

Desinteresse e vontade em Kant, Schopenhauer e Nietzsche.

Disinterest and will in Kant, Schopenhauer and Nietzsche.

Andréa Bieri

Mestre em Filosofia pela PUC-RJ.

Doutoranda em Filosofia pela PUC-RJ.

Resumo

Tendo como ponto de partida o texto de Heidegger (de seu livro *Nietzsche*) intitulado “A doutrina do belo em Kant. Sua interpretação errada por Schopenhauer e Nietzsche”, este artigo apresenta algumas considerações sobre a relação entre experiência estética e *vontade* - tema crucial da filosofia de Schopenhauer e de Nietzsche - investigando de que forma a noção kantiana de desinteresse está presente na estética de ambos.

Abstract

Starting from the Heidegger's text (from his book *Nietzsche*) named “The Kant's doctrine of the beautiful. Its misinterpretation by Schopenhauer and Nietzsche”, this paper presents some considerations about the relation between aesthetic's experience and will - crucial theme of Schopenhauer's and Nietzsche's philosophy - investigating how the kantian's concept of disinterest it is present in the aesthetic of both.

Palavras-chaves: Contemplação estética, desinteresse, vontade, belo, sublime.

Key-words: Aesthetics contemplation, disinterest, will, beautiful, sublime.

Introdução

A relevância da noção de vontade para esta investigação é justificada por sua centralidade na concepção de homem dos dois filósofos: enquanto Kant procura distinguir o papel das diversas faculdades humanas e postula a unidade entre elas, Schopenhauer e Nietzsche voltam-se para a dimensão “pulsional” do ser humano, privilegiando o corpo, o desejo e os sentidos. O homem passa a ser determinado pela impossibilidade de livre-arbítrio e por uma vontade indominável pela razão e que não pode ser conhecida senão pelos seus reflexos no corpo e nos atos. Paralelamente, são questionadas as próprias noções de consciência, sujeito e liberdade, tomando distância, assim, do transcendentalismo kantiano, impensável sem o movimento reflexivo realizado pelo sujeito transcendental.

Inicialmente, farei uma pequena síntese do modo como Kant define o desinteresse que caracteriza o juízo de gosto puro por sua independência da faculdade de apetição¹. Em seguida, serão feitas algumas considerações sobre a interpretação schopenhauriana de Kant. Por último, algumas observações sobre as críticas dirigidas por Nietzsche a seus predecessores e sobre alguns tópicos da estética nietzscheana.

A faculdade de apetição e sua relação com a faculdade de sentir prazer e desprazer

Na Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant distingue as faculdades gerais do ânimo e situa o sentimento de prazer e desprazer entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de apetição. A faculdade de conhecimento é legislada pelo entendimento, e a faculdade de apetição, “como uma faculdade superior segundo o conceito de liberdade”², é legislada apenas pela razão. Entre o domínio do conceito de natureza (legislado pelo entendimento) e o domínio do conceito de liberdade (cujas leis são dadas

pela razão), há, segundo Kant, “um grande abismo”, não sendo possível “lançar uma ponte de um domínio para o outro”³. Algumas linhas adiante, no entanto, a faculdade do juízo é apontada como uma possível mediação entre os dois âmbitos irreconciliáveis, assim como entre as faculdades de ânimo a faculdade de sentir prazer e desprazer relaciona-se e de certo modo conecta-se com as outras duas.

Esta conexão da faculdade de apetição com o ajuizamento estético torna-se mais explícita no “Primeiro momento do juízo de gosto, segundo a qualidade”, onde os juízos relativos ao bom e ao agradável são diferenciados do belo.

Quer se trate do desejo gerado pelo objeto que agrada imediatamente aos sentidos, quer se trate de um interesse da razão (o útil ou o bom em si), ambos estão relacionados a prazeres que têm como referência a faculdade de apetição. No primeiro tipo de prazer - o agradável - a faculdade de apetição manifesta-se em sua forma inferior, pois está determinada pelas impressões dos sentidos. Trata-se de uma *inclinação*, e a satisfação que lhe é própria é o *deleite*⁴. Esta relação interessada com o objeto não pode ser o que Kant denomina uma “complacência livre”, pois o objeto se impõe como necessário ou desejável e o prazer é condicionado por estímulos. Ou seja, a representação da existência do objeto é aí essencial e imprescindível.

O ajuizamento relativo ao bom transcorre de modo análogo. Agora, no entanto, a faculdade de apetição manifesta-se em sua forma superior: “o bom é objeto da vontade (isto é, da faculdade de apetição determinada pela razão)”⁵. Para que algo possa ser denominado bom, é preciso primeiro subsumí-lo a um conceito dado na razão, é “preciso saber sempre que tipo de coisa o objeto deva ser”⁶. Contrariamente ao agradável, é um prazer mediato, pois a provação que é dedicada à existência de um objeto ou uma ação é referida a um fim racional : “em relação ao bom sempre se pergunta se é só

mediatamente-bom ou imediatamente bom (se é útil ou bom em si)"⁷. O máximo interesse da razão é o bem moral e tanto ele quanto o útil e o agradável não aprazem de forma livre, mas por uma coação:

um objeto da inclinação e um que nos é imposto ao desejo mediante uma lei da razão não nos deixam nenhuma liberdade para fazer de qualquer coisa um objeto de prazer para nós mesmos. Todo interesse pressupõe necessidade ou a produz; e enquanto fundamento determinante da aprovação, ele não deixa mais o juízo sobre o objeto ser livre.⁸

Contrariamente aos juízos estéticos relativos ao bom e ao agradável, o belo é definido como o único imparcial entre os três, pois independe de todo interesse e por conseguinte, é independente de toda referência tanto à faculdade de apetição (em qualquer uma de suas formas) quanto à faculdade de conhecimento (pois não constitui o objeto: "não é fundado sobre conceitos e nem os tem por fim"⁹). Juntamente com o sublime, é o único juízo estético puro, justamente porque não sofre nenhuma "interferência" do querer, seja em sua forma inferior (inclinação) ou superior (vontade). Além de desinteressado, o juízo estético relativo ao belo é livre. Livre em duplo sentido: o julgamento do sujeito não sofre nenhum tipo de coerção dos sentidos, da razão ou de regras objetivas que determinem o que é o belo e também o objeto é deixado "livre para ser o que é". O prazer é aqui reflexivo, não provém de um contato meramente sensório e estimulante com o objeto (agradável), nem de um esquadrinhamento de suas propriedades (exploração teórica) e nem tampouco da antecipação na razão de seus possíveis efeitos práticos. Por ser indiferente à existência do objeto, o juízo relativo ao belo é contemplativo: "só considera a natureza do objeto em comparação com o sentimento de prazer e desprazer"¹⁰ e é este prazer - sentido como uma concordância e livre jogo da imaginação com o entendimento- que funda o juízo de gosto.

Na “Analítica do Sublime”, as mesmas características pertencentes ao belo são atribuídas ao sublime: é um juízo estético livre, desinteressado, reflexivo (e não determinante), universalmente válido (mas não *a priori*), conforme a fins sem representação de fins e necessário.¹¹

Mas enquanto no belo a imaginação reflete sobre a forma de um objeto, o sentimento do sublime é experimentado diante do disforme e do ilimitado.

No entanto, a diferença mais radical entre o belo e o sublime é que enquanto o prazer relativo ao primeiro não envolve a faculdade de apetição e se funda na *harmonia* sentida pelo sujeito entre imaginação e entendimento, o segundo funda-se num *contraste* entre a imaginação e a razão. Enquanto o belo “comporta diretamente um sentimento de promoção da vida”¹², e por isso é um prazer positivo e sereno, “o sentimento do sublime é um prazer que surge só indiretamente, ou seja, ele é produzido por um sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas (...)”¹³. Trata-se de um prazer negativo, surgido de uma inadequação entre as faculdades e que é resistente a qualquer interesse dos sentidos. As expressões utilizadas para definir este sentimento o exprimem: admiração, respeito, comoção, abalo, estupefação, medo, pavor e estremecimento.

No sublime-matemático, a imaginação é confrontada com grandezas que ultrapassam todo padrão de avaliação dos sentidos. Não se trata de uma avaliação lógica, realizada através de conceitos numéricos (e portanto pelo entendimento), mas de uma avaliação estética (realizada na simples intuição, “segundo a medida ocular”¹⁴). Nesta contemplação de algo absolutamente grande, a imaginação, na tentativa de avaliar sua extensão e compreender o objeto, força seus próprios limites e nela então “encontra-se uma aspiração ao progresso até o infinito”¹⁵, no que se choca com a razão, “que exige

a totalidade de todas as grandezas dadas"¹⁶. Inicialmente é sentido um desprazer causado por esta inadequação da faculdade de imaginação com a grandeza a ser avaliada e com os propósitos da razão, mas este desprazer é seguido de um prazer resultante de um acordo subjetivo da imaginação com a razão, que funda uma disposição de ânimo que é o sentimento de sublimidade. De uma forma muito particular, este sentimento evoca uma disposição de ânimo moral:

No ajuizamento de uma coisa como sublime, a faculdade de juízo estética refere a imaginação à razão para concordar subjetivamente com suas idéias (sem determinar quais), isto é, para produzir uma disposição de ânimo que é conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas idéias (práticas) efetuará sobre o sentimento.¹⁷

Mas a sublimidade - Kant o repete exaustivamente - não concerne ao objeto e sim à disposição de ânimo do sujeito e ao sentimento de uma destinação supra-sensível de nossas idéias¹⁸. O que ativa em nós o sentimento desta destinação supra-sensível é a superioridade das idéias da razão sobre a imaginação, pois se esta inicialmente se mostra inadequada para a total compreensão do fenômeno, em seguida obedece às leis daquela. A inadequação da faculdade de imaginação, bem como o conflito desta com a razão - antes sentidos como um desprazer - passam a ser sentidos como um prazer, porque isto produz um sentimento de "que possuímos em nós uma razão pura, independente"¹⁹. É através da própria incapacidade de sua faculdade de imaginação que o sujeito descobre em si mesmo "uma faculdade ilimitada"²⁰ e sua adequação ao exercício do ajuizamento estético.

No dinâmico- sublime, o conflito da imaginação é também com a razão, mas agora do ponto de vista da faculdade de apetição (vontade). Agora, a imaginação deve arcar não com grandezas cuja avaliação ultrapassa sua capacidade, mas com a representação de poderes da natureza que suscitam o medo. Diante de tais poderes, a impotência para resistir ao medo se manifesta. Sucumbir à uma inclinação - o medo ou pavor - é

totalmente o oposto do sentimento do sublime, que implica uma superação através da vontade. Os objetos da natureza denominados sublimes são aqueles cujo espetáculo proporcionam

uma elevação da fortaleza da alma acima de seu nível médio e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza.²¹

De modo análogo ao que acontece no sublime-matemático, também aqui é através de uma impotência que é descoberta uma faculdade mais elevada. Faculdade cuja superioridade consiste em ajuizar-nos como independentes da natureza: tanto diante dos poderes da natureza exterior quanto das inclinações de nossa natureza sensível (como o medo e o pavor), “com que a humanidade em nossa pessoa não fica rebaixada, mesmo que o homem tivesse que sucumbir àquela força”²².

Na “Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos”, Kant explicita o modo pelo qual o belo e o sublime vinculam-se ao sentimento moral: “O belo prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza; o sublime, para estimá-lo, mesmo contra o nosso interesse (sensível)”²³.

O juízo de gosto é autônomo, não possui finalidades morais nem é condicionado por interesses práticos, contudo, prepara-nos para o advento da lei moral, como esclarece Deleuze:

A unidade indeterminada e o acordo livre das faculdades não constituem unicamente o *mais profundo* da alma, mas preparam ainda o advento do *mais alto*, ou seja, a supremacia da faculdade de desejar, e tornam possível a passagem da faculdade de conhecer à faculdade de desejar.²⁴

Vontade, prazer e desinteresse em Schopenhauer

O que move Schopenhauer a escrever *O mundo como Vontade e Representação* é o problema da existência, a busca de uma explicação para a dor e o sofrimento

humanos²⁵. Apesar da proximidade e admiração por Kant, seu projeto toma rumo próprio, orientado por essa preocupação.

A distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno é o ponto de partida, mas Schopenhauer os reinterpreta, na intenção de ir além de seu mestre, afirmando que sua filosofia realiza plenamente essa distinção: A coisa em si é rebatizada de *vontade*, e o que Kant denominara fenômeno, passa a ser chamado de *representações*. O mundo se apresentaria então sob esses dois aspectos interdependentes. As 4 partes do *Mundo como Vontade e Representação*, descrevem a trajetória que vai da representação à vontade, para retornar à representação e novamente à vontade, somando 2 pontos de vista distintos a respeito de cada um, num movimento de refluxo e troca especular, de jogo externo/interno.²⁶

Visto como *representação*, o mundo é uma pluralidade de fenômenos ou de objetos. Mas como *vontade*, o mundo tem uma essência única, da qual os fenômenos são manifestações. Antes porém de se objetivar nos diversos fenômenos, de se exprimir na multiplicidade de indivíduos, a vontade se objetiva em formas eternas, imutáveis, arquetípicas: as *idéias*, que são não apenas a sua objetivação mais imediata como a mais adequada.²⁷ A Vontade nos é inacessível (ao modo da *coisa em si* kantiana), as idéias porém podem ser objeto de conhecimento.

Há portanto dois modos distintos de conhecimento, originários dessa dupla natureza do mundo: o conhecemos enquanto representação através do “princípio de razão suficiente”, cujas modalidades são o tempo, o espaço e a causalidade, mas tais “dispositivos de nosso intelecto” não nos permitem acessar as idéias, as quais pode-se apenas intuir. A condição para o conhecimento das idéias é “a supressão da

individualidade no sujeito cognoscente"²⁸. É preciso tornar-se "*sujeito puro do conhecimento*, destituído de vontade, de dor, de temporalidade"²⁹.

Schopenhauer tenta conciliar o criticismo kantiano com o idealismo platônico, o uno com o múltiplo, reunindo um princípio monista (a vontade) com a multiplicidade dos fenômenos.

A noção schopenhaueriana de vontade, no entanto, não deve ser entendida como uma faculdade humana, apenas. Não só no homem existe vontade, mas ela está presente em toda a natureza, porém em graus diversos de objetivação³⁰. No ser humano, a vontade atinge seu máximo nível de complexidade. Previsão, deliberação, são completamente estranhos à vontade. Ela é uma força cega, que escraviza inclusive a razão. Dominado por esta vontade inconsciente e onipresente, o homem está condenado a uma existência de sofrimentos, dos quais só pode libertar-se pela renúncia da própria vontade.

Todo querer se origina da necessidade, portanto, da carência, do sofrimento. A satisfação lhe põe um termo; mas para cada desejo satisfeito, dez permanecem irrealizados. (...) Enquanto nossa consciência é preenchida pela nossa vontade, enquanto submetidos à pressão dos desejos, com suas esperanças e temores, enquanto somos sujeitos do querer, não possuiremos bem-estar nem repouso permanente. (...) Destarte, o sujeito da vontade está constantemente preso à roda de Íxion, colhe continuamente pela peneira das Danaides, constitui o eternamente supliciado Tântalo.³¹

Mas há uma alternativa para o sofrimento: a liberação da vontade é possível através da contemplação estética. Contudo, o estado estético não a suprime completamente, apenas proporciona um apaziguamento provisório, é apenas a primeira etapa. A supressão definitiva só é possível no terreno ético, pelo santo ou pelo asceta³². A contemplação estética é também a via privilegiada de acesso às idéias.

É no Livro III do *Mundo como Vontade e Representação* que encontramos a doutrina estética.

Embora a retomada das idéias kantianas seja bastante visível na estética de Schopenhauer, a tentativa de conciliação com a teoria platônica das idéias o afasta consideravelmente de Kant. Se o prazer estético para este último é reflexivo e referido apenas ao estado do sujeito, para o primeiro existe não apenas esse lado subjetivo, mas também o objetivo, que diz respeito à idéia:

Encontramos na contemplação estética *dois elementos inseparáveis*: o conhecimento do objeto, não como coisa individual, mas idéia platônica (...); e a consciência de si do sujeito cognoscente, não como indivíduo, mas como *sujeito puro, independente da vontade, do conhecimento*. (...) Também o prazer estabelecido na contemplação do belo será proveniente destes dois elementos, contribuindo, ora um, ora outro, conforme seja o objeto da contemplação estética.³³

O que acontece na contemplação estética é uma dupla libertação, tanto da parte do sujeito quanto do objeto. Ambos são arrancados do “curso do tempo e das relações”, abandonando temporariamente sua condição fenomênica de indivíduos. Estabelece-se um tipo de relação que é descrita como uma comunhão, onde o sujeito “abandona-se”, “perde-se” no objeto (que já não é mais “coisa individual”, mas idéia)³⁴.

O efeito “apaziguador” exercido sobre a vontade é assim descrito:

Quando um estímulo exterior ou uma disposição interior nos arrancam da torrente infinita do querer, libertando o conhecimento do serviço da vontade, a atenção não é mais dirigida para os motivos do querer, compreendendo as coisas livres de sua relação com a vontade, examinando-as sem interesse, sem subjetividade, de modo estritamente objetivo, abandonando-se a elas enquanto representações e não enquanto motivos; então se apresenta de um golpe aquele repouso, que tanto se buscou por aquela primeira via, instituindo um bem-estar total.³⁵(..)

Disposição interior, predominância do conhecer sobre o querer, pode sob quaisquer circunstâncias provocar este estado. Isto provam estes admiráveis flamengos, que dirigiam uma tal intuição estritamente objetiva sobre os objetos mais insignificantes, erigindo um monumento permanente de sua objetividade e paz de espírito na natureza morta, que o observador estético não contempla com indiferença, já que lhe proporciona a disposição liberta da vontade própria do artista, indispensável para contemplar objetivamente coisas tão insignificantes, e reproduzir esta intuição com um tal juízo; e ao solicitar também o quadro a sua participação num tal estado, sua emoção será multiplicada pelo contraste da disposição própria, inquieta, turvada por intenso querer, em que se encontra no momento.³⁶

Mas não apenas pela mediação da arte este estado é possível. A natureza o estabelece de modo imediato.

Se a força interior de uma disposição artística realiza tudo isto; porém, esta disposição estritamente objetiva é facilitada e favorecida do exterior por objetos que lhe vêm ao encontro, pela opulência da bela natureza convidando a sua intuição, se impondo mesmo. Ela quase sempre é bem sucedida ao se revelar de modo súbito, ao nos arrancar, mesmo que só por instantes, à subjetividade, à servidão da vontade, e nos trasladar ao estado de conhecimento puro.³⁷

Os exemplos acima descrevem a disposição relativa ao belo, sentimento no qual “o conhecimento puro se exerce sem luta, facilitando o conhecimento da idéia”³⁸.

No caso do sublime, a libertação da vontade igualmente acontece, porém o contato inicial com o objeto é marcado pela hostilidade. A descrição schopenhauriana deste estado lembra em muito algumas passagens da “Analítica do Sublime” de Kant, principalmente aquelas relativas ao sublime-dinâmico. Também aqui a vontade humana é confrontada com a onipotência da natureza. Mas, enquanto para Kant o sublime é uma ocasião para que o sujeito perceba em si próprio a presença de uma faculdade superior, em Schopenhauer a experiência do sublime revela não um conflito de faculdades, mas o “contraste da insignificância de nosso eu como indivíduo, como fenômeno da vontade, frente à consciência de nós mesmos como sujeito puro do conhecimento”³⁹.

Quando estes objetos (..) possuem uma relação hostil à vontade humana, como esta se apresenta em sua objetividade, o corpo humano, opondo-se a ela, ameaçando-a com uma superioridade que mina qualquer resistência, ou reduzindo-a ao nada por sua grandeza descomunal: o observador, porém, mesmo assim, não dirige sua atenção a esta impositiva relação hostil à sua vontade; mas apesar de percebê-la e reconhecê-la, dela se afasta conscientemente, arrancando-se violentamente à sua vontade e suas relações e, abandonado unicamente ao conhecimento, calmamente contempla estes objetos terríveis para a vontade como puro sujeito do conhecimento, assimilando apenas sua idéia estranha a qualquer relação, assim permanecendo prazerosamente em sua observação, e em consequência elevado acima de si mesmo (..), então é preenchido pelo sentimento do sublime.⁴⁰

Embora Heidegger⁴¹ tenha considerado este efeito próprio da experiência estética tal como a pensa Schopenhauer como “indiferença” e “interpretação errônea” do desinteresse kantiano, parece que não se pode acompanhá-lo nesta observação.

Em primeiro lugar, porque a filosofia de Schopenhauer não é conduzida pelo desejo de se constituir como uma continuidade da filosofia kantiana, embora seja fortemente marcada por esta. A introdução de elementos platônicos e a consideração do prazer estético não apenas pelo lado subjetivo, mas também objetivo (relativo à idéia), bem como a sua idéia de desinteresse, não provém de um mau entendimento de Kant, mas da tentativa de achar um caminho filosófico próprio, que leva em conta influências diversas, como a de Leibniz, de Plotino, do budismo e da doutrina dos Vedas.

Em segundo lugar, fica claro que a relação com o objeto na experiência estética não é de impassibilidade. Se há indiferença, é quanto à representação da existência do objeto, traço kantiano ainda bastante reconhecível (e que em sua estética assinala a diferença mais dignificante do belo em relação ao agradável e ao bom) .

Suspender a vontade então não significa apatia diante do objeto que ocasiona a contemplação. A visão das idéias é “límpida vista do mundo”⁴².

A contemplação livra o indivíduo de suas angústias quotidianas oriundas das intermináveis exigências da vontade, permitindo que ele esqueça temporariamente seus interesses . A obra de arte (ou a contemplação da natureza) é capaz de “apaziguar”, “acalmar” a vontade porque remete o homem à visão da eternidade das coisas, fazendo-o esquecer-se de si mesmo e do mundo fenomenal em que está imerso para colocá-lo frente a frente com a verdade mais recôndita da existência. Durante a contemplação, a “roda de Íxion” pára de girar.

A experiência estética é definida pelo próprio Schopenhauer como desinteressada, mas Nietzsche discorda de seu mestre ao apontar seu lado “interessado”: ela é um modo velado de ascetismo, que acaba por utilizar a arte como um meio de “elevação” moral.

(..) ele nunca se cansou de exaltar esta libertação da “vontade” como a grande vantagem e utilidade do estado estético. (..) Schopenhauer descreveu um efeito do belo,

o efeito acalmador da vontade - será ele regular? Stendhal, natureza não menos sensual, mas de constituição mais feliz que Schopenhauer, destaca outro efeito do belo: "o belo promete felicidade"; para ele, o que ocorre parece ser precisamente a excitação da vontade ("do interesse") através do belo. E não se poderia, por fim, objetar a Schopenhauer mesmo que ele errou em se considerar kantiano neste ponto, de modo algum compreendeu kantianamente a definição kantiana do belo - que também a ele lhe agrada o belo por "interesse", inclusive pelo mais forte e pessoal interesse, o do torturado que se livra de sua tortura?⁴³

Nietzsche e a impossibilidade de desinteresse

Em 1872, Quando Nietzsche publica *O Nascimento da Tragédia*, encontra-se ainda bastante vinculado a Kant e a Schopenhauer. Embora estes não sejam poupados dos golpes de seu "martelo filosófico" nas obras posteriores, ainda podemos encontrá-los mencionados neste seu primeiro livro como uma espécie de heróis, como "grandes naturezas com disposições universais",⁴⁴ cujo maior mérito foi denunciar a ilusão otimista da ciência, ilusão inaugurada com a metafísica socrática, que acreditava ser possível atingir os "mais profundos abismos do ser pelo fio condutor da causalidade".⁴⁵ Kant e Schopenhauer

(...) souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, a fim de expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral e, com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e a metas universais: prova mediante a qual, pela primeira vez, foi reconhecida como tal aquela idéia ilusória que, pela mão da causalidade, se arroga o poder de sondar o ser mais íntimo das coisas.⁴⁶

Por ter examinado os limites do conhecimento e ter realizado a distinção entre o mundo fenomenal e a "coisa em si", Kant pareceu neste primeiro momento, o protótipo do homem dotado de uma sabedoria trágica, capaz de penetrar no âmago da existência, adivinhando-lhe a plenitude por trás das aparências.

Esta opinião não seria sustentada por muito tempo: já em 1878, em *Humano, Demasiado Humano*, "a coisa em si é digna de uma sonora gargalhada" e "vazia de significação",⁴⁷ e a cada novo livro de Nietzsche pode-se encontrar um predado nada

elogioso a Kant — “Kant, o decadente”; “Kant, o estropiado”; “operário da filosofia”; “o chinês de Königsberg” etc.

Esse furor crítico do novo posicionamento de Nietzsche em face da filosofia kantiana, nivelando-a com tudo o que desde Sócrates se produziu filosoficamente, tem como ponto de partida a moral.

O projeto nietzscheano de “auto-supressão da moral” tem início, segundo o próprio filósofo, com *Aurora*. No Prefácio, Nietzsche reitera seus ataques a Kant e expõe com clareza os motivos de sua divergência:

Para abrir espaço para um “reino moral”, Kant se viu obrigado a anexar um mundo indemonstrável, um “além” lógico - era justamente para isso que ele necessitava de sua Crítica da razão pura. Para exprimi-lo de outro modo: ele não teria necessitado dela, se para ele isto não tivesse sido mais importante do que tudo, tornar o “reino moral” invulnerável, de preferência, ainda, invulnerável à razão - ele sentia, justamente, a vulnerabilidade de uma ordenação moral das coisas, da parte da razão, muito fortemente! Pois em face da natureza e da história, em face da radical imoralidade da natureza e da história, Kant era, como todo bom alemão desde antiguidades, pessimista; acreditava na moral, não porque ela é demonstrada pela natureza e pela história, mas a despeito de que a natureza e a história constantemente a contradizem. (..)

Mas não são os juízos de valor lógicos os mais profundos e mais radicais, até os quais a bravura de nossa suspeita desceu: a confiança na razão, com a qual a validade desses juízos permanece ou perece, é, como confiança, um fenômeno moral.⁴⁸

Mesmo as objeções dirigidas à estética kantiana encontram aí sua raiz. Nietzsche considera o sistema kantiano todo como contra-natural porque afirma a dimensão supra-sensível e funda a liberdade humana nesta esfera. No entendimento do filósofo, não há como privilegiar o *inteligível* no homem, livrá-lo de sua dimensão mais real: o corpo é mais que a razão,⁴⁹ e ambos encontram-se misturados a ponto de não se poder distingui-los, quanto mais designar a razão como *pura*. A vontade não pode obedecer a uma “faculdade superior” porque a própria noção de faculdades distintas é estranha ao “psicólogo” Nietzsche; bem como a noção de superioridade só pode ser compreendida num contexto provisório e relativo, jamais como um atributo definitivo e absoluto de uma força ou de uma vontade.⁵⁰ Isso significa que é impossível admitir uma qualquer legalidade da

vontade.⁵¹ No modo como esta se estabelece, impera o acaso; nenhuma regra pode ser deduzida ou imposta. A gênese da vontade é incognoscível, por esse motivo é impossível julgar um ato como ordenado pela razão:

Toda ação (relativamente aos preceitos aos quais está referida) é e permanece uma coisa impenetrável, (...), nossas opiniões acerca do que é “bom”, “nobre”, “grande”, jamais podem ser demonstradas por nossos atos, pois todo ato é incognoscível (...), certamente nossas opiniões, nossas apreciações e nossas tábuas de valores fazem parte das alavancas mais poderosas no mecanismo de nossas ações, mas que para cada ação particular a lei de sua mecânica é indemonstrável.⁵²

É a própria divisão kantiana entre o que é “natural” e o que é “moral” no homem que parece a Nietzsche ilícita e excessiva. Todos os seus esboços de definição de homem — e isso é reconhecido pelo próprio⁵³ — certamente vão na direção contrária à de Kant: o homem, como Nietzsche o concebe, não se distingue do animal por suas faculdades racionais ou morais.⁵⁴

A moral e a cultura mesmas, em suas tentativas de “divinização” do homem, promoveram antes sua desumanização. A desagregação dos instintos que acompanhou este processo foi intensa, resultando não numa “elevação” ou “evolução” da espécie, mas numa domesticação e desvitalização do *homem-animal de rapina*, que em sua expressão mais degenerada se tornou *animal de rebanho*, “animal doente”.⁵⁵

A simples consideração da hipótese kantiana de um “homem-*noumeno*”, sujeito às leis de um *mundo inteligível* (um *mundo moral*) livre dos impulsos sensíveis, é, portanto, inadmissível para Nietzsche: nas perspectivas humanas, nos juízos e avaliações considerados “morais”, é ainda o homem enquanto animal (animal gregário) que avalia “fisiologicamente”.⁵⁶ A própria moral é proveniente da sensibilidade, e o que é “moral” tem a mesma origem do que é “imoral”,⁵⁷ já que os instintos e a “natureza” em si mesmos não são “morais” ou “imorais” nem possuem *a priori* e definitivamente qualquer valor absoluto (*mau, bom, certo*).⁵⁸ Quem lhes atribui valores é o homem.

É deste ponto de vista que o *imperativo categórico* kantiano e a *autonomia*⁵⁹ são postos em questão, pois segundo o entendimento de Nietzsche, querem redimir a vontade inventando um *mundo inteligível*, inatingido pelo caos das sensações e pelas imposições dos instintos.

Nas suas várias críticas ao “desinteresse” kantiano, Nietzsche não está se referindo apenas a um conceito pertencente ao âmbito da estética: a contemplação livre de qualquer interesse lhe parece tão impossível quanto uma ação moral desinteressada. A vontade, os instintos, são sempre interessados, e é impossível suspendê-los (ainda que temporariamente) ou alcançar um estado no qual eles não existam. Todas as relações do homem com o mundo, quer no âmbito do conhecimento, das relações interpessoais ou da arte (tanto do ponto de vista do artista quanto do espectador) são permeadas por seus impulsos inconscientes, pelos interesses de uma vontade da qual ele só conhece os reflexos e que se manifesta na consciência de um modo muito vago. Daí o “diagnóstico” a respeito de Kant, válido também para Schopenhauer: como todos os filósofos anteriores (desde Platão), o pensamento de ambos surgiu de um desprezo dos sentidos, de um desejo de ascetismo.

É através da sua doutrina do perspectivismo que Nietzsche quer evitar recair neste mesmo “equivoco”.

Supondo que esta vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a *filosofar*: onde descarregará seu arbitrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado de modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia Vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim com a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” - erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade” - que triunfo! (...). (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de “caráter inteligível das coisas” resta ainda algo desta lasciva desarmonia dos ascetas que adora voltar a razão contra a razão: pois “caráter inteligível” significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, absolutamente incompreensível.) - Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões de perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo:

ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura "objetividade" - a qual não é entendida como "observação desinteressada" (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um "puro sujeito do conhecimento", isento de vontade, alheio à dor e ao tempo", guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como "razão pura", "espiritualidade absoluta", "conhecimento em si"; tudo isto pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, *apenas* um "conhecer" perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade". Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? - não seria *castrar* o intelecto?...⁶⁰

Apesar de ter encontrado em Schopenhauer a inspiração para um conceito mais "terreno" de vontade, Nietzsche vai cada vez mais se afastando de seu ex-mestre, pois percebe que a vontade, tal como este a entende, é um prolongamento de proposições moralistas e preconceitos populares, funcionando como um princípio legitimador transcendente:

Schopenhauer, ao admitir que tudo aquilo que existe é vontade, elevou ao trono uma mitologia antiga, parece nunca ter tentado a análise da vontade porque acreditava na simplicidade e imediatez da vontade como todos... quando o *querer* é simplesmente um mecanismo tão exercitado que quase escapa do olho do observador.⁶¹

É pelo conceito de *vontade de poder* que Nietzsche vai romper definitivamente com a noção schopenhauriana. A *vontade de poder* é transformada numa noção-chave que permite o acesso a vários outros: toda a sua axiologia, seu projeto de transvaloração e seu ideal de *além do homem* só podem ser compreendidos a partir de uma visão da existência cujo centro é ocupado pelo crescimento, pelo dinamismo, pela afirmação da(s) vontade(s).

É dessa perspectiva que nasce outra de suas objeções, desta vez endereçada ao niilismo schopenhauriano: ao postular a negação da vontade, Schopenhauer se teria

revelado um negador da vida, um moralista, um defensor do ideal ascético, um continuador dos ideais cristãos:

Schopenhauer (...) é um caso de primeira importância para um psicólogo: a saber, como tentativa malignamente genial de argumentar, em favor de uma total desvalorização niilista da vida, precisamente com as instâncias opostas, as grandes auto-afirmações da "vontade de vida" as formas mais exuberantes da vida. Interpretou sucessivamente a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia, como derivações da "negação", ou da necessidade de negação, da "vontade"...⁶²

Localiza-se aqui a ruptura mais radical entre Schopenhauer e Nietzsche: para o primeiro, a vontade é a origem dos males e sofrimentos humanos e a arte é um modo de livrar-se desta pressão ainda que temporariamente. Já em Nietzsche, a arte funciona como estimulante para a vida. Os atributos da vontade de poder são, inclusive, "artísticos": ela é força plasmadora, formadora, criadora (criadora de valores, de novas perspectivas, de novas formas de vida).

Também naquilo que para Nietzsche é o belo, o crescimento da vontade se manifesta e serve como critério avaliador.

Para a formação do Belo e do Feio. - O que, sob o ângulo estético, nos *desagrada* instintivamente, é demonstrado como prejudicial e perigoso para o homem, como digno de desconfiança, após uma longa experiência; o instinto estético que fala bruscamente (por exemplo, na repugnância), contém um *juízo*. Nesse sentido, o *belo* encontra-se entre as categorias gerais dos valores biológicos do útil, do benfazejo, do que aumenta a vida: mas somente pelo fato que um grande número de excitações que apenas fazem pensar levemente nas coisas e nas condições agradáveis, e que se connexionam, nos oferecem o sentimento do belo, quer dizer, o aumento do sentimento de potência (- essas não são somente coisas, mas também sensações que acompanham essas coisas, ou seus símbolos).

Assim o caráter do belo e do feio é reconhecido como *condicionado*; e isso relativamente aos nossos valores *inferiores de conservação*. Partir daí para determinar o belo e o feio não teria sentido. Não existe o belo nem o verdadeiro. Ainda nas minúcias se trata de *condições de conservação* de uma certa espécie de homens; assim o *homem de rebanho* experimentará o *sentimento de valor* do belo em face de outros objetos diferentes dos que experimentarão o homem de exceção e o super-homem. (..)

Os julgamentos sobre o *belo* e o *feio* são *miopes* (-têm sempre a razão contra si); *mas persuadem no mais alto grau*; dirigem-se aos nossos instintos, quando rapidamente se decidem, pronunciando seu sim e seu não, antes que a razão possa tomar a palavra (...).

Não é possível permanecer objetivo, quer dizer, suspender a força que interpreta, liga, enche, inventa (- essa força produz o encadeamento das afirmações de beleza). O aspecto de uma "bela mulher"...

Logo: 1) o julgamento estético é míope, só vê as conseqüências imediatas; 2) envolve o objeto que o excita num encantamento condicionado pela associação de

diversos julgamentos estéticos - mas esse encantamento permanece absolutamente *estranho à essência desse objeto*. Ter em face de uma coisa o sentimento do belo, equivale necessariamente a ter um sentimento falso (...).

Toda arte atua como sugestão sobre os músculos e sentimentos, que no homem ingênuo e artístico são primitivamente ativos: mas somente fala aos artistas - fala a essa sutil mobilidade do corpo. A concepção do "leigo" é um erro. O surdo não é uma categoria os que ouvem bem.⁶³

Conclusão

A estética nietzscheana não pode ser compreendida senão pelo pela minuciosa investigação e entendimento do que seja a *vontade de poder* mesmo. Sua "má interpretação" de Kant e do conceito de desinteresse tem sua gênese em divergências que constituem quatro aspectos fundamentais de sua filosofia:

1. Se Kant e Schiller buscaram integrar a dimensão sensível em suas respectivas concepções de homem, ainda o fizeram de forma insuficiente, prolongando o erro de seus antecessores. O projeto de "retradução do homem na natureza", segundo Nietzsche, não parte da tentativa de uma delimitação do que pertence ao domínio da razão e do que pertence ao domínio da sensibilidade, mas do reconhecimento da impossibilidade de distinção dos dois. É através de sua concepção "pulsional" de homem que ele se afasta de ambos e gradativamente também de Schopenhauer.
2. Em consequência disto, não há possibilidade de distinguir o belo do bom e do agradável. Toda experiência estética envolve os três de modo indistinto. O prazer não provém de uma reflexão do sujeito sobre seu estado e de seu sentimento de harmonia das faculdades, mas do sentimento de acréscimo de potência. O movimento reflexivo realizado pelo sujeito kantiano é inadmissível para Nietzsche. Assim como é impossível isolar o que é da ordem dos sentidos e o que é da ordem da razão, o que se torna consciente em nós não traduz o que se passou a nível inconsciente em sua totalidade

e com clareza⁶⁴, o máximo que se consegue na observação do próprio estado subjetivo é da ordem da interpretação, apenas, e uma interpretação sempre sujeita a erros, pois nunca se terá acesso ao que realmente ocorreu e por qual “interesse” subconsciente se está deixando-se guiar.

3. Se houvesse alguma possibilidade de aproximação da estética kantiana com a de Nietzsche, isto deveria ser procurado na análise do sublime em suas semelhanças com a noção nietzscheana de dionisiaco (como o disforme, desmedido e de certo modo temível) e em sua concepção de belo enquanto sentimento de que a vontade superou resistências e sobrepujou a si mesma.

Notas

- ¹ *Faculdade de apetição* é a tradução de Valerio Rohden e Antonio Marques para *Begehrungsvermögen*, que pode ser traduzida também por *faculdade de desejar*, conforme consta em outras traduções em língua portuguesa.
- ² Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993. Introdução, III, pág. 23.
- ³ *Ibid*, IX, pág. 39.
- ⁴ Cf. CFJ, "Analítica do Belo", §3, pág. 52.
- ⁵ *Ibid*, §4, pág. 54.
- ⁶ *Ibid*, pág. 52.
- ⁷ *Idem*.
- ⁸ *Ibid*, §5, pág. 55.
- ⁹ *Ibid*, pág. 54.
- ¹⁰ *Idem*.
- ¹¹ Cf. CFJ, "Analítica do Sublime", §23, pág. 89 e §24, pág. 92.
- ¹² *Ibid*, pág. 90.
- ¹³ *Idem*.
- ¹⁴ *Ibid*, §26, pág. 96.
- ¹⁵ *Ibid*, §25, pág. 96.
- ¹⁶ *Ibid*, §26, pág. 100.
- ¹⁷ *Ibid*, pág. 102.
- ¹⁸ Cf. *idem*.
- ¹⁹ *Ibid*, §27, pág. 105.
- ²⁰ *Idem*.
- ²¹ *Ibid*, §28, pág. 107.
- ²² *Ibid*, pág. 108.
- ²³ Pág. 114.
- ²⁴ *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa, Edições 70, 1963. Pág. 58.
- ²⁵ Cf. Pernin, Marie-José. *Schopenhauer: Decifrando o Enigma do Mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- ²⁶ Alternadamente, vontade e representação são analisados do ponto de vista objetivo e subjetivo, como os subtítulos de cada livro explicitam: Livro I: "O mundo como representação. Primeiro ponto de vista: a razão submetida ao princípio de razão suficiente: o objeto da experiência e da ciência." Livro II: "O mundo como vontade. Primeiro ponto de vista: a objetivação da vontade." Livro III: "O mundo como representação. Segundo ponto de vista. A representação considerada independentemente do princípio de razão. A Idéia platônica. O objeto da arte." Livro IV: "O mundo como vontade. Segundo ponto de vista: chegando a conhecer-se a si mesma a vontade se afirma e depois se nega." Cf. Pernin, Marie-Louise, op. cit., pág. 18.
- ²⁷ Cf. Schopenhauer, Arthur: *O Mundo como Vontade e Representação* - III Parte. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo, Nova Cultural, 1988. §30 e §31.
- ²⁸ *Ibid*, §30, pág. 5.
- ²⁹ *Ibid*, §34, pág. 13.
- ³⁰ Cf., por exemplo, §43, §44 e §45, onde as diversas artes são postas em relação com os diversos graus "evolutivos" da vontade nos três reinos.
- ³¹ §38.
- ³² Cf. Brum, José Thomaz: "Arte e Ascese em Schopenhauer" in *Gávea* n° 10. Rio de Janeiro, PUC, março de 1993. Pág. 90.
- ³³ MVR, III Parte, §38.
- ³⁴ Cf. no final do mesmo parágrafo: "(...) dissolução na intuição, perda no objeto. (...) A coisa individual observada se eleva à idéia de sua espécie."
- ³⁵ *Idem*.
- ³⁶ *Idem*.
- ³⁷ *Idem*.
- ³⁸ *Ibid*, §39, pág. 31.
- ³⁹ *Ibid*, pág. 34.
- ⁴⁰ *Ibid*, pág. 30.
- ⁴¹ Cf. *Nietzsche I*. Trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1990. "La doctrine du Beau chez Kant. Son interprétation erroné par Schopenhauer e Nietzsche. Pág. 101 e segs.
- ⁴² Cf. §36, pág. 18.
- ⁴³ Nietzsche, Friedrich: *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Brasiliense, 1990. Terceira Dissertação, §6, pág. 114.
- ⁴⁴ *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, § 18, p. 110.
- ⁴⁵ *Ibid*, § 15, p. 93.
- ⁴⁶ *Ibid*, p. 110.
- ⁴⁷ "Humano Demasiado Humano" (Vol. I), in *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 2ª edição (Os Pensadores), § 16, p. 94.

⁴⁸ "Aurora" in *Obras Incompletas*, op. cit., Prefácio, §3, pág. 156 e §4, pág. 157.

⁴⁹ Cf. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1989. Parte I, "Dos desprezadores do corpo", p. 51: "Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. (...) Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão", e "Fragments Posthumes Autonne 1887-Mars 1888" in *Oeuvres Philosophiques Complètes*, t. XIII. Trad. Pierre Klossowski. Paris, Gallimard, 1976. Pág. 236: "O que chamamos 'corpo' e 'carne' têm muito mais importância: o resto é um pequeno acessório. Continuar a tecer a tela da vida, de maneira que o fio se torne cada vez mais potente, eis a tarefa. Mas consideram-se somente o coração, a alma, a virtude, o espírito, que conspiram para perverter essa tarefa essencial, como se eles fossem essa tarefa".

⁵⁰ Cf. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. § 22, p. 28: "(...) cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências".

⁵¹ Cf. "Fragments Posthumes début 1888-début Janvier 1889" in *Oeuvres Philosophiques Complètes*, t. XIV. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris, Gallimard, 1977. P. 56: "As 'coisas' não se comportam regularmente, segundo uma **regra**: não há coisas, (é uma ficção nossa): elas não se comportam sob o constrangimento de uma necessidade. (...) O grau de resistência e o grau de preponderância — eis do que se trata em tudo o que acontece: se nós, por comodidade, sabemos expressá-lo em cálculos para nosso uso, por fórmulas e leis, tanto melhor para nós! Mas pelo fato de imaginá-los obedientes não introduzimos moralidade no mundo".

⁵² *Gaia Ciência*. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo, Hemus, 1981. Livro IV, § 335, p. 217.

⁵³ No aforismo 202 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche ironiza as objeções que lhe eram dirigidas por suas concepções "baixas" de homem: "Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais; mas nos é imputado quase como **culpa** o fato de empregarmos sempre, em relação aos homens das 'idéias modernas', as expressões 'rebanho', 'instintos de rebanho' e outras semelhantes. Que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa nova visão".

⁵⁴ Cf. *Aurora*, op. cit., Livro I, § 26: "Os inícios da justiça, assim como os da prudência, comedimento, bravura — em suma, de tudo o que designamos com o nome de *virtudes socráticas*, é *animal*. Uma conseqüência daqueles impulsos que ensinam a procurar por alimento e escapar dos inimigos. Se ponderamos agora que também o mais elevado dos homens só se elevou e refinou justamente no modo de sua alimentação e no conceito de tudo aquilo que lhe é hostil, não deixará de ser permitido designar todo o fenômeno moral como animal".

⁵⁵ Cf. *Genealogia da Moral*, op. cit., 1ª dissertação, § 11: "Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como verdade, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de presa 'homem', reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico, então deveríamos tomar aqueles instintos de reação e ressentimento (...) como instrumentos da cultura. (...) O que constitui hoje nossa aversão ao homem? (...) Não o temor, mas, sim, que não tenhamos o que temer no homem; que o verme 'homem' ocupe o primeiro plano, e se multiplique (...)".

⁵⁶ Cf. *Além do Bem e do Mal*, op. cit., § 268: "Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade".

⁵⁷ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Delfim Santos Filho. Lisboa, Guimarães, 1985. "Os melhoradores da humanidade", § 1: "Não existem fatos morais. O juízo moral tal como o religioso baseia-se em realidades que não o são. A moral é unicamente uma interpretação de certos fenômenos, dito de forma mais precisa, uma interpretação falsa", e "Fragments Posthumes Autonne 1887-Mars 1888". *Op. cit.*, p. 134: "Não há senão intenções e atos imorais. (...) Toda essa distinção entre ato 'moral' e 'imoral' parte do princípio pelo qual tanto os atos morais como os imorais são atos de livre espontaneidade (...)", e também p. 178: "Minha intenção é mostrar a homogeneidade absoluta de tudo que acontece, e emprestar à diferenciação moral somente um valor de *perspectiva*: mostrar que tudo quanto é louvado como moral é idêntico, por sua essência, a tudo que é imoral, e somente se tornou possível, como toda evolução da moral, por meios imorais e visando fins imorais — ao inverso, demonstrar como tudo o que é descrito como imoral é, no ângulo econômico, superior e essencial; e como a evolução para uma maior abundância de vida tem também, como condição necessária, o *progresso da imoralidade* (...)".

⁵⁸ Cf. *Gaia Ciência*, op. cit., Livro IV, § 301, p. 197.

⁵⁹ Segundo a definição de Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1960, Segunda seção, p. 85): "A autonomia da vontade é esta propriedade que a vontade possui de ser ela própria sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de tal modo que as máximas da escolha estejam simultaneamente incluídas no querer mesmo, como lei universal. Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer, que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise de conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética... (...) Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio de autonomia é o único princípio da moral. Pois dessa maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico e que este não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia mesma".

⁶⁰ *Genealogia da Moral*, op. cit., III Dissertação, §12, pág. 132.

⁶¹ *Gaia Ciência*, op. cit., § 127, p. 135.

⁶² *Crepúsculo dos Ídolos* op. cit., "Incursões de um Intempestivo", § 21, p. 98.

⁶³ *Vontade de Potência*. Trad. Mário D. Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro, Tecnoprint, s/d. Parte III, "A Vontade de Potência como Arte." §356.

⁶⁴ A este respeito, p. ex., o célebre §333 de *Gaia Ciência*, Livro IV, pág. 213: "O que é conhecer? - *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* - diz Spinoza com esta simplicidade e elevação que lhe são próprias. Este *intelligere*, o que vem a ser em última instância enquanto forma pela qual as outras três coisas se nos tornam sensíveis de uma só feita? O resultado de diferentes instintos que se contradizem, do desejo de trocar, de lamentar ou de maldizer? Antes que o conhecimento seja possível, foi preciso que cada um desses instintos apreciasse incompletamente o objeto ou evento; então começa a luta entre esses juízos incompletos e o resultado é por vezes uma pacificação, uma aprovação das três facções, uma espécie de justiça e de contrato; pois através da justiça e do contrato todos esses instintos podem se conservar na existência e ter razão ao mesmo tempo. Nós que só encontramos em nossa consciência traços das últimas cenas de reconciliação, as regras definitivas das contas, pensamos conseqüentemente que *intelligere* é conciliação, justiça, bem, algo essencialmente oposto aos instintos, quando na verdade é simplesmente *determinada relação dos instintos entre si*. Por muito considerou-se o pensamento consciente como o pensamento por excelência; somente agora começamos a entrever a realidade; quer dizer, a maior parte de nossa atividade intelectual se efetua de um modo inconsciente e sem que nos apercebamos."

Bibliografia

- BRUM, José Thomaz. "Arte e Ascese em Schopenhauer", in *Gávea: Revista de Arte e Arquitetura*, nº 10. Rio de Janeiro, PUC, Departamento de História, março de 1993.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1963.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1990.
- KANT, Emmanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Org. Ricardo R. Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. Humano Demasiado Humano. In: _____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978, 2ª edição (Os Pensadores).
- _____. Aurora. In: _____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978, 2ª edição (Os Pensadores).

- _____. *Gaia Ciência*. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.
- _____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989, 6ª edição.
- _____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Delfim Santos Filho. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- _____. Fragments Posthumes Autonne 1885 - Autonne 1887. In: _____. *Oeuvres Philosophiques Complètes*, t. XII. Trad. Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1978.
- _____. Fragments Posthumes Autonne 1887 - Mars 1888. In: _____. *Oeuvres Philosophiques Complètes*, t. XIII. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. Fragments Posthumes début 1888-début Janvier 1889. In: _____. *Oeuvres Philosophiques Complètes*, t. XIV. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris, Gallimard, 1977.
- _____. *Vontade de Poder*. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.
- PERNIN**, Marie José. *Schopenhauer - Decifrando o Enigma do Mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio Janeiro: Zahar, 1995.
- SCHOPENHAUER**, Arthur. O Mundo como Vontade e Representação - Parte III. In: *Obras Incompletas*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia de Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).