a ideia de responsabilidade moral caracterizaria um tipo de ilusão que deve ser desmistificada, já que é reivindicada pela tradição como uma verdade absoluta. Diz Nietzsche:

A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade (HH I, 2, § 107).

Admitir a inocência do humano, até mesmo daqueles que possam ser considerados os mais cruéis e vis, implica numa mudança completa em nossa sensibilidade. Se estamos acostumados a julgar e buscar justificativas para as ações dos homens, sob a luz desse novo conhecimento – o da irresponsabilidade total do homem pelos seus atos – apenas reconhecer e observar os feitos humanos configurariam o nosso limite. Em certa medida, passaríamos de juízes morais a espectadores das peripécias humanas – quando não somos, nós mesmos, os protagonistas do enredo. Nas palavras de Nietzsche,

[...] tal como ele [o homem] se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos. Neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós) (HH I, 2, § 107).

A inocência seria um modo alternativo de olhar para os feitos humanos, um tipo de perspectiva que rompe com toda uma tradição fundamentada sob os princípios da culpa e da expiação. Por conseguinte, o conhecimento sobre as coisas humanas não estaria vinculado a uma proposta de busca pelo que é fixo e imutável, mas na capacidade de experimentação

de novas formas de vida. Como vimos, a noção de espírito livre inauguraria esse novo conhecimento. Dispostos a enfrentar as dores do parto e sacrificar as comodidades, os espíritos livres seriam os precursores de um sentimento novo de *liberdade*. E liberdade, aqui, é libertar-se da crença no livre-arbítrio:

A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode *se transformar, de moral em sábia*. O sol de um novo evangelho lança seu primeiro raio sobre o mais alto cume, na alma desses indivíduos: aí se acumulam as névoas, mais densas do que nunca, e lado a lado se encontram o brilho mais claro e a penumbra mais turva. Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência (HH I, 2, § 107).

A moralidade não é um fato inalterável do ser humano, mas um hábito que se constituiu com o passar do tempo, isto é, um *vir a ser*. Não é a promessa de uma ruptura abrupta que o espírito livre traz consigo, e sim um movimento incorporado no fluxo dos acontecimentos: a tentativa de realizar uma abertura para um novo hábito, qual seja, o de compreender. Dessa forma, o hábito de avaliar, julgar, amar, odiar se tornará cada vez mais fraco. Portanto, assim também o homem injusto, isto é, o homem moral, que julga e culpa, se tornará cada vez mais fraco. Em seu lugar, crescerá o homem sábio e inocente, liberto da culpa e do vício de julgar, que compreende e aceita a necessidade das coisas. Sendo assim, esse não é o caso de maldizer o homem moral, pois ele também é condição necessária para o pretense surgimento do homem sábio: ele não é o seu oposto, mas o seu precursor.

7. Entre inocência e justiça: o espírito livre em oposição à filosofia cativa de Schopenhauer

Em certa medida, podemos afirmar que o espírito livre é aquele que, ao buscar superar os preconceitos morais de sua época, dirige-se para uma compreensão mundana e temporal do humano. Nesse sentido, ser livre não significa optar por isso ou aquilo, mas aceitar a necessidade característica de nossa condição de seres finitos e temporais. Enquanto o espírito cativo mantém-se prisioneiro da crença no livre-arbítrio e, por conseguinte, da crença na responsabilidade dos indivíduos e de uma justiça intrínseca a uma lógica metafísico-moral, o espírito livre, por sua vez, experimenta a leveza do sentimento de inocência: ninguém é responsável por nada e aceitar isso é aceitar o todo. Para alguns, tal

concepção pode representar um problema, pois uma das características distintivas do ser humano em relação aos demais seres vivos é justamente sua capacidade de voltar a si mesmo e fazer projeções acerca do outro. Conseqüentemente, o homem avalia, julga e tenta prever os fatos indo além do momento presente e imaginando futuros que lhe causam ora tormentos, ora regozijos. Sua imaginação é tão ativa que criou a ideia de eternidade e, com ela, também a ideia de justiça: a partir delas, ameaça o outro e a si mesmo com sentenças metafísicas e intransponíveis. E isso tudo a partir de valores criados e reforçados por uma cultura e uma história que *vieram a ser*. Segundo Nietzsche,

Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus *costumes*, pois para ele são comprovada sabedoria de vida. Do mesmo modo, uma comunidade de indivíduos força todos eles a adotar o mesmo costume. Eis a conclusão errada: porque nos sentimos bem com um costume, ou ao menos levamos nossa vida com ele, esse costume é necessário, pois vale como a *única* possibilidade na qual nos sentimos bem; o bem-estar da vida parece vir apenas dele (HH I, 2, § 97).

Contra isso, Nietzsche parece evocar outra possibilidade de bem-estar, uma condição de existência diferente da exigida pela coação dos costumes. Em outras palavras, parece haver uma proposta de recuperação da inocência do animal humano que pode ser notada em outros animais. Tal como os demais seres vivos, ao voltar-se *inocentemente* para o mundo, o homem se tornaria incapaz de infligir sofrimentos ou esperanças inconvenientes a si mesmo e aos outros, pois estaria livre do sentimento de culpa: os homens não escolhem agir como agem, mas simplesmente agem como lhes é possível. A liberdade, então, nada teria a ver com escolhas, mas com a aceitação da necessidade das coisas.

Além de transformar o conceito de liberdade, o reconhecimento da inocência dos homens tem como consequência um refinamento das noções de justiça e injustiça. Segundo Nietzsche, a origem da justiça surge da relação entre homens semelhantes, com aproximadamente o mesmo poder, em outras palavras,

quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconsequente para os dois lados, surge a ideia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça (HH I, 2, § 92).

Justiça é permuta e retribuição entre homens que supostamente detêm poderes mais ou menos iguais. Assim, cada um satisfaz o outro: um entrega ao outro o que ele quer para igualmente receber o que deseja. Nesse sentido, a vingança e a gratidão também pertencem

ao domínio da justiça, pois ambas são intercâmbios. Além disso, de acordo com Nietzsche, a justiça remonta à autoconservação, “ao egoísmo da reflexão que diz: ‘por que deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?’” (HH I, 2, § 92). No entanto, com o passar do tempo, os homens esqueceram a finalidade das ações chamadas “justas” e com isso formou-se a ideia de que uma ação justa é uma ação altruísta, ou seja, uma ação justa não seria baseada em trocas, mas seriam “desinteressadas”, ou o seu interesse configuraria o bem-estar de quem recebe a ação. Percebemos que, para Nietzsche, o conceito de justiça se estabelece a partir das relações intersubjetivas, sendo “purificado” de acepções metafísicas.

Por outro lado, segundo a visão schopenhaueriana, o conceito de justiça pode ser analisado a partir de duas perspectivas distintas: uma delas corresponde à justiça dos homens, portanto, temporal e terrena; a outra corresponde à justiça eterna que reside na essência do mundo. Contudo, antes de falar sobre justiça, faz-se necessário tratar da injustiça. Isso porque, segundo Schopenhauer, o conceito de justiça nada mais é que a negação do conceito de injustiça, isto é, toda ação que não seja negação da vontade alheia em favor da afirmação da própria vontade (cf. MVR I, 2005, p. 434). Sendo assim, justiça é um conceito negativo e injustiça, positivo. Diz Schopenhauer:

Quem sofre a injustiça sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda (MVR I, 2005, p. 429).

O injustiçado tem sua vontade contrariada pela vontade de outrem, o que lhe provoca o sentimento imediato de violação de seu querer. Nesse sentido, a função da justiça temporal é a retaliação e a punição de atos injustos. A sede dessa justiça, portanto, encontra-se no Estado, que se constitui como uma instituição de proteção (cf. MVR II, 2015, p. 709). Sua necessidade se justifica devido à natureza da vida humana, cuja fragilidade a expõe a diversos ataques dos quais um indivíduo não pode se defender sozinho, sendo imprescindível a união na coletividade.

A justiça eterna, por sua vez, não pode ser retaliadora, pois a retaliação implica a noção de tempo: um mal posterior a outro mal. Sendo todos os seres Vontade, todos assumem igualmente sua existência:

[...] a existência de sua espécie e a da própria individualidade, precisamente como é e nas circunstâncias dadas em um mundo tal como é, ou seja, regido pelo acaso e o erro, temporal, transitório, sempre sofrendo; mas, em tudo, o que acontece ou pode acontecer a cada um, a justiça sempre lhe é feita, pois sua é a Vontade. Tal qual a Vontade é, é o mundo. A responsabilidade pela existência e pela índole deste mundo só este mesmo pode assumir, ninguém mais; pois como outrem poderia ter assumido essa responsabilidade? – Caso se queira saber, em termos morais, o que valem os homens no todo e em geral, considere-se seu destino no todo e em geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte. A justiça eterna prevalece (MVR I, 2005, p. 449- 450).

Para Schopenhauer, a justiça eterna, isto é, a justiça do ponto de vista metafísico, consiste na identidade entre injusto e injustiçado: sendo ambos Vontade, ambos prejudicam e são prejudicados. Além disso, aquele que comete injustiça sabe que a comete: ao afirmar veementemente a própria vontade contra a de outro indivíduo, o injusto entra em conflito consigo mesmo na forma do remorso ou “mordida de consciência” (cf. MVR I, 2005, p. 429). Em outras palavras, quem comete injustiça e aquele que a sofre fazem parte de uma mesma essência e é nela que se assenta a justiça eterna. Somente abandonando o ponto de vista da individualidade pode-se compreender o funcionamento dessa justiça. Aliás, tal justiça se faz efetiva justamente porque a existência mesma é compreendida como um “pecado original”, cuja quitação ocorre com a morte.

Contrariamente à visão cativa de Schopenhauer, Nietzsche afirma que o pecado é mais uma noção originada de erros da razão e eliminá-la contribuiria para o alívio de nossa existência. Mas como poderíamos afastar a ideia de pecado da percepção de nós mesmos? Na visão nietzschiana, compreendendo que tal ideia é suscitada quando os homens “se consideram muito mais negros e maus do que são de fato” (HH I, 3, § 124). A existência, então, longe de ser considerada um pecado original, recupera sua “aura de inocência”, de modo que o indivíduo não se sinta culpado por existir, mas que apenas exista, pois “em meio à natureza, o homem é sempre a criança. Esta criança tem às vezes um sonho pesado e angustiante, mas ao abrir os olhos está sempre de volta ao Paraíso” (HH I, 3, § 124). Contrariamente ao que pensava Schopenhauer, Nietzsche afirma que as “as mentes filosóficas” se distinguirão das outras a partir da descrença na significação metafísica da moral (cf. HH II, OS, § 33). Isso não significa, entretanto, que tais mentes não trarão à tona outras alternativas tão dispensáveis quanto à metafísica: ainda que os conceitos metafísicos de pecado ou de justiça possam ser sobrepostos por outros, a necessidade de encontrar um responsável pelas mazelas do mundo permanece. Dessa

forma, “o erro está não apenas no sentimento ‘eu sou responsável’, mas igualmente na antítese ‘eu não sou responsável, mas alguém tem de ser’” (HH II, OS, § 33).

Assim, muito mais do que uma mudança de ideias ou conceitos, é preciso que haja uma mudança em nossa sensibilidade. Podemos citar muitas ideias de cunho moral-religioso que não passam de ideias, isto é, que não nos afetam efetivamente. Acreditar absolutamente, por exemplo, na ideia de um Deus que tudo testemunha e que de nós exige somente o bem poderia nos levar a uma tal vigilância que talvez culminasse numa total autossupressão. Quantos têm verdadeiramente uma sensibilidade desse tipo? Muitas vezes, nem mesmo um sacerdote a tem. Em contrapartida, as ideias de justiça, responsabilidade e pecado parecem ser mais do que apenas ideias abstratas: tratam-se de noções que se tornaram “instintos”, constituindo, então, nossa sensibilidade. Dessa forma, se frequentemente buscamos culpados para determinados acontecimentos desagradáveis é porque o sentimento de infortúnio nos conduz rapidamente à busca de uma causa e, conseqüentemente, tecemos julgamentos a respeito de tal causa – seja ela um indivíduo ou uma circunstância mais genérica. Sobre a superação do infortúnio, diz Nietzsche:

Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretação o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos (por exemplo, com ajuda da frase: “Deus castiga a quem ama”, em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica). Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves (HH I, 3, § 108).

De modo geral, o que a religião, a arte e a metafísica oferecem seria uma espécie de narcose, ou seja, um estado de torpor sob o qual os homens se tornam incapazes de identificar e eliminar seus males. Anestesiados pelas ideias de pecado, justiça e responsabilidade, os homens tornam-se prisioneiros de sacerdotes e de promessas metafísicas que os afastam da concretude da vida. Sendo assim, a noção de espírito livre remete a um exercício de investigação e até mesmo purificação das concepções metafísicas. A liberdade do espírito é “autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários” (HH I,

Prólogo, § 4). Para Nietzsche, o espírito livre tem o privilégio de poder viver *por experiência* e entregar-se a aventuras:

Assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; esse homem é exigente, mal-acostumado, como todo aquele que viu *abaixo* de si uma multiplicidade imensa – torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito. De fato, ao espírito livre dizem respeito, de ora em diante, somente coisas – e quantas coisas! – que não mais o *preocupam*... (HH I, Prólogo, § 4).

Em outras palavras, para o espírito livre já não importa a responsabilidade. Se ser responsável significa saber e indiciar os motivos pelos quais atuamos, a questão que podemos nos colocar é: conhecemos os motivos de qualquer ação nossa? Suas forças e relações? (cf. FP 42 [54], julho-agosto de 1879). Parece-nos que não somos capazes de conhecê-los, mas de inventá-los.

A filosofia de Schopenhauer pode ser interpretada como uma filosofia cativa justamente por sua pretensão obstinada à verdade. Sua busca por uma significação moral do mundo resulta em uma metafísica dogmática, que sustenta a responsabilidade moral do homem, ainda que defina sua natureza como indeterminada e sem quaisquer fundamentos. Responsabilizando o homem por ser o que é, a filosofia schopenhaueriana reafirma, sobretudo, os velhos preconceitos morais retratados pelas noções de “bem”, “mal”, “egoísmo”, “compaixão” etc.

Ademais, para reiterar o egoísmo inerente ao ser humano, Schopenhauer vai além e estende tais preconceitos morais ao mundo por inteiro, justificando, dessa forma, sua concepção da existência como fonte de sofrimento e expiação. O “cativeiro” do pensamento schopenhaueriano consiste em sua concepção moral que detrata e despreza a existência. Nas palavras de Nietzsche, “o julgamento moral de homens e coisas é um meio de consolo dos que sofrem, dos oprimidos, dos que intimamente se torturam: uma forma de vingar-se” (FP [3] 69, primavera de 1880, tradução nossa). A filosofia de Schopenhauer é a filosofia do espírito cativo, pois crê estar sob uma ordem moral indiferente ao humano, esquecendo-se de que a moral é uma criação humana. O homem livre é aquele que quer obedecer a si mesmo e não a uma invenção moral que passou a dominá-lo sob a forma de preceitos independentes, isto é, preceitos metafísicos (cf. A, I, § 9).

Portanto, o espírito livre é aquele que busca se libertar da crença nos valores morais e de suas conseqüentes limitações. Para isso, ele não só aceita a necessidade como também a compreende como motivo de celebração. O mistério que circunda todos os aspectos da vida não pode ser desvendado; no entanto, pode servir de matéria no processo de (re)criação de um espírito que quer abandonar os valores de uma tradição. Nesse

sentido, a liberdade, na perspectiva nietzschiana, pode ser entendida como a possibilidade de “estilizar” a própria existência, isto é, traçar uma forma própria de significação da vida (cf. BARRENECHEA, 2008, p. 11-12). Aliás, a caracterização do homem schopenhaueriano na *III Consideração Extemporânea* parece indicar a “estilização vindoura” do homem Nietzsche. Diz ele:

[...] em “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso! [...] – Ali cada palavra é vivida, profunda, interior; os sofrimentos maiores estão presentes, existem palavras cobertas de sangue. Mas um vento de *grande* liberdade sopra sobre tudo; a própria ferida *não* é sentida como obstáculo. – De que modo entendo o filósofo, como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo, de que modo tanto distancio meu conceito de filósofo de um conceito que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos ruminantes acadêmicos e outros professores de filosofia: sobre isso esse trabalho dá inestimável ensinamento, mesmo concedendo que no fundo não é “Schopenhauer como educador”, porém seu oposto, “Nietzsche como educador”, que assume a palavra (EH, As Extemporâneas, § 3).

Segundo o próprio Nietzsche, foi inteligência sua ter sido muitas coisas e em tantos lugares, pois somente assim pôde tornar-se *um*. Pôde tornar-se, talvez, o seu *espírito livre*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada escrito nietzschiano parece ser expressão das relações que o filósofo estabeleceu em determinado momento e circunstância de sua vida. Isso não significa que cada obra seja independente ou mesmo uma interrupção de outra, mas muitas vezes se apresenta como “revisão” de certos pontos de vista e até mesmo uma radicalização de outros tantos. No caso das obras tratadas nesta dissertação, pudemos apresentar algumas posições de Nietzsche que permanecerão e serão melhor desenvolvidas em sua filosofia tardia. Embora o estudo das obras iniciais e intermediárias de Nietzsche esteja acompanhado de alguns obstáculos devido às confrontações que possam ser feitas em relação às obras da maturidade, acreditamos na pertinência de revisitá-las pois elas são ricas em nos mostrar as “etapas” percorridas por Nietzsche.

Em *Schopenhauer como educador*, Schopenhauer parece ter sido convertido em uma concepção filosófica que realiza uma função muito específica no pensamento de Nietzsche. Nessa *Extemporânea* de 1874, Nietzsche apresenta Schopenhauer como o que considera a figura do filósofo por excelência: um homem inadaptado e incompatível com a tradição, que pensa por si mesmo e não teme a opinião de seus contemporâneos. Contra essa caracterização nietzschiana de Schopenhauer, entretanto, depõe o próprio Schopenhauer, pois por diversas vezes podemos nos deparar com lamentos do filósofo pessimista por não obter o reconhecimento de seus pares e chega até mesmo a acusá-los de conspiração contra seus escritos. No prefácio à terceira edição de *O mundo*, diz ele:

O verdadeiro e genuíno facilmente encontraria lugar no mundo, caso aqueles que são incapazes de produzi-lo não conspirassem para impedi-lo. Tal circunstância já impediu e retardou, quando não sufocou, que muito de bom para o mundo viesse a lume. Para mim, a consequência disso foi que, embora contasse trinta anos quando publiquei a primeira edição desta obra, não pude vivenciar esta terceira antes dos setenta e dois [...] Se por fim cheguei e tenho a satisfação, no ocaso de meu decurso de vida, de ver o começo de minha influência, é com a esperança de que ela, conforme uma antiga regra, durará em proporção direta à demora com que começou (MVR I, 2005, p. 39).

Schopenhauer afirmava que o silêncio de seus contemporâneos era intencional e parecia se sentir injustiçado devido ao tratamento dispensado à sua obra. Apesar disso, nos momentos finais de sua vida pôde testemunhar o início de sua influência e satisfazer-se com isso. No entanto, o filósofo é retratado por Nietzsche como um homem que não se preocupava com honrarias. Obviamente *Schopenhauer como educador* não é uma

biografia, e, sim, um escrito filosófico, no qual a “personagem” Schopenhauer parece ter dado ensejo a uma concepção filosófica de existência. Dessa forma, a idealização de Schopenhauer por Nietzsche funciona como um modelo de inspiração para a criação e visualização de um *tipo*, cuja descrição oferece uma significação que depende do uso dado por Nietzsche: em *Schopenhauer como educador*, a figura de Schopenhauer expressa uma *forma de vida possível* dentro de um contexto conceitual específico.

A caracterização de espírito livre em *Humano, demasiado humano*, por sua vez, guarda semelhanças com a caracterização de Schopenhauer no escrito em sua homenagem. Contudo, os atributos antes referidos a Schopenhauer agora passam a descaracterizá-lo devido à sua filosofia metafísica: o espírito livre representa um movimento de libertação da regra; ou seja, sua inadequação à moral o conduziria à busca e à tentativa de estabelecer um empreendimento pessoal de justificação e experimentação da vida, enquanto a metafísica schopenhaueriana estaria atrelada à afirmação de uma necessidade moral do mundo. O espírito cativo ou, em outras palavras, o espírito afeito à “inverdade” da moralidade, é aquele cujo impulso principal consiste em estar de acordo com a tradição e suas normas. Na perspectiva nietzschiana, a filosofia de Schopenhauer representa um modo de vida que aprisiona e que serve somente aos acomodados com a moral vigente e suas crenças. O tipo espírito livre, em contrapartida, exprime um modo de vida avesso à tradição e, portanto, a quaisquer generalidades: ele não se orienta pelos costumes e sua busca consiste na realização de um projeto de vivências próprias e pessoais tendo como fios condutores o ceticismo da ciência e a força criativa da arte.

Tais invenções de Nietzsche – tanto o Schopenhauer da *III Consideração Extemporânea* quando o espírito livre de *Humano, demasiado humano* – podem ser interpretadas como alternativas às perspectivas tradicionais de compreensão do filósofo, cuja descrição em geral é a de alguém que busca a verdade por meio da investigação racional e objetiva. Embora as tipologias do “homem Schopenhauer” e do “espírito livre” preservem suas diferenças, ambas possuem algo em comum: nelas, o filósofo é um insurgente contra as “verdades” da tradição; mais do que um “investigador da verdade”, ele se apresenta como o seu criador e também o seu depurador. Portanto, para o filósofo nietzschiano, é o processo de criação das chamadas “verdades” que merece ser considerado, pois as verdades em si mesmas não existem (acreditar em sua existência é aprisionar o espírito!). A combatividade atribuída a Schopenhauer e o impulso aventureiro e questionador do espírito livre ganham força e potência no que Nietzsche nomeará *amor fati* e *além-do-homem*.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos I*. Trad. Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia (1875-1879)*. Vol. III. Trad. Andrés Rubio. Madrid: Trotta, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos II*. Trad. Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos IV*. Trad. Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2012.

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. *Essay on the freedom of the will*. Trad. Konstantin Kolenda. New York: Dover, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Vol. I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Vol. II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Obras secundárias

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. A decifração do enigma do mundo. São Paulo: Paulus, 2015.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

CARVALHO, Ruy de e COSTA, Gustavo. “Cai a cortina, misturam-se os papéis: desencontros

BODNAR, Istvan, "Aristotle's Natural Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotle-natphil/>>.

CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EdUSP, 1994.

CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche e o espírito latino*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Loyola, 2016.

DOLSON, Grace Neal. “The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”. In: *The Philosophical Review*. Vol. 10. N. 3., p. 241-250, 1901.

e reencontros entre Schopenhauer e Nietzsche”. In: CARVALHO, Ruy de; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago (Orgs). *Nietzsche-Schopenhauer*. Ecologia cinza, natureza agônica. P. 351-372. Fortaleza: EdUECE, 2013.

FEITOSA, Charles (Orgs.). *Assim falou Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Dumará, 2000.

GIACOIA Jr., Oswaldo. “Música e palavra”. In: *Discurso*, n. 37, p. 167-182, 8 dez. 2007.

GIACOIA Jr., Oswaldo. “Sobre o tornar-se o que se é”. In: SALLES, João Carlos (Org). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2014.

GOIS, Pamela Cristina de. *A passagem da metafísica de artista para a tipologia do espírito livre em Nietzsche: um criar artístico e alegre contra a cultura moderna*. Dissertação de Mestrado. Ouro Preto, UFOP, 2017.

ITAPARICA, André Luís Mota. “Nietzsche e o sentido histórico”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 19, p. 79-100, 2005.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003.

KRAUT, Richard, "Plato", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>

LACERDA, Tiago Eurico de. "A noção de 'metafísica' a partir do arcabouço teórico do segundo período da obra nietzschiana". In: *Revista Ideação*, n. 30, p.147-176, 2014.

LIMA, Silvia Cristina Fernandes. "A concepção de formação em Nietzsche: uma leitura de 'Schopenhauer como educador'". In: *Comunicações*, Piracicaba, n. 2, p. 45-59, 2012.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo I. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.

MOREIRA, Fernando de Sá. "Linguagem e verdade: A relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre verdade e mentira no sentido extramoral". In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 33, p. 273-300, 2013.

PIMENTA, Olímpio. "Arte e conhecimento em Nietzsche". In: BARRENECHEA, Miguel;

POLITO, Antony Marco Mota. "A metafísica e a física de Aristóteles". In: *Physicae Organum*. Brasília, v. 1, n. 2, p. 01-16, 2015.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: EdUSP, 2013.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. "Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 16, p. 85-98, 2004.

SANTOS, Volnei Edson dos. *Por uma filosofia da distância: ensaio em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche*. Londrina: EdUEL, 2009.

VAN INGWAGEN, Peter and SULLIVAN, Meghan, "Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>

VIESENTEINER, Jorge Luiz. "Nietzsche e o projeto crítico de superação da compreensibilidade". In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 32, p. 297-318, 2013.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. Tese de doutorado. UNICAMP, Campinas, 2009.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.