

As consequências do princípio fisiológico do conhecimento: o mundo como vontade em Schopenhauer, uma vontade de verdade em Nietzsche?

Gabriela do Espírito Santo Marchiori

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista PET-Filosofia FNDE/MEC

gabrielamarchiori2411@gmail.com

Resumo: Neste artigo pretendemos mostrar as diferentes implicações epistemológicas e éticas da ideia de princípio fisiológico do conhecimento nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. Pois, se para o primeiro isto será a garantia de afirmação de um conhecimento irracional, para o segundo é a confirmação da não possibilidade de conhecimento. Assim, veremos como, para Schopenhauer, o princípio fisiológico do conhecimento nos liga a essência do mundo e nos torna capazes de atingir em certas vias a própria coisa em si, a vontade. Na filosofia de Nietzsche, tal princípio é a justa prova de que todo o conhecimento não se liga a nada mais do que a manutenção da vida, de forma que a linguagem e a “verdade” são apenas construtos para a sobrevivência humana. Observaremos também qual valoração de vida ambos filósofos imputam em suas considerações, já que, em Schopenhauer, vislumbrar a verdade é se dar conta do quão pouco valor a vida possui, enquanto em Nietzsche a tragédia da vida se mostra sempre afirmativa.

Palavras-chave: Vontade em si, vontade de verdade, fisiologia, conhecimento.

O construto epistemológico de *O Mundo como vontade e representação* tem de lidar com a prerrogativa que aparece já em seu título, de que o conhecimento que podemos ter do mundo está separado em diferentes vias. Como Schopenhauer parte dos pressupostos do projeto kantiano, é dado que o conhecimento da realidade é sempre apreendido por um sujeito limitado, que não pode apreender a essência mesma do real, ou seja, a coisa

em si, mas somente a aparência das coisas. Ainda com esta visão idealista, Schopenhauer aceitará a delimitação natural da razão humana, mas por outro lado, o filósofo utilizará de concepções materialistas para não se prender ao projeto idealista. Assim, Schopenhauer não se restringirá do conhecimento da coisa em si, como fez Kant, mas dirá que o homem é uma manifestação da própria coisa em si, podendo conhecer a verdade do todo a partir de si mesmo. De toda forma, o conhecimento do essencial não pode ser atingido de modo imediato, mas, antes, é preciso superar as suas próprias delimitações. Assim a obra magna de Schopenhauer se abre com a seguinte afirmação: ““O mundo é minha representação”: — esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-la à consciência refletida e abstrata: e se de fato o faz, então nele surge a clarividência filosófica”¹. Todavia, se o ser humano é o único que reconhece o próprio saber, reconhecemos agora que este saber é primeiramente o da representação e que o conhecimento da representação que o humano possui não vale para nada além dele próprio. A essência do mundo será sempre a vontade, mas aquilo que conhecemos desta essência é sempre sua manifestação, sua aparência, ou o mundo como representação.

O ser humano se situa nisto possuindo um corpo que é matéria (efetividade) e está submetido ao princípio de razão suficiente — que rege tudo aquilo que diz respeito a efetividade, a aparência. De forma que o ser humano pode ser considerado um objeto mediado que só reconhecemos enquanto representação. Entretanto, por outra via, ele é objeto imediato, por ser manifestação da vontade e ponto de partida do conhecimento. Como ser consciente, o humano apreende o mundo através da representação,

¹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 03, §1.

possuindo um conhecimento intuitivo e abstrato. Seu conhecimento intuitivo compreende a própria condição de possibilidade do conhecer, como a apreensão do tempo, espaço e causalidade. Enquanto o conhecimento abstrato diz respeito a formação de conceitos e a racionalidade, servindo para que “a razão fixe em conceitos abstratos o conhecimento imediato do entendimento”². Assim, “o entendimento é o mesmo em todos os animais e em todos os seres humanos, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito”³, enquanto a capacidade de abstração da razão investiga qual a relação entre as causas e efeitos, tentando a partir disto formar pensamentos e regras universais. Todavia, “a causalidade existe apenas no entendimento e para o entendimento; daí todo o mundo que faz-efeito, isto é, efetivo, ser sempre como tal condicionado pelo entendimento, nada sendo sem ele”⁴. Ou seja, como se percebe, o modo de conhecer representativo do ser humano atinge antes o reflexo da vontade do que ela própria, a essência do mundo, se esconde para os seres atrás de um véu, mas, de toda forma, a própria capacidade abstrata do conhecimento é um elemento estimulante que se questiona e quer saber o que o véu esconde.

Assim, se logo na epígrafe do primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer nos provoca a sairmos de nossas infâncias e percebermos a relatividade de nosso conhecimento racional, no segundo livro, o filósofo nos prepara à sua verdade essencial, sobre a vontade, de que

² SCHOPENHAUER, 2015, p. 25, §6.

³ SCHOPENHAUER, 2015, p. 24, §6.

⁴ SCHOPENHAUER, 2015, p. 17, §5.

“em nós ele habita, não no mundo subterrâneo, nem nas estrelas celestes: o espírito que em nós vive, a tudo isso anima”⁵. Pois, por “vontade” Schopenhauer não designa uma essência qualquer do mundo, a caracterização da coisa em si como vontade não é uma escolha qualquer de palavras, pois isto colocaria a coisa em si como um inapreensível que nomeamos sob um nome que denote grandeza. Entretanto, este não é o caso, pois

o termo VONTADE, que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa da natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que aquilo que é vontade sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for⁶.

Então, se tão bem conhecemos a vontade, a ponto de poder nomeá-la, não é por nosso conhecimento representativo, pois a vontade não se submete a nenhum princípio de razão, mas porque agimos por vontade. Porque percebemos nosso corpo como uma máquina desejante. Assim, vemos que o corpo é o único meio que podemos utilizar para conhecer não só a representação, mas também a vontade. Pois, se a vontade é aquilo que a tudo anima, que a tudo dá vida, que é a essência da vida, nós somos também possuídos desse ânimo, fazemos parte e somos derivados da essência do mundo: então, a forma que podemos encontrar para conhecer o macrocosmo é nos voltando para nós mesmos como microcosmo. Pois:

⁵ AGRIPPA VON NETTESHEIM apud SCHOPENHAUER, 2015, p. 109.

⁶ SCHOPENHAUER, 2015, p. 130, §22.

Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes, com os quais constituem uma única e mesma coisa, diferenciando-se apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação⁷.

Se os corpos, os seres e tudo que os move, como já dito, nada mais são que manifestações da Vontade de vida (*Wille zum Leben*), reconhecemos que “a vontade é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo: aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente: também aparece na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne somente ao grau do aparecimento, não à essência do que aparece”⁸. O ser humano é, então, o maior grau de objetivação da vontade e, da mesma forma, a vontade é o que confere existência ao ser humano, por isto, para Schopenhauer é legítimo que tentemos conhecer a vontade a partir de nós mesmos. Assim, percebemos que o ser humano é uma manifestação da vontade e, mesmo que não possua um acesso à verdade de sua própria essência, sua própria capacidade de conhecer advém da vontade. Qual relação se estabelece então entre a vontade e o conhecimento? Aparece agora um pensamento um tanto inaugural na história da filosofia: o conhecimento não é mais uma dádiva divina, é uma necessidade fisiológica de sobrevivência imputada por uma vontade que busca sempre vida, expansão, reprodução.

Voltamos, então, à questão do conhecimento humano. Se todo esforço teórico de Schopenhauer se concentra no estudo da vontade, o

⁷ SCHOPENHAUER, 2015, p. 124, §20.

⁸ SCHOPENHAUER, 2015, p. 129, §22.

filósofo dá um passo importante na história da filosofia afirmando que não é o conhecimento racional que nos aproximaria da verdade, pois se a vontade é a essência do mundo, a rationalidade que só é apta à representação não é a responsável pelo atingir da vontade. Mas, antes, quem detém a via privilegiada de acesso, são os sentimentos. Para justificar isso, o filósofo retirará o primado do cérebro como o órgão do conhecimento por excelência e mostrará que mesmo que o cérebro seja o foco fisiológico do conhecimento, ele é mais um entre todos os outros órgãos que necessitam todos uns dos outros para gerar o que quer que seja. Além disto, argumenta que o cérebro do homem não passa de um instrumento, da mesma forma que os chifres servem ao touro. A razão que nos habilita para a comunicação, sociabilidade e criação de conceitos, não é então um atributo elevado, mas nosso meio de sobrevivência e, por isto, nossa própria fraqueza. Se o conhecimento é relativo a uma pequena parte da consciência, ele se submete não apenas ao órgão cerebral, mas a todo o corpo e seus órgãos — estes, por sua vez, se submetem sempre ao princípio da autoconservação. Vê-se, então, que nenhum conhecimento é livre de seu princípio fisiológico, de um corpo e de uma vontade que lutam pela própria conservação.

O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém portanto originalmente da vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como simples *μηχανή*, um meio para conservação do indivíduo e da espécie como qualquer outro órgão do corpo. Por conseguinte, originalmente a serviço da vontade para realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase

sempre servil, em todos os animais e em quase todos os seres humanos⁹.

Desta forma, vemos que o cérebro nada mais é que um órgão que surge nos seres humanos a fim de possibilitar um meio de sobrevivência para o animal homem, mas se antes de tudo ele nos serve para garantia da autoconservação, o aclamado conhecimento racional não passa de um instrumento para a vontade afirmar a si própria. Ou seja, o cérebro surge no ser humano para que ele afirme uma vontade que primariamente nem é dele mesmo, mas da grande força do querer da vontade, que se manifesta em todos os seres a fim de que estes cumpram seu designo no mundo, de reprodução e manutenção da vontade.

Todavia, se o cérebro é um órgão que surge pela manifestação da vontade, o intelecto e o conhecimento são próprios para apreensão da representação. Assim, o humano se encontra num eterno impasse, pois seu corpo é manifestação da vontade e só age pelo mando desta, que irá sempre afirmar a si mesma antes de tudo, enquanto sua assimilação de mundo se dá pelos princípios de razão que estão sempre a buscar fundamentações e finalidades, regras causais e temporais. Gera-se então um problema no campo ético de ação, pois apesar de acreditarmos sermos livres — um sentimento que a própria vontade imputa em nós, a única coisa livre é a vontade mesma, de forma que nós, enquanto manifestações suas, já estamos submetidos aos princípios de razão e condenados a sentirmos impulsos derivados da vontade. Assim, mesmo quando achamos que nossa razão deliberou e optou por algo, a vontade já havia elegido muito antes, ou seja,

⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 177, §27,

vivemos nossa vida afirmando impulsos sem sentido, que a nossa razão talvez nem concordasse.

Coloca-se, então, o impasse ético de Schopenhauer, ao perceber que nosso corpo é e serve a vontade, de forma que não somos livres, mas condenados a querer o que ela quer, ou seja, a desejar, infinitamente desejar. Para Schopenhauer, isto se mostra como uma verdadeira tragédia, pois a vida não pode possuir sentido algum, o querer não pode possuir sentido, ele é sempre cego e, no entanto, somos condenados a afirmar a vida por puro impulso, mesmo sem razões para isto. Quando buscamos motivos racionais, nada encontramos que dê significação ao viver, mesmo assim, não podemos escapar desta situação contraditória. Temos um corpo que anseia por afirmação e vontade de vida, ao mesmo tempo que possuímos uma capacidade abstrata de olhar para além do ímpeto cego de afirmação da vontade, da onde surge a metafísica, que busca desesperadamente algum sentido. Desta consideração primordial sobre a situação humana, Schopenhauer alegará então que se tudo é vontade — *Alles ist Wille*, toda vida é sofrimento — *Alles Leben ist Leiden*. O filósofo concebe que o saber de sermos nada mais que um impulso de uma vontade cega, e nada podemos fazer em relação a isto, só pode desembocar na angústia. O resultado ético que Schopenhauer tira de tais considerações é o de que só pela negação da vontade de vida poderíamos lutar contra o sofrimento imanente ao querer. Pois, para a natureza o indivíduo nada é, sua vida e sua morte nada significam. Mas, mesmo assim, a vontade na natureza faz com que cada um esteja sempre preso ao desígnio da vontade que é a afirmação da espécie. De forma que o desejo, o querer, seriam condições de sofrimento intrínsecos ao ser humano, já que os momentos onde se sanam

os desejos seriam ocasionais, enquanto os momentos de desejo seriam ininterruptos. Resultaria disso uma eterna inquietude, o que para o filósofo só demonstra que nosso maior erro é termos nascido e que, por isto, nossa redenção só pode se dar na negação da vontade que nos trouxe ao mundo.

Nietzsche, que viu por muito tempo Schopenhauer como seu educador, permanece em várias medidas no horizonte do problema traçado por Schopenhauer, mas, da mesma forma que irá se utilizar de algumas das conquistas filosóficas atingidas pelo mestre, se negará posteriormente a ser um discípulo da abnegação. Assim, Nietzsche partirá também do pressuposto fisiológico do conhecimento defendido por Schopenhauer, mas tirará conclusões e valorações próprias sobre tal fator. Pois, se para ambos os filósofos o conhecimento se mostra como uma necessidade humana de sobrevivência, em Schopenhauer a defesa de tal princípio visa atingir uma verdade sobre a falta de valor da vida, mas, em Nietzsche, o pressuposto fisiológico é a justa prova de que não podemos pretender atingir verdade alguma. Passagens significativas sobre isto se encontram em *A Gaia Ciência* e em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, nos quais Nietzsche se propõe não simplesmente a mostrar que o conhecimento humano está sujeito a limitações, mas para mostrar como o “conhecimento humano” não passa de criação linguística humana, assim como também outras supostas verdades.

Em *Gaia Ciência*, aforismo 354, Nietzsche afirma que se temos consciência — que na história da filosofia muitas vezes é colocada como prova de nossa superioridade racional como espécie — não é por termos uma capacidade superior do raciocinar, mas antes pela necessidade de comunicação advinda da interdependência entre os homens. Pois, se a comunicação entre os homens é necessária, compreender conscientemente o

que se sente e pensa é preciso para que os outros nos entendam e nos ajudem, sendo a consciência, assim, indispensável nessa empreitada social. Desta forma, fica evidente haver uma diferenciação entre o que é pensante e o que é consciente em nós, ou melhor, que o turbilhão de coisas que somos “internamente” não é equivalente ao que trazemos à consciência. Todo animal pensa o tempo todo, a exceção seria tornar consciente o pensar — outra ideia provavelmente influenciada por Schopenhauer na distinção de entendimento e racionalidade. Para Nietzsche, o pensar é natural, não necessita de linguagem, só o pensar consciente “ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência”¹⁰. De modo que a consciência nada mais é que o pensamento linguístico, pois inventar signos foi o meio que o homem encontrou para se comunicar e sobreviver. Assim, o autor afirma que não há um órgão que nos leve a “verdade”, pois nosso cérebro apenas têm a função de manter-nos vivos.

Tal questão da verdade será melhor trabalhada em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, em que, seguindo a ideia do raciocínio anterior, Nietzsche diz que o intelecto de que o homem se orgulha “foi concedido apenas como meio auxiliar os mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres”¹¹. Já que sem força bruta, chifres ou presas, só restou ao homem o intelecto para conservação de sua existência. Assim, o homem se ilude acreditando que seu intelecto sirva para algo grandioso ou para realmente alcançar algum conhecimento, mas a natureza esconde tudo do pobre animal, até mesmo seu corpo, já que nem mesmo este o homem consegue enxergar as engrenagens e entender os movimentos. O intelecto aparece,

¹⁰ NIETZSCHE, 2012, p. 222.

¹¹ NIETZSCHE, 1999, p. 31.

então, como a arte da dissimulação, como a forma de esconder sua falta de força e até mesmo de conhecimento. O papel do “conhecimento” acaba por ser apenas o de conservação. Mantendo-se sempre por trás de um disfarce, de uma dissimulação teatral, a última coisa que o homem parece possuir é um impulso pela verdade. Porém, diferente de Schopenhauer, que parece acreditar na capacidade humana de criar conceitos abstratos condizentes com o mundo da representação, Nietzsche desacreditará que a linguagem possa revelar verdades, já que se o cérebro nada mais é que um meio de conservação e tudo que ele cria, como as palavras, nada serão além de modos de busca pela sobrevivência. Entretanto, como os homens necessitam de crenças, a partir da criação da linguagem, criam também a ideia de verdade, pelo temor à “mentira”. Pois, os indivíduos em geral temem a mentira do outro não pelo temor mesmo de ser enganado, mas sim de ser prejudicado. Pelo mesmo motivo, os homens em geral desejam a verdade: não porque é seu impulso mais sincero, mas, porque esperam que a verdade traga consequências boas. Frente a verdade sem consequência o homem é indiferente, mas, frente a verdade perniciosa o homem tapa os olhos.

Assim, os homens não aceitarão que aquilo que designam por verdade nada mais seja que uma metáfora vazia; entretanto, este será o ponto defendido por Nietzsche. O filósofo argumenta que a palavra é apenas uma transposição de imagens em sons, que é sempre subjetiva e nada objetiva: falar que uma pedra é dura não profere nenhuma verdade sobre a pedra, mas, somente da sensação que temos se tocarmos numa pedra. Assim, absolutamente tudo que falamos só diz respeito a nós mesmos, não há como exprimir qualquer “coisa em si” através da linguagem. Vemos,

então, que toda nossa linguagem não é formada de verdades do mundo, mas apenas de metáforas. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora”¹². Enfim, acaba-se que tudo que usamos como referencial das coisas não se refere às coisas mesmas, nem às suas essências, mas somente a metáforas para o que sentimos. Da mesma forma, apesar dos conceitos se pretenderem objetivos — mesmo não o sendo, as próprias coisas não são objetivas: nem todas as folhas possuem as mesmas características e, mesmo assim, apesar da singularidade de cada espécie, designamos toda folha como “folha”. Assim, igualamos todas a diversidade em nome de algo em comum que tire a singularidade de cada coisa. Nietzsche diz que é como se supuséssemos que por trás de cada folha houvesse uma intenção/ideia de folha que tivesse sido feita por mãos inábeis que não conseguissem reproduzir sua ideia padrão todas as vezes, mas supusessem que a ideia/intenção permanece em todas as diferentes “folhas” — o que seria um erro metafísico. Mas, ora, a “a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível”¹³. Assim, se a verdade da natureza nos é oculta e se tudo que criamos, defendemos e acreditamos é antropomórfico, o que é a verdade? Coisas que nós mesmos criamos para entender e definir o mundo, mas que nada são além de significados que não possuem nenhuma relação essencial e direta com as coisas mesmas — além de nós mesmos. Pois, sob o intuito de falar a verdade, o homem só pode falar de si mesmo.

¹² NIETZSCHE, 1999, p. 33.

¹³ NIETZSCHE, 1999, p. 34.

Percebe-se, então, a célebre vontade de verdade de que tantos filósofos foram reféns, ao que Nietzsche exclama: “que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!”, mas, “quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? — De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade — até afinal pararmos completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade”¹⁴. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo não só nos atenta ao fato remetido pelas passagens anteriores, de que o cérebro que cria linguagem cria também vontade de verdade, mas nos faz perceber as próprias valorações que são criadas em nome da verdade. Nietzsche ressalta, então, todos aqueles conhecidos preconceitos filosóficos, o grande estímulo dos metafísicos, no geral, de negarem tudo aquilo que não lhes parece caber em seu ideal de veracidade, ao que terminam sempre por exclamar:

As coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria — não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” — nisso, e em mais nada, deve estar sua causa!” — Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado de “verdade”¹⁵.

¹⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 09.

¹⁵ NIETZSCHE, 2005, p. 09

O quadro fisiológico que Nietzsche diagnostica nos filósofos é simples, eles são compelidos a defenderem aquilo em que acreditam, eles necessitam de afirmação, mesmo que pela via da negação. Assim, aquilo que designam por verdade nada mais é que o esforço teórico que realizam ao tentarem fundamentar as próprias crenças, a valoração existencial de que todos compartilham: a vida não vale a pena ser vivida, este mundo é inferior aos meus pensamentos, ao meu ser. É a partir da valoração essencial da vida que os filósofos constroem seus arcabouços, seus abismos, seus túmulos. A filosofia que constroem nada mais é que uma ampliação de sua própria fisiologia, já que a moral é sempre o resultado de um corpo. Ao que Nietzsche adverte:

Se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?¹⁶

Dito isto, vemos que Nietzsche leva a ideia da fisiologia humana além, ela não só limita o conhecimento, mas determina a própria capacidade de desejar conhecimento. Sabendo que os conhecimentos criados surgem mais por necessidade instrumental e vital, é evidente perceber que tais conhecimentos carregam valores sobre a vida. Volta-se então à questão de que se é impossível que o conhecimento, a linguagem e os conceitos sejam puros e independentes do sujeito, é um erro, pois, acreditar

¹⁶ NIETZSCHE, 2005, p. 12.

existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento aprendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma contradictio in adjecto [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!¹⁷

Dadas tais elucidações, começa a ficar mais perceptível o motivo da separação filosófica de Nietzsche com a teoria de Schopenhauer:

Para um psicólogo, Schopenhauer, o último alemão a merecer consideração [...] é um caso de primeira ordem: a saber, enquanto tentativa malignamente genial de trazer a campo exatamente as contrainstâncias, as grandes auto-affirmações da “vontade de vida”, as formas de exuberância da vida em favor de uma depreciação total e niilista da vida [...] a maior fabricação de moedas falsas já vista na história; subtraindo-se o cristianismo¹⁸.

Percebe-se nas obras de Nietzsche o quanto este pareceu achar incompreensível o fato de que Schopenhauer tenha exposto a grande vontade de vida que jaz na natureza, valorado isto como punição e sofrimento por excelência, pois, para Nietzsche, é quase como se ele não tivesse suportado a própria verdade. Que Schopenhauer subverta a própria descoberta filosófica em algo triste e deprimente, mostra como há uma enorme relação entre a vontade de verdade e o ascetismo, fator trabalhado por Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, ao se perguntar o que “significa

¹⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 21.

¹⁸ NIETZSCHE, 2017, p. 61.

um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer”¹⁹. Nietzsche chega à hipótese de que talvez não possa haver uma simples negação de si e do mundo na atividade asceta, mas, antes, uma outra forma, um outro caminho de exercer domínio, um desvio um tanto mais perverso para efetuar sua vontade de poder.

Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é — já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um optimum das condições da mais alta e ousada espiritualidade — ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!]*²⁰

Ou seja, mesmo o asceta, o filósofo e o metafísico, que colocam como tarefa principal de suas vidas a negação da vida, nada mais fazem do que desempenhar a própria força de vida que possuem, sua vontade de poder. O conhecer do filósofo “é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder”²¹. Entretanto, por se desviarem de seus próprios instintos afirmativos, por valorarem o mundo como falso, mau, sem sentido, por terem instintos decadentes, serem fracos de vida, é nítido perceber como suas valorações negativas vêm de um corpo esgotado. O fenômeno da decadência significa então:

¹⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 84-85.

²⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 90.

²¹ NIETZSCHE, 2005, p. 106.

Décadence significa sobretudo retração na intensidade vital ou, na refinada terminologia do filósofo, impotência à potência (*Ohnmacht zur Macht*), determinando que, “onde, sob qualquer forma, a vontade de potência declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma décadence” (AC/AC § 17). No décadent predomina a contradição dos instintos, fruto da deficiência no centro de gravidade responsável pela força organizadora; fica obstruído o canal hierarquizador natural, impedindo assim que os instintos fundamentais desfrutem da supremacia e tornando-os gradativamente voláteis, vazios, ideais. O universo instintivo básico estreita-se, cedendo terreno para um cabedal ilusório de noções e princípios, que se apresenta como instrumento disciplinador do fluxo instintual, mas que, no fundo, é mero corolário do decréscimo de potência, sua mais astuta cartada dissimulatória²².

Assim, para Nietzsche, o homem e/ou o filósofo não passam de animais que precisam de linguagem e verdade para sobreviver, isto porque, além de precisarem de ajuda, precisam da crença em seus iguais, precisam da promessa, o que mostra a ligação intrínseca entre a verdade e a moralidade. Entretanto, esta vontade de verdade volta-se para os homens mesmos e suas (más?) consciências, de onde surge a necessidade de não se enganar, de estabelecer valores a vida que possam sustentar um motivo para viver. Porém, nesta busca metafísica que já pressupõe um corpo fraco de vida, que só pode valorar negativamente em seu processo decadente, criam-se sistemas filosóficos para assegurarem a própria “verdade”, de que a vida não possui sentido e não vale a pena ser vivida. Mas, independentemente da valoração feita, negativa ou positivamente, vemos que vontade de verdade é uma decorrência da vontade de potência. Desta forma, a única distinção que

²² ONATE, 1996, p. 25.

teríamos nas formulações filosóficas, seria a de que a maioria é criada por corpos em processo de declínio ou decomposição e algumas — poucas, por corpos em processo de ascensão.

Conclui-se, então, que, para Schopenhauer, o princípio fisiológico do conhecimento nos humanos significa, por um lado, um meio para atingir-se o conhecimento último, a vontade em si, e, por outro, uma submissão dos seres ao designo da vontade cega e impetuosa. O que resulta, para o filósofo, em uma condição de existência miserável e sem sentido. Enquanto, para Nietzsche, a valoração da vida como sofrimento ou angústia só poderia decorrer da colocação de ideais de finalidade e veracidade como responsáveis por definir o sentido da vida. Pois, não aceitar a vida e suas forças nelas mesmas, mas buscar muletas metafísicas em que se apoiar — por vontade de verdade —, só pode levar a uma valoração negativa da vida. Isto porque o sentido da vida não pode se encontrar em verdade alguma, se todas estas são criadas. A vontade de verdade só pode desembocar no nada, na negação, no ascetismo que só crê em si, já que o próprio prazer no conhecimento é um prazer de elevação individual em detrimento de todo o resto. Determina-se, assim, que se o conhecimento é resultado da vontade e não a vontade como resultado do conhecimento, o “desejo de conhecer” é desejo de afirmar, de se dar razões. Deste modo, vemos que ambos filósofos fazem valorações distintas ao fato de ser a razão uma necessidade e instrumento do ser humano e percebe-se que Nietzsche considera a filosofia de Schopenhauer uma grande manifestação da vontade de potência, mas que infelizmente foi feita por um corpo em processo decadente.

Referências bibliográficas

- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo.** (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: um escrito polêmico.** (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas.** Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores)
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre verdade e mentira.** (Trad. Fernando de Moraes Barros). São Paulo: Editora Hedra, 2012.
- ONATE, Alberto Marcos. **Vontade de verdade: uma abordagem genealógica.** Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 07-32, 1996. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_01_01-Onate.pdf. Acesso em: 1 nov. 2019.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação.** 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.