



# Schopenhauer e Nietzsche: sobre o conhecimento filosófico

*Schopenhauer e Nietzsche: on philosophical knowledge*

**Eduardo Ribeiro da Fonseca**

Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade de São Paulo (USP), professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: eduardorfonseca@uol.com.br

---

## Resumo

Diante da epígrafe do livro *Parerga e Paralipomena*, "consagrar a vida à verdade", Nietzsche se pergunta se não seria melhor inverter os termos, dizendo: "consagrar a verdade à vida". Haveria nisso um elogio à ilusão, que poderia ser também traduzida na concepção que diz que a linha do horizonte é o mais profundo, ou simplesmente um reconhecimento da impossibilidade de se chegar a uma essência das coisas, que tornaria desnecessária a divisão clássica entre essência e aparência, a qual, em termos kantianos, resolver-se-ia na dicotomia entre fenômeno e coisa em si, e, em termos schopenhauerianos, nos pontos de vista da Vontade e da Representação? Mas, por outro lado, noes fora, não seria mais justo entendermos o conceito de Vontade como um Real, para falarmos em termos lacanianos, do qual se toma um pouco de cada vez, apesar do inesgotável que representa? E a Representação como algo que englobaria as categorias do Imaginário e do Simbólico, tal como vemos prefigurado no Freud de *Além do Princípio do Prazer*?

**Palavras-chave:** Conhecimento. Vontade. Representação. Verdade.

---

**Abstract**

*Given the epigraph of the book Parerga and Paralipomena, "consecrate life to the truth", Nietzsche asks whether it would be better to reverse the terms, saying: "consecrate the truth to life". It would be a compliment to the illusion, which could also be translated into the conception which says that the horizon is the deepest, or simply an recognition of the impossibility of reaching an essence of things, which would make unnecessary the classic division between essence and appearance, which, in Kantian terms that would resolve the dichotomy between phenomenon and thing in itself and in terms schopenhauerianos views of Will and Representation? But on the other hand, wouldn't it be better to understand the concept of Will as a Real, to speak in Lacanian terms, which takes a bit of time, despite the endless representing? And the Representation as something that would encompass the categories of the Imaginary and the Symbolic, as we see prefigured in Freud's Beyond the Pleasure Principle?*

**Keywords:** *Knowledge. Will. Representation. Truth.*

---

*O mundo é bom professor,  
Que cobra caro a lição.  
(Noel Rosa)*

Apenas muito recentemente vem ocorrendo um resgate da filosofia de Schopenhauer, tomada a partir de si mesma e não apenas a partir das opiniões de seus comentadores, dentre os quais os historicamente mais importantes são Nietzsche e Freud. Para Freud, que elogia Schopenhauer, dentre outras coisas, pela expansão do conceito de sexualidade, o filósofo de Frankfurt é um interlocutor privilegiado também no que diz respeito ao tema da morte e das relações da consciência com o inconsciente, dentre outros. Do mesmo modo, Nietzsche oscila entre elogios e críticas, nem sempre imparciais, infelizmente escamoteando, assim como o psicanalista vienense, parte da influência do bilioso autor de *O Mundo como Vontade e Representação*. Parece ocorrer,

no caso de ambos, uma influência tão profunda e ampla que, na busca da independência de seus pensamentos, que se torna então necessária, consciente ou inconscientemente, a desvalorização da importância da contribuição schopenhaueriana aos seus próprios modos de pensar. Parte dessa presença de Schopenhauer em suas obras jaz então oculta sob os véus de determinadas críticas, algumas das quais serão analisadas no presente artigo. Neste caso, tentarei deixar meu querido Freud de lado, dedicando-me especificamente à relação conflituosa e parricida do autor da *Genealogia da moral* com o de *Sobre o fundamento da moral*.

Começarei pela análise do estatuto da filosofia e do papel do filósofo em Schopenhauer. Schopenhauer tinha uma visão bastante precisa sobre o que seria a verdadeira filosofia e sobre o papel do filósofo. Para chegar ao estatuto da filosofia, o filósofo de Danzig reflete sobre sua própria atividade e sobre o lugar que, como filósofo, ocupa em sua época. Para ele, a marca do discurso filosófico é sua incompletude. À diferença da matemática e das ciências empíricas, a filosofia não teria a característica de um saber pronto e acabado.

Disso resulta o problema da transmissão do conhecimento filosófico: é possível ensinar filosofia, mas não é possível ensinar a filosofar. A primeira tarefa do filósofo efetivo (*wirklicher Philosoph*) é a constituição de um pensamento próprio, que deve se contrapor à recepção passiva de um determinado sistema filosófico. Em resumo, para ele, apenas aquele que pensa *por si* pode iluminar os demais.

“*Consagrar a vida à verdade*” — esta é a epígrafe do livro *Parerga e Paralipomena* (1850). A verdade desinteressada deveria ser o único objetivo do filósofo. Ela seria a sua “estrela do norte”, que deveria afastar o pensador dos desvios obscuros da tendenciosidade ligada ao querer do corpo. Como toda vida manifesta máximo interesse pelos seus objetos de desejo, inclusive intelectuais, a própria consciência aparece aqui como viciosa e enganadora. Como em Nietzsche, anos mais tarde, a linguagem é um instrumento narcísico, e para que a consciência veja o mundo, é preciso que se abstraia de si mesma.

No entanto, verdade e reflexão são conceitos interdependentes que excluem o que Schopenhauer chama de *inspiratio*, quer se trate de uma intuição intelectual, quer de um saber absoluto. Disso decorre a

exigência de uma volta a Kant, pois, ao contornarem as proibições impostas pela *Crítica da Razão Pura*, os filósofos pós-kantianos não teriam respeitado os limites do conhecimento especulativo.

A exigência de liberdade e verdade no ensino da filosofia é um tema kantiano de 1798, exposto na obra intitulada *O conflito das faculdades*, na qual o filósofo caracteriza a filosofia como o lugar do pensamento crítico que se exerce livre e autonomamente. A ela caberia por à prova a verdade dos conhecimentos específicos ensinados aos jovens. No tempo de Schopenhauer, em contraste com o desejo de Kant, a faculdade de filosofia estava subordinada às demais e aos interesses do estado e da religião estatal. Para o filósofo de Frankfurt, se há um conflito, já não se trata de uma luta entre faculdades específicas, mas sim entre a “filosofia universitária” e a “verdadeira filosofia”. Obviamente, parte da raiz dessa crítica está relacionada ao fato de que Schopenhauer nunca admitiu o sucesso de seus contemporâneos, especialmente Hegel, ante as instituições universitárias e com o público europeu culto, enquanto ele, pelo contrário, foi relegado ao ostracismo. Nesse caso, o significado dessa incômoda condição estaria vinculado à tendenciosidade, à mediocridade e ao corporativismo, por um lado, e, por outro, porque a verdade desinteressada anda sempre de mãos dadas com o interdito, tornando-se verdadeiramente incômoda a condição do grande homem, daquele que pensa com a própria cabeça, além dos dogmas e da necessidade de segurança da maioria. Schopenhauer observa que apenas o trabalho do tempo, aliado à verdade (ela sussurra e anda devagar, mas nunca deixa de chegar), faz com que a obra de um grande talento artístico ou filosófico seja reconhecida, enquanto as obras medíocres estão sempre expostas nos melhores lugares das livrarias. Para ele, no entanto, com o tempo, ocorreria que as obras de valor finalmente alcançariam seu lugar de direito enquanto, simultaneamente, as obras medíocres, que haviam recebido todos os louros, finalmente caem na vala comum do esquecimento, para nunca mais retornarem. Sem dúvida, é a visão de alguém que (como Nietzsche e Freud, depois dele) sofreu com a incompreensão de seus contemporâneos e só pôde finalmente se dar ao luxo de ter interlocutores no fim de sua vida, numa época que talvez já estivesse melhor preparada para acolhê-lo.

Isso ocorreu apenas porque ele tinha saúde, enquanto Nietzsche, por exemplo, não teve a mesma sorte. No entanto, talvez seja de Nietzsche a mais bela expressão do que comentamos aqui. Trata-se do prólogo de *Ecce Homo*, onde lemos:

— Quem sabe respirar o ar dos meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é desconcomunal — mas com que tranquilidade estão todas as coisas à luz! Com que liberdade se respira! Quanto se sente abaixo de si! — filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas — a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência por tudo aquilo que até agora foi exilado pela moral. De uma longa experiência que me foi dada por tal andança pelo proibido, aprendi a considerar as causas, pelas quais até agora se moralizou e idealizou, de modo muito diferente do que seria desejável: a história escondida dos filósofos, a psicologia dos seus grandes nomes, veio à luz para mim. — Quanto de verdade suporta, quanto de verdade ousa um espírito? Isso se tornou para mim, cada vez mais, o autêntico medidor de valor (NIETZSCHE 2000, Prólogo, § 3, p. 366).

Portanto, para ambos os filósofos, o valor da filosofia e dos filósofos é medido por sua capacidade de constituir um pensamento crítico e independente, que não se deixe seduzir pelas demandas mundanas, sejam elas religiosas, políticas, corporativas ou simples convenções sociais.

De qualquer modo, retomando a questão a partir da visão otimista do pensamento de Kant, vemos que ele propôs a *faculdade de filosofia* como o lugar do pensamento crítico. Parece uma boa proposta, mas seria algo além de uma simples proposição? Schopenhauer parece discordar dessa possibilidade, pelo menos a partir do que pode perceber pela própria experiência, em seu momento histórico. Ele contrapõe ao otimismo de extração iluminista do filósofo de Königsberg a visão de que a instância decisiva nessas questões seja o desejo ligado ao *querer (wollen)* humano, que subordina as metas do “professor de filosofia” ao Estado ou a um sistema filosófico bem-aceito, recebendo assim os aplausos e rapapés daqueles que também estão comprometidos e agarrados aos fios de seda da teia da mediocridade e da alienação. No

fundo, a mesma relação descrita exaustivamente pelo autor quanto à subordinação do intelecto a seus interesses práticos, que estão ligados à sua raiz mais íntima: a vontade inconsciente. A partir dessa subordinação se produz uma falsa filosofia, subordinada aos sintomas da consciência, que, por sua vez, é conectada às já mencionadas circunstâncias inconscientes presentes no homem e ao modo como se articula o interesse sintomático dessa marionete servil que pensa ser livre.

Tudo isso se reflete numa dupla servidão. A primeira delas ligada à necessidade sempre renovada de satisfação do querer-viver, e a segunda delas, em tudo complementar à primeira, ligada ao mundo exterior e à possibilidade de satisfação desse querer-viver nos alvos efetivos que se apresentam à função intelectual. Nisso se resumiria a individuação e o princípio de funcionamento do homem prático, que visaria sempre ao próprio interesse, ao próprio bem-estar, jamais sendo livre o suficiente (até mesmo pelo alcance reduzido de seu intelecto e, paradoxalmente, pela ausência de tensão de um intelecto forte com uma vontade igualmente poderosa) para se dedicar a um alvo desconectado de seu interesse prático. Para Schopenhauer, o sujeito da consciência é perturbado em seu conhecimento pela individualidade que brota da vontade, e, por isso, tem como objeto apenas coisas particulares, sendo tão transitório e fugaz como esses mesmos objetos do querer que se apresentem a partir da efetividade.

Tal como qualquer ocupação prática, a filosofia estaria sujeita, na opinião do filósofo, às mesmas condições sintomáticas típicas do psiquismo individual, ficando vinculada ora aos interesses do estado, ora à aceitação dos contemporâneos, ou a ambas as coisas, ou, ainda, a outros interesses, quem sabe mais mesquinhos ainda, privilegiando, portanto, a salvaguarda dos dogmas e do *status quo*, impedindo assim o florescimento de verdadeiros filósofos nas faculdades de filosofia, pois ela já estaria ocupada previamente por funcionários diligentes que viveriam *da* filosofia e não *para* a filosofia. Os bem-aceitos seriam como árvores de grandes copas que impediriam que brotassem as boas sementes à sua sombra. No entanto, o tempo costumaria fazer justiça aos grandes homens.

Resta-nos, no entanto, um problema. Caso não seja possível achar um filósofo na faculdade de filosofia, como e onde encontrá-lo? Um importante fator de distinção do “filósofo efetivo” é seu uso da linguagem, entendida como instrumento da verdade filosófica e como antídoto ao dogma que obscurece e deturpa o pensamento. A verdade filosófica, que utiliza os conceitos presentes na linguagem, não deve se tornar, com isso, uma mera abstração intelectual, o que vedaria seu caráter naturalmente tenso como experiência provisória de generalização dos dados empíricos. O saber filosófico encontra seu limite no *porquê* que transcende a experiência. Porém, pode tentar responder o que é o mundo.

É justamente em relação a essa tentativa que Nietzsche vai questionar mais fortemente Schopenhauer, percebendo nele um sintoma: a dispensável vaidade de alguém que se arvora em decifrador de enigmas e caçador dos dragões do imaginário servil dos filósofos universitários.

Para Nietzsche, as verdades filosóficas seriam sempre e invariavelmente meras interpretações (ainda que isso não as invalide como interpretações, na medida em que correspondam à honesta tentativa do autor de falar sobre o mundo efetivo, ou, dito de outro modo, à objetividade e à imanência do pensamento). A oposição de Nietzsche à sistematicidade de um sistema filosófico baseado no conceito de Vontade indica que uma interpretação não poderá se configurar como algo além de uma possibilidade entre outras, talvez todas elas fadadas ao mesmo destino comum às interpretações, o de serem refutações de si mesmas. Por isso, inversamente, Nietzsche não considera necessário que se tome partido em favor dele e de suas formulações e interpretações: “Parece-me uma atitude incomparavelmente inteligente, em relação a mim, uma dose de curiosidade, como diante de uma planta estranha (*fremden Gewächs*), com uma oposição irônica (*ironischen Widerstande*)”<sup>1</sup>.

Seria, no entanto, possível antepor a Vontade de Potência de Nietzsche à Vontade de Schopenhauer, entendendo que ambas se

<sup>1</sup> Cf. Nietzsche a Carl Fuchs, 29 de julho de 1888 (Werke, Bd. 3, p. 1308). “*Es ist durchaus nicht nötig, nicht einmal erwünscht, Partei dabei für mich zu nehmen: im Gegenteil, eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs, mit einem ironischen Widerstande, schiene mir eine unvergleichlich intelligentere Stellung zu mir*”. Também é esta a exigência de Zarathustra frente aos seus seguidores.

refiram ao “em si” do mundo? Parece-nos que a diferença esteja no modo como Nietzsche acentua a imanência já presente de modo ambíguo em Schopenhauer e o perspectivismo também de certa forma já presente nos *quatro pontos de vista* sobre o mundo como Vontade e Representação. Portanto, o alvo da crítica de Nietzsche ao valor da consciência e da racionalidade não lhe permite estabelecer a Vontade de Potência como causa do fenômeno, mas o força a colocar as coisas simplesmente do ponto de vista de seus *fins* e *meios*. Estabelece-se, assim, uma recusa cética à possibilidade do conhecimento e, inclusive, ocorre ao filósofo a suspeita de que não exista uma causa originária sob as formas aparentes e seu fazer-efeito.

Mas, voltemos ao pensamento de Schopenhauer, detendo-nos diante de uma importante crítica a Kant. Este é refutado por Schopenhauer quando define a filosofia como “ciência que partiria de meros conceitos”. O autor da *Crítica à filosofia kantiana* despreza com escárnio as abstrações conceituais, especialmente os exageros dos assim chamados “sofistas” pós-kantianos, personificados nas figuras de Schelling, Fichte e do famigerado Hegel (a coleção de epítetos tão cômicos quanto raivosos que Schopenhauer lança contra esses filósofos é digna de nota e causaram profundo mal-estar na comunidade filosófica de sua época). Para Schopenhauer, a fonte da filosofia é e sempre será a experiência (interna e externa), que fixa os limites para o uso da razão. Mas, exatamente nesse sentido, seguindo Nietzsche, não teria sido uma ousadia intelectual e uma temeridade tentar decifrar o enigma do mundo?

Não é essa a ênfase do primeiro Nietzsche, como sabemos. Na sua terceira *Extemporânea*, de 1874, chamada *Schopenhauer como educador*, o poeta-filósofo elogia Schopenhauer em sua existência como filósofo, pois este teria proporcionado a todos nós um exemplo e poderia, portanto, servir como modelo de conduta para os que pretendem se educar (a educação como cultivo de si e não como a reprodução de um saber bem aceito na cultura). Como seu “educador”, ele também critica os filósofos universitários e sua erudição desvitalizada. Insiste no papel crítico da filosofia e em seu poder de transformação da ordem estabelecida.



Ambos os filósofos veem a filosofia próxima da arte, mas há uma diferença. Para Schopenhauer, a arte proporciona uma visão objetiva que apreenderia a verdade oculta sob o véu de Maya da Representação<sup>2</sup>. Para Nietzsche, essa “verdade” é sempre criação e o artista-filósofo, ao invés de ser um contemplador da verdade, é um criador ativo.

Ainda assim, Nietzsche constata, com Schopenhauer, que o objetivo do sistema educacional alemão de seu tempo é formar o homem erudito, o “filioteu da cultura” [*Bildungsphilister*], que se caracteriza por viver “empanturrado de mil impressões de segunda mão” (NIETZSCHE 2003b, § 2, p. 24). A tarefa do filósofo, pelo contrário, seria a de “chegar a si mesmo”.

O “si mesmo” a que Nietzsche se refere não é uma referência ao mero Eu gramatical, mas a um constante cultivo de si que diria respeito, isso sim, à possibilidade de permeabilidade maior das fronteiras do *Ich* com o em geral insondável *Es*, que é visto como a parte criativa do psiquismo, enquanto o Eu é considerado a parte analítica que, nas pessoas comuns, traveste-se como o árbitro da verdade. Esta, em si mesma, seria apenas uma proposição. Porém, em vez de se submeter à erudição, aos dogmas e aos preconceitos, ao filósofo estaria aberta a possibilidade de converter o pensamento em atividade apoiadora da experiência de criação e transmutação de valores; tal atividade exigiria a confrontação constante do pensamento com as vivências autênticas, num esforço de clareza feito não de verdades e enigmas decifrados, mas de *experiências efetivas* que são reconhecidas como tais e, além disso, passíveis de reinterpretação<sup>3</sup>. Na verdade, convenhamos, isso não é tão diferente assim de Schopenhauer, a não ser que esqueçamos o

<sup>2</sup> O conceito de visão objetiva diz respeito não à anulação da vontade como em si do corpo orgânico, mas ao *desaparecimento da vontade da consciência*, com o que a individualidade seria abolida também, e com ela o sofrimento [*Leiden*] e a necessidade [*Nor*]. Com isto, o intelecto poderia então apreender a verdade oculta sob o mundo aparente, o que não implica na cessação do estímulo para continuar investigando a natureza do mundo e dos seus objetos e também da natureza do próprio querer que sustenta o próprio movimento dito desinteressado. Que Schopenhauer não tenha parecido suficientemente claro a este respeito talvez se deva ao seu afã de elogiar o “desinteresse” e a “negação” da vontade de um ponto de vista estético-moral. É um fato que Schopenhauer em nenhum momento nega a possibilidade de se descobrir novas verdades e condições ao fundo das verdades aceitas pelo movimento intrínseco ao intelecto.

<sup>3</sup> Justamente aí ocorrem os exageros das interpretações de Nietzsche que acabariam resultando na recusa da filosofia de Schopenhauer como um simples erro baseado na vaidade do autor.

perspectivismo de seus pontos de vista (que não definem o que é o em si das coisas, mas apenas o que pode ser esse em si do ponto de vista do fenômeno) e que a Vontade na experiência se encontra cindida nos seres e objetos encontrados no mundo como Representação.

Talvez esse vaivém de interpretações e contrainterpretações possa nos ajudar a compreender toda a fascinação e, ao mesmo tempo, os re- cuos estratégicos de Nietzsche em relação a Schopenhauer. Por trás da visão do “cavalheiro de olhar de bronze” (expressão famosa presente na *Genealogia da moral*), elogiado em *A Gaia Ciência* pelo seu “duro senso dos fatos”, esconder-se-ia o mencionado pensador vaidoso que atribuiria sentido unívoco ao mundo, e que, pela sua brilhante inteligência, poderia ter criado vários outros sistemas de pensamento, tão verdadeiros e tão falsos quanto aquele expresso em *O Mundo como Vontade e Representação*. Para Nietzsche, afinal, Schopenhauer ainda seria um típico filósofo. Mas, as dificuldades de linguagem podem também nos levar ao confronto com os conceitos de Vontade de Potência e de Eterno Retorno, caso não tenhamos boa vontade em relação ao seu autor.

Mas, por outro lado, será que Schopenhauer não estaria atento aos pontos de possível objeção a seu pensamento? Existe, por certo, uma tendência a compreender certas sentenças proferidas pelo filósofo da Vontade como dogmáticas. Em essência, trata-se do problema da cognoscibilidade da “coisa em si”; como já vimos, ele apresentaria a Vontade como um “dogma lapidar”: “Cada um encontra-se como sendo a própria Vontade, na qual consiste a essência íntima do mundo”<sup>4</sup>. Tal presença da Vontade resulta de um tipo especial de conhecimento, limitado por sua incompletude. Mas, qual o argumento que impossibilita o conhecimento da Vontade? O fato de que ela só possa ser conhecida em seus atos sucessivos e, portanto, fora do tempo (WWV, SW, I). Nesse sentido, é esclarecedora a resposta à objeção feita por Frauenstädt (autor das *Cartas sobre a filosofia de Schopenhauer*, de 1876) em uma carta ao filósofo já maduro. O discípulo do filósofo da Vontade assinala que esta não poderia ser a coisa em si, pois, como tal, não poderia então ser

---

<sup>4</sup> WWV, SW, I, p. 238.

negada ou suprimida. A réplica de Schopenhauer, de 21 de agosto de 1852, diz o seguinte:

Minha filosofia não fala jamais de uma cucolândia das nuvens, mas deste mundo, quer dizer, ela é imanente, e não transcendente; ela capta o mundo presente como uma tábua de hieróglifos (cuja solução eu descobri na Vontade) e mostra sua conexão geral em toda parte. Ela ensina o que o fenômeno é e o que é a coisa em si. Esta é coisa em si apenas relativamente, quer dizer, em relação ao fenômeno — e este é fenômeno apenas em relação à coisa em si (nesta relação ela é o querer-viver) (SCHOPENHAUER, 1987, p. 290).

Há uma dupla significação do mundo, ainda que persista uma incômoda oscilação entre “algo” incognoscível e uma “essência” imediatamente apreendida. Num mesmo lance, mantêm-se juntos o “Schopenhauer crítico do conhecimento” e o “Schopenhauer metafísico da Vontade”.

O perspectivismo que é próprio a Schopenhauer admite que nenhuma visão de mundo será falsa, desde que parta da apreensão intuitiva. Mas, se as verdades são unilaterais e, portanto, relativas, isso se deve à sua apreensão em conceitos. Dada sua parcialidade, devem se complementar mutuamente, já que interpretações opostas não significam necessariamente contradições ou refutações umas das outras. Nesse sentido, toda interpretação fundamentada na experiência é ao menos parcialmente válida, e também complementar em relação às outras interpretações possíveis.

É importante enfatizar que o núcleo da crítica de Schopenhauer às filosofias se encontra na tentativa dos filósofos em obter verdades a partir de cadeias dedutivas que esquecem sua origem intuitiva nos objetos da experiência e se atêm apenas aos artifícios da linguagem. Disso resultam hipóteses transcendentais que tiram da filosofia sua autonomia. Nisso, Schopenhauer consiste com a visão de Nietzsche acerca da “falta de honradez dos filósofos”, no sentido de que “deduzem” algo em que já acreditam e defendem de antemão.

A marca da filosofia de Schopenhauer é a imanência, o dado concreto e intuitivo. A afirmação do corpo como o ponto certo (*rechter*

*Punkt*), a partir do qual é possível o conhecimento filosófico, marca a especificidade de seu pensamento, devido ao modo como desloca o centro das atenções do elemento abstrato para o concreto. Esse deslocamento repercute no trabalho genealógico de Nietzsche, que busca as origens das realidades que surgem para o psiquismo como conceitos e verdades. E, de certo modo, anula ao menos parcialmente as críticas de Nietzsche à sua filosofia, especialmente no que tange ao seu suposto dogmatismo, na medida em que Schopenhauer admite que nos limites da filosofia existam enigmas ao fundo de outros enigmas e que seja muitas vezes até mesmo necessário calar diante daquilo que se apresenta como qualquer coisa impossível de se exaurir através dos conceitos filosóficos disponíveis para cada autor.

Num fragmento de 1814, chamado *A tarefa da Filosofia*, Schopenhauer escreve que o alvo da filosofia e, portanto, do trabalho do filósofo é o de traduzir o mundo efetivo em linguagem conceitual, ou seja, “depois de separar o que se encontra na consciência, uni-lo em juízos”<sup>5</sup>. Tal tarefa exige a consistência interpretativa, mas pressupõe o perspectivismo e a falseabilidade involuntária.

Que Nietzsche busque dar a Schopenhauer um pouco de seu próprio remédio amargo (ou seja, a análise das intenções e dificuldades do filósofo de Frankfurt) é algo que pode ser considerado um pressuposto da exigência de verdade enquanto opinião verdadeira que é inerente ao filosofar, tal como é preconizada pelo próprio Schopenhauer. Portanto, a relação entre esses filósofos é algo mais complexo do que deixa entrever o próprio Nietzsche. Nesse sentido, a tarefa do pesquisador atual é estabelecer parâmetros mais adequados do que os injustificáveis preconceitos que lançaram a filosofia da Vontade e da Representação à incômoda e injusta condição de preâmbulo da filosofia de Nietzsche, esta sim considerada uma superação da inocência dos filósofos tradicionais.

Mas, como compreender o trecho a seguir, presente nas considerações sobre o conhecimento independente do princípio de razão

---

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, 1987, HN, I, p. 210.

dos *Complementos*, senão como uma decisiva, arguta e inaugural visão de nossa vida pulsional em toda sua complexidade, na qual percebermos tanto a atividade de satisfação direta de tendências dos impulsos, como a sintomatologia psíquica em seu sentido mais amplo e também as suas formas de sublimação? Escreve Schopenhauer:

Somente quando a vontade com os seus interesses abandona a consciência e o intelecto livremente segue suas próprias leis, e como sujeito puro espelha o mundo objetivo, ainda que a partir de seus próprios impulsos [*Triebe*] esteja no mais alto estado de tensão e de atividade, instigado pelo não querer, só então a cor e a forma das coisas se destacam em seu verdadeiro e pleno significado<sup>6</sup>.

Ou seja, não é para se pensar, como se dá a entender muitas vezes (não apenas por Nietzsche, mas também por muitos intérpretes de Schopenhauer), que possa haver uma anulação do querer-viver, coisa que seria impossível sem a supressão do próprio corpo que sustenta o intelecto. Na verdade, trata-se de um estado sublimado, no qual o desejo ligado ao querer-viver abandona seus alvos comezinhos e alcança uma elevação geralmente inatingível para as circunstâncias práticas da vida. Portanto, a anulação se dá no âmbito da consciência e, com isso, no caso do estado estético, ocorre uma fruição dita desinteressada, na medida em que a consciência se permite uma hora de recreio, na qual flui entre objetos estéticos. Do mesmo modo, do ponto de vista do estado ascético, o que ocorre é que, para a manutenção desse estado, é necessária uma atividade antagônica ao que seria considerado benéfico pelo homem prático. Por isso as macerações, as penitências e jejuns, ou seja lá o que for que se apresente nesse sentido. Com essa atividade antagônica ao bem-estar físico, como ocorre também no estado de doença, no qual são diminuídas as forças do organismo e o intelecto encontra a

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV, MVR II, § 30, *Vom reinen Subjekt des Erkennens*, p. 425: “Nur wann der Wille, mit seinen Interessen, das Bewußtseyn geräumt hat und der Intellekt frei seinen eigenen Gesetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abspiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Thätigkeit ist, treten Farbe und Gestalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor”.

mesma elevação e uma certa alegria desinteressada, dada na fruição deste estado, ocorre como que uma transfiguração da natureza e ela alcança o famoso estado de negação, que não é, no caso do artista, uma negação da vida no sentido prático, mas uma forma de obter um estado de consciência que permite a elevação para um patamar no qual as dores da vida já não podem nos alcançar. Curiosamente, há, neste caso, até mais do que uma simples *promesse de bonheur*, mas, verdadeiramente, a realização de uma felicidade possível. Observe-se também que não haveria alegria nenhuma caso os impulsos aparecessem desconectados do corpo e, mais do que isso, caso haja a supressão do corpo na consciência e, com ele talvez da própria consciência, apagada como uma vela, só haveria um nada relativo, conectado à própria representação, e não um nada absoluto, coisa que para um intelecto humano só é concebível abstratamente, pois, com a morte, só o fenômeno individual se extingue.

O que parece mais justo ao questionarmos Schopenhauer, seria, como menciona o próprio Nietzsche, observar o fervor com que ele escreve acerca da supressão do querer-viver nos estados estético e ascético. Há, sim, com toda a certeza, alguém, um sujeito oculto sob o filósofo, que interpretou a expressão kantiana “sem interesse” da maneira mais pessoal, alguém muito intenso e que, desejoso de se livrar de uma tortura, a lei do desejo implacável e da falta que se anuncia em toda satisfação, como está muito bem expresso na *Genealogia da moral*, acentuou, de um ponto de vista teórico, a dor e o sofrimento da existência em detrimento da alegria possível:

Sobretudo não subestimemos o fato de que Schopenhauer, que tratava realmente a sexualidade como inimigo pessoal (incluindo seu instrumento, a mulher, este *instrumentum diaboli*), necessitava de inimigos para ficar de bom humor; o fato de que amava as palavras furiosas, biliosas e de cor escura, de que se enraivecia por se enraivecer, por paixão; de que teria ficado doente, teria se tornado um pessimista (— o que não era, por mais que o desejasse) sem os seus inimigos, sem Hegel, sem a mulher, a sensualidade e toda vontade de existência, de permanência (NIETZSCHE, 2003a, p. 96).

Tentemos imaginar o contexto verdadeiramente bem-humorado e tão efetivamente íntimo dessa crítica, pois, sem dúvida, há muito para rir quando se considera certas características da personalidade de Schopenhauer, ou o Schopenhauer visto como caso clínico, como Nietzsche o toma nessa última citação. É justo pensar também que Nietzsche está especialmente focado na legião de pessimistas de estômago estragado (cujo exagero terá sido a figura de Phillip Mailänder)<sup>7</sup> que o seguiram num primeiro momento, como ele mesmo os apresenta no Livro II de *A Gaia Ciência*. Esses seguidores, em tudo inferiores ao mestre, segundo Nietzsche, tomariam dele o seu pior, ou seja, os seus “embaraços e subterfúgios místicos” (NIETZSCHE, 2001, p. 123), ficando mais entusiasmados exatamente quando o filósofo se deixa seduzir pelo indemonstrável (nesse caso, evoco inevitavelmente Eduard von Hartmann)<sup>8</sup>. No entanto, faltou a Nietzsche acentuar a contribuição da teoria dos *Triebe* de Schopenhauer para sua própria obra, coisa que talvez não tenha feito..., ousou perguntar..., por vaidade?

\*\*\*

<sup>7</sup> Mainländer (1841–1876) foi um filósofo alemão e também um dos primeiros discípulos de Schopenhauer. Nascido como *Philipp Bätz*, mais tarde ele mudou seu nome para *Mainländer* em homenagem à sua cidade natal, *Offenbach am Main*. Seu trabalho central foi *Die Philosophie der Erlösung (A filosofia da redenção)*, que, de acordo com Theodor Lessing talvez tenha sido “o mais radical sistema de pessimismo conhecido na literatura filosófica”. Nessa obra, Mainländer proclama que a vida é absolutamente sem valor, e que “a vontade, inflamado pelo conhecimento de que o não-ser é melhor do que ser, é o princípio supremo da moralidade”. Talvez tenha sido o mais anti-schopenhaueriano dos schopenhauerianos, na medida em que sua obra se conclui com a supressão de sua própria vida, coisa que para Schopenhauer apenas reafirmaria o querer-viver. No § 69 do Tomo I de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer escreve explicitamente que o suicídio é meramente a *Verneinung* da vida individual, e não a da espécie, concluindo que a *Selbstmord* é um ato muito vaidoso e tolo. Em contraste com a opinião do mestre, Mainländer, ao receber as primeiras provas de sua obra magna, usou-as como banquinho para se enforcar.

<sup>8</sup> Karl Robert Eduard von Hartmann (1842–1906) foi um filósofo alemão e divulgador da filosofia de Schopenhauer. Sua reputação foi estabelecida pela obra *A filosofia do inconsciente* (1869), seu primeiro livro. Nele, trata o inconsciente como um princípio metafísico. Hartmann foi um dos responsáveis pela primeira recepção do pensamento de Schopenhauer em língua alemã, mas, desgraçadamente, reforçou o preconceito de uma Vontade tão una quanto indeterminada, um verdadeiro fundamento do mundo, que é impingido muitas vezes a Schopenhauer, por intérpretes tão díspares quanto o próprio Nietzsche, mas também, por exemplo, por Deleuze e Lacan.

Para encerrar esta breve reflexão, parece haver uma questão eminentemente técnica, ainda que esta questão nos leve a problemas cruciais, quando Nietzsche ataca a divisão entre Vontade e Representação, pois seus argumentos já estão presentes no próprio Schopenhauer quando estabelece os limites do filosofar. Mas Nietzsche talvez nos piscasse um olho e nos perguntasse se o reconhecimento da impossibilidade de se chegar a uma essência das coisas não tornaria então desnecessária a divisão clássica entre essência e aparência, que, em termos kantianos, resolver-se-ia na dicotomia entre fenômeno e coisa em si, e, em termos schopenhauerianos, nos pontos de vista da Vontade e da Representação? Mas, por outro lado, talvez perguntasse um Schopenhauer que tivesse acesso aos conceitos da psicanálise se não seria mais justo entendermos o conceito de Vontade como um Real, para falarmos em termos lacanianos, do qual se toma um pouco de cada vez, apesar do inesgotável que representa, como algo que excede a Representação? E a Representação como algo que englobaria as categorias do Imaginário e do Simbólico, tal como vemos prefigurado no Freud de *Além do princípio do prazer*? Escreve o psicanalista, entendendo que a psicanálise não é nenhuma ilusão, e que é possível sim compreender melhor ao longo do tempo esse campo que Schopenhauer chamou de Vontade, quase como se analisasse as diferenças entre este filósofo e Nietzsche:

Raramente encontramos imparcialidade quando se trata das coisas últimas, isto é, dos maiores enigmas da ciência e da vida. Nesses casos, acredito que cada um de nós seja dominado por preferências internas profundamente arraigadas que imperceptivelmente dirigem e inspiram nossa especulação. Assim, havendo tão boas razões para a desconfiança, só nos resta adotar uma fria benevolência para com os resultados de nossos próprios esforços intelectuais. Mas vale dizer que essa autocrítica de modo algum obriga a uma tolerância especial para com as opiniões divergentes. Temos o direito de impiedosamente rejeitar teorias cujos primeiros passos estejam em contradição com os fatos observados, mesmo sabendo que a correção daquelas que defendemos é provisória (FREUD, [1920] 1996, p. 2539).



Ainda que a Representação nos limite e condicione nosso pensamento, as fronteiras entre ela e a Vontade não são definidas nem definitivas, o que já foi mencionado pelo próprio Schopenhauer em *Sobre a Vontade na natureza*<sup>9</sup>. Nessa obra existe a passagem que talvez melhor evidencie a referência filosófica específica que procuramos. Nela, Schopenhauer observa que a ciência se choca com um elemento “face ao qual suas investigações param, e que suas explicações pressupõem”, e que os cientistas designam, “por termos como força natural, força vital, instinto vital, etc., que não têm mais sentido que X, Y ou Z”<sup>10</sup>.

O filósofo sugere que pode ocorrer que, excepcionalmente, “um pesquisador, particularmente perspicaz e atento no domínio da física”, chegue a lançar, “secretamente, um olhar por detrás da cortina”<sup>11</sup>. Nessas palavras pode ser reconhecido o estatuto epistemológico, por exemplo, da “metapsicologia” freudiana. É na fronteira entre a ciência e aquilo que lhe é inteiramente distinto, que Freud lança suas hipóteses metapsicológicas, esperando que elas possam vir a ser confirmadas e conquistadas pelo domínio científico. Ao mesmo tempo em que faz sua opção pelo universo da representação, o psicanalista vienense não pode deixar de se encontrar, em certo ponto do caminho, com a absoluta alteridade de uma “metafísica”, ainda que reduzida ao domínio dos fenômenos psíquicos. Nesse sentido, podemos imaginar que a construção de hipóteses e as múltiplas e complementares perspectivas, até mesmo antagonicas, acerca do mundo, sejam parte de um grande hierológico, que pode ser tão decifrável quanto é inesgotável.

Existe uma metáfora schopenhauereana que parece adequada para descrever esse encontro entre a física e a metafísica, entre Vontade e Representação. É quando o cientista e o filósofo, os dois pesquisadores, ambos pensadores nos limites do conhecimento, após terem trabalhado por longo tempo nas trevas subterrâneas, em seus próprios caminhos, como “dois mineiros”, cavam suas galerias um na direção do outro, vendo chegar “esse minuto de alegria tão desejado”,

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, SW, B. III, *Über den Willen in der Natur* (1836), p. 301.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, SW, B. III, *Über den Willen in der Natur* (1836), *Einleitung* (1836), p. 323.

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, SW, B. III, *Über den Willen in der Natur* (1836), *Einleitung* (1836), p. 323.

em que cada um ouve a batida da picareta do outro<sup>12</sup>. Nas palavras de Schopenhauer, os dois pesquisadores reconhecem que atingem “o ponto de contato”<sup>13</sup> longamente procurado entre física e metafísica, “as quais, como céu e terra, jamais queriam se encontrar”<sup>14</sup>. Talvez devêssemos acrescentar a essa reflexão do filósofo algo que ele não ignorou, mas que não é mencionado, ou seja, a participação do poeta, especialmente do poeta trágico, nessa composição das possibilidades de alargamento e aprofundamento do mundo como representação.

Deste modo poderíamos observar melhor os múltiplos movimentos da filosofia de Nietzsche, que jamais é fechada em sistema, entremeadada por reflexões de caráter poético, aforismos, e até mesmo *Assim falou Zaratustra*, que se assemelha a um livro de natureza religiosa, inclusive na sua poética, na sua linguagem, com toda a carga de provocação que isso pressupõe; todas essas referências, inclusive as de caráter científico, assemelham-se a um grande caleidoscópio, e, em seu conjunto, apesar das formas mutantes, parecem sempre nos remeter a uma tentativa de ultrapassagem das possibilidades e limites da linguagem possível, possibilitando, como escreve Schopenhauer, um olhar por detrás da cortina da efetividade, nesse encontro e desencontro de perspectivas que nos proporcionaram talvez a mais rica imagem possível do mundo. Se a filosofia de Nietzsche é um pássaro de muitas asas, ela levanta seu voo a partir daquilo que nos trouxe Schopenhauer, e o filósofo de Frankfurt parece estar pressuposto em tudo o que ele escreveu.

## Referências

FREUD, S. Mas alla del principio del placer. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996. v. 6. Publicado originalmente em 1920.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, SW, B. III, *Über den Willen in der Natur* (1836), *Einleitung*, p. 324

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, SW, B. III, *Über den Willen in der Natur* (1836), *Einleitung*, p. 324

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, SW, B. III, *Über den Willen in der Natur* (1836), *Einleitung*, p. 324.

---

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 2. ed. München: Dt. Taschenbuch-Verl.; Berlin; New York: de Gruyter, 1999a. 15 v.

NIETZSCHE, F. *Werke*: in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. München: Hanser Verlag, 1999b. Bd 3.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. In: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003a.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 5 Bd.

SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauers Sämtliche Werke*. Hrsg. von dr. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. Bd. 1-6.

SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefen*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987.

SCHOPENHAUER, A. O Mundo como Vontade e Representação: Complementos [*Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen*]. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014. Segunda edição de 1844 e terceira edição de 1859.

Recebido: 11/08/2014

Received: 08/11/2014

Aprovado: 09/09/2014

Approved: 09/09/2014