

O “enigma do mundo” e o “problema da existência”:
Notas sobre a interpretação
nietzschiana do pessimismo de
Schopenhauer

João Constâncio
Professor Instituto de Filosofia da
Universidade Nova de Lisboa - Portugal

Resumo: No livro V da *Genealogia da Moral*, Nietzsche defende que a importância da filosofia de Schopenhauer reside no facto de ela fazer uma pergunta — uma pergunta “terrível”, a pergunta: “a existência tem, de todo em todo, um sentido?” (GC 357). O pessimismo de Schopenhauer seria, portanto, um problema, não a solução ou resposta a um dado problema. O presente artigo pretende, (a) primeiro, mostrar que Nietzsche tem boas razões para considerar que a filosofia de Schopenhauer é essencialmente o levantamento de um problema, a formulação de uma pergunta, a exposição de um enigma — o “enigma do mundo”; (b) segundo, mostrar que Nietzsche tem boas razões para identificar o problema do valor da existência com o enigma do mundo; (c) terceiro, indicar a importância capital do conceito de pessimismo em Schopenhauer para a compreensão do conceito de niilismo em Nietzsche.

Palavras-chave: Nietzsche, Schopenhauer, pessimismo, niilismo.

The “riddle of the world” and the
“problem of existence”: Notes on the
Nietzschean interpretation of
Schopenhauer’s pessimism

Abstract: In Book V of *The Gay Science*, Nietzsche claims that the importance of Schopenhauer’s philosophy resides in the fact that it asks a question — a question that is “terrible”, the question: “does existence have a meaning at all?” (GS 357). Schopenhauer’s pessimism is, thus, supposed to be a question, not the answer to a question, or the solution of a problem. The present article aims (a) to show, firstly, that Nietzsche has good reasons to take Schopenhauer’s philosophy to be fundamentally the formulation of a question, the exposition of a problem, the presentation of a riddle — the “riddle of the world”; (b) secondly, to show that Nietzsche has good reasons to equate the problem of the value of existence with the riddle of the world; (c) thirdly, to indicate the crucial relevance of Schopenhauer’s conception of pessimism for the interpretation of Nietzsche’s concept of nihilism.

Keywords: Nietzsche, Schopenhauer, pessimism, nihilism.

I.

No aforismo 357 do livro V da *Genealogia da Moral*, Nietzsche faz o elogio do pessimismo de Schopenhauer. Este pessimismo, assevera Nietzsche, não é outra coisa senão “o problema do valor da existência” (GC 357). O pessimismo é, note-se, um problema — ou, talvez mais exactamente, a vivência e a formulação filosófica de um dado problema —, não a solução ou resposta a um dado problema. Segundo este aforismo, a importância da filosofia de Schopenhauer reside no facto de ela fazer uma pergunta — uma pergunta “terrível” (GC 357), a pergunta: “a existência tem, de todo em todo, um sentido?” (GC 357).

A resposta que Schopenhauer deu a esta pergunta não tem, na verdade, relevância: é, diz Nietzsche, apenas algo “precipitado, juvenil, apenas um compromisso” (GC 357). O importante é a pergunta, pois “vão ser precisos dois séculos só para que essa pergunta seja ouvida completamente e em toda a sua profundidade” (GC 357). O importante é esta pergunta, este “problema”.

E este problema, que é o pessimismo, é também idêntico à convicção, ou talvez à descoberta, da *Ungöttlichkeit des Daseins* (FW 375), isto é, à descoberta da “não-divindade da existência” (GC 357), do facto de a existência não ser divina, de ela não ter um Deus — de não haver Deus. O

pressuposto do problema levantado por Schopenhauer é o “ateísmo incondicionado e honesto” (GC 357). O que faz que Schopenhauer não seja apenas um Alemão, mas um “bom Europeu”, é o facto de, ao fazer a pergunta pelo sentido da existência, ter dado expressão ao “declínio da fé no Deus cristão” e à “vitória do ateísmo científico” (GC 357). Este facto faz dele um “bom Europeu” porque a vitória da “ciência” sobre a fé num Deus transcendente (entendendo-se aqui “ciência”, *Wissenschaft*, no seu sentido mais lato, praticamente como sinónimo de “crítica”) — essa vitória é, escreve Nietzsche, a “mais longa e mais corajosa auto-superação da Europa” (GC 357), de tal forma que ser um “bom Europeu” no final do século XIX implica ser “herdeiro” dessa “auto-superação” [*Selbstüberwindung*]. Schopenhauer e a sua pergunta pelo sentido da existência — o seu pessimismo, o seu problema da existência — têm a extrema importância histórica de terem sido, em suma, a força catalítica que causou o acontecimento a que, famosamente, Nietzsche chamou a “morte de Deus” (GC 125 etc).

Talvez o estudioso de Schopenhauer tenha, porém, boas razões para considerar estranha esta interpretação da filosofia de Schopenhauer e da sua importância. Por um lado, não há dúvida de que “o problema do valor da existência” e a pergunta se “a existência tem, de todo em todo, um sentido” fazem parte do cerne da filosofia de Schopenhauer. A expressão “o problema da existência” é, inclusive, uma expressão que ocorre em *O mundo como vontade e representação* (WWV II 461). Mas, por outro lado, a filosofia de Schopenhauer é essencialmente uma metafísica — e, portanto, uma resposta ao “problema da existência”, uma resposta ao enigma a que



Schopenhauer chama “o enigma do mundo” [*das Räthsel der Welt*]. O seu pessimismo não é um “problema” nem uma “pergunta” — é uma resposta, uma tese metafísica. Decifrado o “enigma do mundo”, conclui-se que a existência não tem valor, conclui-se que a existência, em particular a existência humana, não tem sentido e não merece ser “afirmada”, devendo ser antes “negada”. O pessimismo, propriamente falando, é esta resposta ao enigma do mundo. Ao contrário do que Nietzsche sustenta, não é um “problema”.

E, contudo, a interpretação que Nietzsche faz do pessimismo de Schopenhauer no livro V da *Gaia Ciência* parece ser essencialmente a mesma que figura já no seu *Nascimento da Tragédia*, a mesma que Nietzsche já fazia na sua fase de maior adesão à filosofia de Schopenhauer. De facto, no *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche elogia a “coragem e sabedoria” (NT 18) de Schopenhauer, mas também de Kant. Juntos, partilham o mérito de terem conduzido à “mais difícil das vitórias” (NT 18) — a vitória sobre o optimismo teórico que dominou a cultura ocidental desde Sócrates e Platão até à modernidade, o optimismo fundado na “ilusão metafísica” (*metaphysische Wahn*, GT 15) de que seria possível conhecer a essência última das coisas, na “representação ilusória” (*Wahnvortsellung*, NT/GT 15, NT/GT 18) de que a essência da lógica permitiria conhecer a essência da realidade, a “representação ilusória” de que as leis do espaço, do tempo e da causalidade seriam “verdades eternas” capazes de servirem de “fio condutor” para o conhecimento da “coisa em si”, do “númeno”. O “optimismo” que Nietzsche tem aqui em mente, e que opõe ao pessimismo de Schopenhauer, é, pois, o optimismo da metafísica — entendido como o optimismo que crê que o enigma

do mundo pode ser decifrado, ou, como Nietzsche expressamente diz, o optimismo que crê na “cognoscibilidade e fundamentabilidade de todo o enigma do mundo” (*die Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträthsel*, NT/GT 18). Ao demonstrarem que o espaço, o tempo e as categorias fundamentais da nossa linguagem e da lógica não são um fio condutor que permita conhecer a coisa em si, e que, portanto, a crença optimista no conhecimento metafísico da essência última do real é apenas *Wahn*, “ilusão”, Kant e Schopenhauer tornam possível, na idade moderna, a recuperação do “conhecimento trágico” (GT 15) próprio da idade trágica da cultura grega.

Mas só a filosofia de Schopenhauer conduz realmente a este “conhecimento trágico”. Movendo-se contra Kant e contra toda a mundividência cristã a que a filosofia de Kant, em parte, ainda pertence, é a filosofia de Schopenhauer que mostra como a dor da “individuação” — a “ferida da existência” (*die Wunde des Daseins* NT/GT 18) — não serve qualquer propósito ou finalidade, seja nesta vida ou noutra. O pessimismo de Schopenhauer é a perfeita expressão daquilo a que Nietzsche chama no *Nascimento da Tragédia* “o horrível ou absurdo do ser”, “o horrível ou absurdo da existência” (*das Entsetzliche oder Absurde des Seins, das Entsetzliche oder Absurde des Daseins*, NT/GT 7). O pessimismo de Schopenhauer consiste, por outras palavras, na clara demonstração de que a existência é absurda porque a dor que ela necessariamente implica não tem propósito, não tem sentido, não tem valor. Por isso, o “conhecimento trágico” é, na verdade, idêntico à “sabedoria do deus da floresta Sileno” (NT 7), à “sabedoria popular” (NT 3) da idade trágica, pré-socrática, pré-optimista e pré-decadente da cultura grega, à sabedoria que diz que o melhor para os

O “enigma do mundo” e o “problema da existência”: Notas sobre a interpretação nietzschiana do pessimismo de Schopenhauer

mortais seria nunca terem nascido e, tendo nascido, o melhor é deixarem de existir tão cedo quanto possível (NT 3). Esta “sabedoria” — esta convicção de que era melhor nunca ter sido ou nunca ter nascido — é exactamente a “sabedoria” dos versos de Teógnis e Sófocles que Schopenhauer considera, no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, paradigmáticos do pessimismo grego e expressivos do seu próprio pessimismo.¹

Ora, de tudo isto resultam três conclusões muito claras:

(a) Primeira conclusão: se o Nietzsche do *Nascimento da Tragédia* entende que o oposto do optimismo metafísico é a sabedoria trágica de Sileno, e se o optimismo metafísico é a crença na possibilidade de se decifrar o enigma do mundo, então o Nietzsche do *Nascimento da Tragédia* entende a sabedoria trágica de Sileno como uma experiência do enigma do mundo, i.e. como um confronto com a impossibilidade de se decifrar o enigma do mundo — um confronto com o carácter enigmático da “existência”. Ou, noutros termos, para o Nietzsche do *Nascimento da Tragédia* a experiência do “absurdo da existência” é sinónimo da experiência do “enigma do mundo”.

(b) Segunda conclusão: Nietzsche crê que esta identificação é feita por Schopenhauer, isto é, o Nietzsche do *Nascimento da Tragédia* crê que a filosofia de Schopenhauer não pretende resolver metafisicamente o “enigma do mundo”, mas sim reformulá-lo como sinónimo do “absurdo da existência”. Pode ser até um facto que Schopenhauer apresente a sua “metafísica da vontade”

como uma solução do enigma do mundo — mas, para Nietzsche, essa metafísica apenas reafirma o enigma.

(c) Terceira conclusão: aquilo a que Nietzsche, na maturidade, vem a chamar “niilismo” tem, no mínimo, uma relação muito próxima — senão mesmo uma relação de identidade — com a forma como Nietzsche interpreta o pessimismo de Schopenhauer. Para Nietzsche, o “niilismo” parece não ser outra coisa senão a “falta de metas” [*Ziellosigkeit*], a “falta de sentido” [*Sinnlosigkeit*] e a “falta de valor” [*Wertlosigkeit*] do mundo em geral e da existência humana em particular, e isto é, obviamente, sinónimo do “absurdo da existência”, ou do “enigma” que é o “problema da existência”.

Ora, o presente texto pretende fazer essencialmente três coisas:

(a) primeiro, mostrar que Nietzsche tem boas razões para considerar que a filosofia de Schopenhauer é essencialmente o levantamento de um problema, a formulação de uma pergunta, a exposição de um enigma;

(b) segundo, mostrar que Nietzsche tem boas razões para identificar o problema da existência com o enigma do mundo;

(c) terceiro, mostrar como me parece que se deve interpretar a relação entre o pessimismo em Schopenhauer e o niilismo em Nietzsche.

¹ Cf. WWV II §46, 671-672; cf. Teógnis, *Elegiae* 1.425 sgs.; Sófocles, *Oedipus Coloneus* 1224 sgs.



II.

Para se compreender por que razão Nietzsche considera que a filosofia de Schopenhauer é essencialmente o levantamento de um problema, a formulação de uma pergunta, a exposição de um enigma, temos de tornar claro um ponto muito discutido na literatura sobre Schopenhauer: ao contrário do que muitos crêem e, por vezes, parece ser o caso, Schopenhauer não tem a pretensão de ter alcançado um conhecimento da coisa em si — Schopenhauer nunca abandona a tese kantiana segundo a qual a coisa em si é incognoscível. A coisa em si seria cognoscível — seria objecto de conhecimento — se se pudesse determinar a sua essência ou natureza com base na razão e em provas lógicas. Mas isso não é possível — e, na verdade, esta impossibilidade é, para Schopenhauer, a principal lição de Kant (*cf.* WWV I *Anhang*).

Não há dúvida de que a filosofia de Schopenhauer é uma “metafísica da vontade”, e não há dúvida de que Schopenhauer julga ter encontrado no corpo-próprio — i.e., na experiência de ser um corpo “a partir de dentro”, na primeira pessoa, no sentimento e na consciência de ser si próprio no interior de um corpo — um “fio condutor” para uma adequada interpretação do sentido da coisa em si. Mas esta interpretação não é um conhecimento — é justamente apenas uma “mera interpretação” (“*bloÙe Deutung und Auslegung*”, WWV II §17, 203). Ou, como Schopenhauer também explicitamente diz, é apenas uma forma de “sabedoria”, *ein Wissen*, um “saber” que tem por base a auto-consciência, e que não é “ciência”, não é *Wissenschaft*:

[A filosofia] é um saber retirado da intuição do mundo exterior e real, bem como do esclarecimento que sobre este oferece o facto mais íntimo da auto-consciência, e depois expresso em conceitos claros (WWV II §17, 204).

A metafísica da vontade baseia-se numa intuição poética. Ela é, como toda a autêntica filosofia, fruto do génio, e não da razão. A sua formulação e comunicação são conceptuais e racionais, mas o seu conteúdo é intuitivo. Este conteúdo pressupõe “a pura objectividade da intuição”, o tipo de intuição que torna possível a poesia e as outras artes: a intuição de “ideias”, a apreensão da essência do mundo pelo “puro sujeito do conhecimento”. As proposições filosóficas têm o estatuto de meras interpretações e não o estatuto de proposições científicas, pois têm essencialmente a mesma natureza que as obras de arte,.

O tema da filosofia, segundo Schopenhauer, é, de facto, o “enigma do mundo”. Mas esse é, ao mesmo tempo, o verdadeiro tema da arte. É do enigma do mundo que, em última análise, se ocupam todas as artes. Quando uma obra de arte não exprime uma resposta ao enigma, exprime pelo menos o próprio enigma como enigma — ocupa-se, ainda assim, da “verdadeira essência das coisas, da vida, da existência enquanto tal” (WWV II §34, 463):

Não apenas a filosofia, mas também as artes [*die schönen Künste*] trabalham, no fundo, para a solução do problema da existência (WWV II §34, 463).²

² *Cf.* WWV I §53, 323, WWV II §31, 444 e sgs.

O “enigma do mundo” e o “problema da existência”: Notas sobre a interpretação nietzschiana do pessimismo de Schopenhauer

Quer isto dizer também que a filosofia e a arte se ocupam ambas do todo, se confrontam ambas com o sentido da totalidade do que existe — e, por isso, também com “a totalidade da experiência”, “a experiência em geral”, “a experiência enquanto tal”. A filosofia de Schopenhauer é, nesta medida, “um saber retirado da intuição do mundo exterior e real”, e por isso nunca abandona o domínio da “experiência enquanto tal”. Como Schopenhauer diz, se tivéssemos de lhe chamar “ciência”, teríamos de a considerar uma “ciência empírica”, uma “ciência da experiência” (*eine Erfahrungswissenschaft*, WWV II §17, 204). A filosofia de Schopenhauer é uma “metafísica imanente” que “nunca ultrapassará de forma alguma o domínio da experiência, i.e. do perceptível” (HN I §386 [406], 256).

Dito de outro modo: se a filosofia de Schopenhauer é uma “metafísica” e vai “para lá dos fenómenos”, isso é apenas na medida em que produz uma interpretação da coisa em si. Mas a coisa em si não é, para Schopenhauer, uma outra “coisa” ou entidade que se encontrasse por detrás dos fenómenos: ela é apenas o que aparece nos fenómenos, “*das Erscheinende*”, “o que aparece no mundo”:

[a minha metafísica] permanece sempre imanente e nunca se torna transcendente (WWV II §17, 203).

A filosofia de Schopenhauer é uma intuição poética que nunca abandona o domínio da experiência e que não procura usar a razão e as suas conceptualizações para inferir a existência de uma coisa em si

transcendente à experiência. Portanto, a filosofia de Schopenhauer não pretende, em suma, ser mais do que uma interpretação da totalidade da experiência — uma interpretação do que aparece no mundo fenoménico.³

Só no segundo volume de *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer é claro a respeito desta concepção da filosofia e da pergunta pela coisa em si (ou só no segundo volume Schopenhauer responde à objecção de que a sua filosofia implicaria a contradição de sustentar, por um lado, que a coisa em si é incognoscível e de sustentar, por outro, que a coisa em si pode ser conhecida como “vontade”). Ora, para compreendermos a forma como Nietzsche interpreta Schopenhauer, é crucial que compreendamos a conexão entre a forma como a sua filosofia pergunta pela coisa em si e a sua concepção do “enigma do mundo”.

Que o mundo seja enigmático significa, para Schopenhauer, que ele suscita a pergunta da metafísica, a pergunta de Leibniz — “porquê alguma coisa em vez de nada?”. Por razões que serão mais claras adiante, Schopenhauer considera que a formulação mais correcta desta pergunta envolve uma inversão: o enigmático não é haver alguma coisa, o verdadeiramente enigmático é não haver nada, e por isso a pergunta da metafísica deve ser “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?” (WWV II §46, 662).

Ora, esta pergunta — a pergunta “por que razão não existe absolutamente nada em

³ Sobre a coisa em si como aquilo que aparece nos fenómenos (e não como outra coisa por detrás dos fenómenos), cf. WWV II §17, 204-5; cf. WWV I §24, 141, WWV II §1, 19, WWV II §25, 362.



vez de existir este mundo?”, a pergunta da metafísica, a pergunta que faz o mundo, a totalidade do mundo, aparecer como um enigma —, segundo Schopenhauer, não é outra coisa senão a pergunta pela coisa em si, pois a pergunta pela razão de existir este mundo não é senão a pergunta pelo fundamento de todos os fenómenos, ou, o que é o mesmo, pela razão de existir esta nossa representação de um mundo. “Em si” significa “numa não-relação”, “separadamente”, “independentemente”. A “coisa em si” é o mundo pensado sem relação connosco, a existir apenas por si próprio e com as suas propriedades intrínsecas, o mundo como é suposto que exista independentemente da nossa representação dele (e, portanto, sem as características que a nossa subjectividade lhe confere). Portanto, a pergunta pelo fundamento do mundo ou pela coisa em si é: o que é isso que aparece na minha representação do mundo? o que é isso que os meus sentidos e o meu cérebro vêm a representar como uma realidade espaço-temporal regida pelo princípio de causalidade? Conhecer a coisa em si seria ser capaz de descrever a essência mais íntima da totalidade daquilo que nos aparece, a sua natureza interna, o seu mecanismo oculto, e depois usar esta descrição da essência da totalidade para explicar a sua existência. Assim, perguntar pela coisa em si não é, de facto, perguntar por uma outra coisa para lá do que aparece, por outra coisa escondida por detrás do que aparece. A “coisa em si” é simplesmente aquilo que aparece no fenómeno — por *das Erscheinende, das in der Welt Erscheinende* (WWV I §24, 141) —, e perguntar pela coisa não é senão experimentar o mundo, a totalidade do que existe, como enigma.

Schopenhauer usa todo um conjunto de imagens metafóricas — incrivelmente

certeiras e imaginativas — para esclarecer o que entende pelo enigma do mundo enquanto pergunta pela coisa em si. O mundo é como um “bloco de mármore” cujos veios avermelhados se mostram, à superfície, em dadas relações recíprocas, mas o caminho que eles percorrem desde o interior do mármore até esta superfície é desconhecido, e precisa de ser interpretado (WWV I §17). O “investigador filosófico”, ao dar consigo próprio na situação de ter uma representação do mundo, é como alguém que, sem saber como, se encontrasse subitamente na presença de um grupo de pessoas, fosse apresentado sucessivamente a cada uma delas e, dessa forma, passasse a conhecer as relações entre elas — as relações de parentesco, de amizade, inimizade, etc. —, mas tivesse sempre nos lábios a pergunta: “como diabo vim eu parar aqui ao meio desta gente?”, “quem são realmente estas pessoas?” (WWV I §17). A ciência (tal como, de algum modo, já a perspectiva pré-científica), faz conhecer muitas relações entre fenómenos (nomeadamente, relações causais — relações que explicam a existência de certos fenómenos como efeitos de outros fenómenos), mas o cerne mais íntimo das coisas (o fundamento último de todas as relações causais possíveis) é como um “castelo” inexpugnável de que só conhecemos a “fachada”, e para o qual só a filosofia pode eventualmente encontrar a “chave” (WWV I §17, §19, §21, §53).

Faz parte deste conjunto de imagens metafóricas uma outra, que é particularmente importante. Enquanto representação (i.e. na medida em que o experienciamos e conhecemos), o mundo é como um “texto cifrado” [*Geheimschrift*], um texto escrito num alfabeto que desconhecemos, com signos [*Zeichen*] cujo sentido tem de ser interpretado (WWV II §17, 202 e sgs.). E

O “enigma do mundo” e o “problema da existência”: Notas sobre a interpretação nietzschiana do pessimismo de Schopenhauer

na filosofia não se trata apenas de tentar decifrar relações entre estes signos, mas de decifrar o próprio sentido destes signos — tornar inteligível o seu referente último (a coisa em si).

Se o mundo é todo ele um texto cifrado ou um hieróglifo (WWV I §17, 115) e todas as coisas que o compõem são signos, então o mundo — o mundo como representação — é expressão, e a filosofia de Schopenhauer é uma filosofia da expressão. Sem dúvida que ela é também um filosofia da representação. Mas ela inclui a tese de que aquilo a que chamamos “representação” pode ser entendido como “expressão”. Todo o objecto representado exprime ou significa qualquer coisa que, por assim dizer, não se acha dada nele, qualquer coisa de que ele é apenas um signo ou sinal, qualquer coisa para que apenas aponta ou remete, e que só pode ser descoberta se as indicações presentes no representado forem correctamente decifradas e interpretadas.

Ora, a razão por que, para Schopenhauer, a filosofia não pode alcançar mais do que uma “mera interpretação” (“*bloÙe Deutung und Auslegung*”, WWV II §17, 203). da coisa em si — a razão por que não pode haver conhecimento ou ciência da coisa em si — é justamente que a filosofia, mesmo a filosofia de Schopenhauer, a sua metafísica da vontade, não pode fazer mais do que olhar para a totalidade da experiência como um “texto cifrado”, um texto escrito em código, e tentar decifrá-lo:

A totalidade da experiência é como um texto cifrado, e a filosofia é como a actividade de o decifrar, uma actividade cuja correcção é confirmada pela conexão que se verifica em todas as partes. Desde que esta totalidade seja apreendida de

forma suficientemente profunda e que a experiência interna seja ligada à externa, então aquela totalidade tem de poder ser interpretada, descodificada a partir de si própria (WWV II §17, 202-3).

A única prova de que uma interpretação do texto cifrado é verdadeira — a única prova da (suposta) verdade da filosofia de Schopenhauer — é a sua consistência com a pluralidade de dados da experiência, i.e., a consistência do modo como faz sentido de todos os signos (*Zeichen*, WWV II §17, 205) desse texto cifrado que é o mundo. Uma tal consistência verifica-se quando a interpretação põe em relação e faz concordar entre si todos os signos do texto, de uma forma que já não se pode considerar meramente acidental. Nesse caso, a interpretação “espalha sobre todos os fenómenos do mundo uma luz uniforme e faz concordar até os mais heterogéneos, de tal forma que se resolve a contradição até entre aqueles que mais contrastam uns com os outros” (WWV II §17, 204-205).

Mas, na filosofia, não se pode fazer mais do que “espalhar luz” sobre a totalidade dos fenómenos, não se pode fazer mais do que interpretar signos, não se pode fazer mais do que usar um determinado “código” — uma “chave”, que Schopenhauer julga ter encontrado na auto-consciência, i.e. na consciência de si como consciência da “vontade” de um corpo — para se tentar decifrar um enigma.

Tudo isto permite começar a compreender por que razão Nietzsche considera que a filosofia de Schopenhauer é essencialmente o levantamento de um problema, a formulação de uma pergunta, a exposição



de um enigma. Schopenhauer faz aparecer a totalidade do mundo como enigma, e descrê de que possa haver uma “ciência” capaz de o decifrar.

III.

E, contudo, este conjunto de aspectos cruciais não fazem compreender ainda por que razão Nietzsche crê que o “problema do valor da existência” e o “enigma do mundo” são, na verdade, a mesma coisa.

Para compreendermos esta razão, devemos considerar, em primeiro lugar, um outro aspecto muito importante do modo como Schopenhauer concebe a filosofia. A filosofia (tal como a religião) radica numa necessidade prática-existencial, a filosofia (tal como a religião) é uma expressão de uma necessidade que faz parte da natureza humana: a necessidade de sentido, a necessidade humana de um propósito ou finalidade para a existência. O ser humano, em comparação com os outros animais, tem uma necessidade a mais — precisamente a necessidade de entender o porquê da sua existência, de decifrar o seu lugar no mundo, por isso (ou com esse fim “prática-existencial”) a necessidade de esclarecer o fundamento último da realidade no seu todo. Na terminologia de Schopenhauer: o ser humano caracteriza-se pela “necessidade metafísica”, e é por isso o “*animal metaphysicum*” (WWV II §17, 176). Quando, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta o problema da existência como “o problema do sofrimento” (GM II 7, GM III 28), não faz senão retomar o tema schopenhaueriano da “necessidade metafísica” e da definição de ser humano como “*animal metaphysicum*”. O ser humano é, segundo Nietzsche, o animal que sofre duplamente porque exige um sentido, um propósito, uma finalidade para o seu sofrimento — o

animal que não apenas sofre, mas, além disso, pergunta “sofrer para quê?”.

E, de facto, como vimos no início — na análise do aforismo 357 da *Gaia Ciência* — o “problema do valor da existência” é, para Schopenhauer, justamente o problema do sentido, propósito, ou finalidade da existência. A pergunta, se “a existência tem, de todo em todo, um sentido?” (GC 357), é a pergunta pela possibilidade de se satisfazer a “necessidade metafísica”, a necessidade de um sentido, propósito, ou finalidade para a existência.

É esta interpretação da necessidade metafísica, bem como da própria metafísica, ou seja, da filosofia, que está implicada na transformação da pergunta de Leibniz, “porquê alguma coisa em vez de nada?”, na pergunta “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?” (WWV II §46, 662). A pergunta da metafísica passa a ser a pergunta por um propósito ou finalidade do todo, do mundo em geral — e, assim, da existência humana em particular, da existência humana como parte do todo. Deste modo, a pergunta da metafísica — que não é senão a pergunta pela coisa em si, ou a formulação do enigma do mundo — adquire um sentido prático-existencial. Agora, o que está em causa na tentativa de descobrir uma chave para compreender a essência última das coisas, para decifrar o enigma do mundo, para desenvolver uma interpretação consistente do sentido da coisa em si, é determinar se a existência humana tem ou não um propósito ou finalidade. O enigma do mundo transforma-se no “problema da existência”, isto é, na pergunta “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?” (WWV II §46, 662), entendida

O “enigma do mundo” e o “problema da existência”: Notas sobre a interpretação nietzschiana do pessimismo de Schopenhauer

como pergunta metafísica, sim, mas também como pergunta prática-existencial.

Schopenhauer tem uma resposta para esta pergunta? Ou, de facto, a sua filosofia limita-se a levantar o problema da existência? Se seguirmos a letra do texto de Schopenhauer, não há dúvida de que Schopenhauer pretende responder a esta pergunta. A sua resposta é a de que a existência não tem sentido, não tem propósito, não tem finalidade, e por isso é absurda, não tem valor e deve ser “negada”. O seu pessimismo é justamente esta resposta, pois o pessimismo, segundo diz, é “o conhecimento de que seria melhor que não existíssemos” (WWV II §48, 693), ou a certeza de que a vida é na verdade “um negócio que não cobre os seus custos” (WWV II §46, 656), ou de que “a existência é certamente um erro” (WWV II §48, 693), ou de que “a individualidade é um erro, uma falha, que era preferível que não existisse” (WWV II §41, 561).

É esta resposta — é o pessimismo entendido como esta resposta — que Nietzsche considera ser algo “precipitado, juvenil, apenas um compromisso” (GC 357). Mas, se Nietzsche sabe que Schopenhauer fala do seu pessimismo como uma resposta ao enigma do mundo, por que razão insiste em falar do pessimismo de Schopenhauer como um problema, uma pergunta, no fundo uma formulação prática-existencial do “enigma do mundo”?

Consideremos sucintamente o modo como Schopenhauer chega à sua resposta, ou pretensa resposta.

Para Schopenhauer, a existência humana é absurda, em primeiro lugar, porque ela faz parte da natureza, e a natureza é imoral ou, como

Schopenhauer diz, é “demoníaca” (WWV II §28, 399). Considere-se, por exemplo, este passo inesquecível do segundo volume do *Mundo Como Vontade e Representação*:

Junghuhn relata que, em Java, viu um imenso terreno coberto de esqueletos e pensou que era uma campo de batalha: porém, eram todos eles esqueletos de grandes tartarugas com cinco pés de comprimento, três pés de largura e igual altura. Estas tartarugas vêm do mar para este terreno para porem os seus ovos e, nesse momento, são apanhadas por cães selvagens (Canis rutilans) que, reunindo esforços, as deitam de costas, abrem a sua couraça inferior, rasgam as pequenas escamas das suas barrigas e assim as devoram vivas. É frequente que, depois disso, um tigre ataque os cães. Ora, esta miséria repete-se milhares e milhares de vezes, todos os anos. É para isto que as tartarugas nascem. Que culpa têm elas para sofrerem desta maneira? Para quê todo este horror? Só há uma resposta: assim se objectiva a vontade de viver (WWV II §28, 405).

A morte anual das tartarugas assegura a conservação da sua espécie (visto que elas não deixam de depositar os seus ovos na praia), assegura também a conservação da espécie dos cães selvagens, e a conservação desta assegura a da espécie dos tigres. A vontade de viver que motiva as acções de cada espécime serve apenas o interesse da conservação das espécies. Assim, os espécimes têm, para a natureza, apenas um “valor indirecto” — são para ela apenas “meios” para outro “fim”. Se a moral consiste em tratar os indivíduos como fins em si mesmos, nunca como meios, então é evidente que a natureza é imoral. Dado o sofrimento implicado no modo como é



assegurada a conservação das espécies, é evidente que a natureza é demoníaca. Ela é “uma arena de seres em tormento e agonia, que só se preservam na medida em que se devoram uns aos outros e onde, portanto, cada predador é o túmulo vivo de milhares de outros predadores e onde a sua auto-preservação é uma série de mortes de tortura” (WWV II §46, 664). Dado que a conservação das espécies não serve nenhuma finalidade mais elevada para além de si, é evidente que a curta e dolorosa existência dos espécimes é simplesmente absurda. É um sofrimento sem porquê.

Esta imagem da natureza é, ao mesmo tempo, uma imagem da vida humana, pois o homem é “o lobo do homem” (*homo homini lupus*, WWV I §27, WWV II §46, §4). A diferença entre o ser humano e os outros animais resume-se ao facto de o ser humano poder espantar-se com o enigma do mundo, ter consciência da sua morte, aperceber-se da finitude da sua existência e reconhecer o carácter vão das suas aspirações. A razão não o salva do absurdo — apenas torna a sua vida mais “séria”, e também mais dolorosa. Quando ousamos confrontar-nos com o enigma do mundo e perguntar “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?”, não podemos senão responder que “o mundo não pode ser justificado, [...] não se demonstra nele nenhum fundamento, nenhuma causa última da sua existência” (WWV II §46, 662) — e, por isso, a nossa dor ou sofrimento não tem um sentido, não tem um propósito, não tem uma finalidade que o justifique. O mundo, a existência em geral é sem porquê, e por isso a existência humana é não só dolorosa, mas também absurda.

Na filosofia de Schopenhauer, este argumento assenta, porém, em outro

argumento, a saber: o seu argumento contra a teleologia. Este argumento inclui vários pontos importantes, que podemos resumir sucintamente da seguinte forma. (a) Primeiro, o conceito de fim ou propósito [*Zweck*], isto é, o conceito de um “para quê” [*wozu*] ou de uma finalidade, só tem sentido quando designa os “motivos” que determinam a acção de seres racionais, i.e., de seres humanos. (b) Segundo, os “motivos” da acção humana não são verdadeiramente “causas finais”, mas sim causas eficientes compreendidas “a partir de dentro”, i.e. na primeira pessoa, ou da perspectiva do sujeito que age. (c) Terceiro, sendo assim, a pergunta por um “para quê” — tal como a pergunta por uma causa e a pergunta por uma origem — ou não faz sentido ou é uma pergunta sobre determinadas relações entre fenómenos. Os conceitos de “para quê” [*wozu*], “de onde” [*woher*] e “porque” [*warum*] são conceitos que pressupõem o espaço, o tempo e a causalidade, e portanto são interiores ao mundo dos fenómenos. Que a ciência procure conhecer, por exemplo, a origem da vida, é perfeitamente legítimo. O procedimento científico consiste sempre em levantar e testar hipóteses que determinem as causas de certos fenómenos. Mas toda a causa descoberta pela ciência é sempre ainda um fenómeno, e a relação causal que ela descobre é, portanto, sempre ainda uma relação entre fenómenos — por mais elementar e mais originária que seja aquela causa. Mas quando, na filosofia, perguntamos pelo todo — isto é, pela totalidade das relações causais e já não por esta ou aquela causa particular, esta ou aquela relação entre fenómenos — procuramos um “absoluto”, algo que já não é relativo (algo que já não é uma relação entre fenómenos). Na filosofia, perguntamos, como já vimos, pela “coisa em si”: perguntamos já não por estas ou por aquelas causas verificáveis, por

exemplo, no reino animal, mas sim pela própria causalidade e animalidade; perguntamos já não por estes ou por aqueles motivos verificáveis na acção, mas sim pelo próprio conceito de motivo e por o que é a vontade e o que é a natureza humana. Perguntamos, em última análise, por que razão existe algo em vez de nada — por que razão se verifica não a existência disto ou daquilo, mas a própria existência enquanto tal, a própria existência de algo em vez de nada. (d) Mas — quarto ponto fundamental —, se os conceitos de “para quê” [*wozu*], “de onde” [*woher*] e “porquê” [*warum*] são interiores ao mundo dos fenómenos, então a pergunta da filosofia, a pergunta pelo todo ou pela existência em geral, não pode ser a pergunta por um propósito, origem ou causa exterior ou transcendente ao mundo dos fenómenos. A “razão” que a filosofia pode procurar não é um “porquê” — mas sim um “quê” [*was*], um modo de ser, uma essência. É por isso que, segundo Schopenhauer, a sua metafísica não pode ser, nem pretende ser mais do que uma metafísica da imanência, uma metafísica “empírica”: o que ela faz é apenas interpretar a imanência como um todo, interpretá-la a partir de uma chave que ela encontra nela e que lhe permite estabelecer relações entre a totalidade dos fenómenos. (e) Mas, por conseguinte, a afirmação de que o mundo, a imanência no seu todo, teria um “propósito”, uma finalidade, um “para quê” é vazia — tão vazia como a afirmação de que teria uma causa ou uma transcendententes. A existência é sem porquê — e, se ela implica o sofrimento que descrevemos acima, então o seu ser sem porquê é sinónima de ser absurda.

E assim chegamos ao ponto decisivo para a compreensão da interpretação nietzschiana do pessimismo de Schopenhauer. A “resposta” que Schopenhauer dá ao “enigma do mundo” não pretende ser mais do que uma interpretação imanente da totalidade dos fenómenos. Esta interpretação permite, segundo Schopenhauer, dar um “sentido” à coisa em si, nomeadamente com a tese de que a coisa em si é a “vontade”. Mas este sentido resulta apenas da identificação de uma multiplicidade de relações internas. Ou seja: aquela interpretação do mundo não é uma explicação, pois não estabelece (como se requer de uma explicação, segundo o próprio Schopenhauer) uma conexão necessária entre o mundo e outra coisa que o explique.⁴

E daí a conclusão de Nietzsche. No final, depois de responder à pergunta pela coisa em si com a metafísica da vontade, a filosofia de Schopenhauer apenas reafirma o “enigma do mundo”, e na verdade reafirma-o com uma radicalidade que não tinha no início. Se a totalidade do mundo é uma “vontade” que não persegue nenhum propósito ou finalidade última e se, portanto, todo o sofrimento das múltiplas e virtualmente infinitas individuações dessa vontade não tem porquê e é absurdo, então o mundo é, de facto, todo ele um imenso enigma — então, de facto, a existência e o seu valor são um “problema”; então, de facto, a filosofia conduz, não a Deus, à liberdade e à imortalidade (como ainda pretende conduzir em Kant), mas sim ao “problema da existência”.

⁴ Sobre este ponto importante, cf. Brian Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, 1987: 28-48.



IV.

Esta conclusão — a conclusão de que a filosofia conduz ao “problema da existência”, a uma versão radical do “enigma do mundo”, à transformação deste enigma na pergunta “se a existência tem, de todo em todo, um sentido” — tem uma influência decisiva no modo como Nietzsche pensa o conceito de “nihilismo”. Muitas vezes, Nietzsche parece usar os termos pessimismo e nihilismo como sendo praticamente sinónimos. Quando os distingue — ou se os distingue — é apenas porque entende o nihilismo como um fenómeno civilizacional com uma longa e complexa história. Pode até dizer-se que o nihilismo europeu é, para Nietzsche, a história dos maiores acontecimentos que marcaram a Europa desde, pelo menos, o tempo de Sócrates e Platão — se aceitarmos que “os grandes pensamentos são os grandes acontecimentos” (BM 285). Neste sentido, o pessimismo de Schopenhauer é, apenas um momento desta história e, no fundo, mais um sintoma do seu desenvolvimento subterrâneo. Mas, frequentemente, Nietzsche usa também o termo “pessimismo” para pensar esta história e, sobretudo, o facto de, em alguns passos decisivos, Nietzsche usar o termo nihilismo num sentido mais abrangente do que o termo pessimismo não anula o facto de a concepção schopenhaueriana do “enigma do mundo” e do “problema da existência” ser uma das principais chaves, talvez a principal chave, para a compreensão da concepção nietzschiana de nihilismo.

No período do Nascimento da Tragédia Nietzsche acreditava (ou, pelo menos, parecia acreditar) na possibilidade de uma justificação da existência e do mundo (“só como fenómeno estético se justificam a existência e o mundo”, NT 5, NT 24, NT/

TA 5). Mas, na fase da sua maturidade filosófica, a sua crítica do pessimismo exclui a ideia de justificação. Nietzsche passa a apresentar como absurda a própria ideia de que se possa justificar quer a afirmação, quer a condenação da existência, da vida ou do mundo. Considerem-se estes dois passos do *Crepúsculo dos Ídolos*:

Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra ela, não podem nunca, em última instância, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só merecem ser levados em consideração como sintomas — em si mesmos, esses juízos são estupidezes. Temos realmente de esticar os dedos e tentar chegar a esta espantosa finesse: o valor da vida não pode ser avaliado (CI Sócrates 2).

Uma condenação da vida por parte de um vivente é sempre, em última análise, apenas um sintoma de um determinado tipo de vida: não é sequer relevante para a questão de saber se essa condenação é justificada ou injustificada. Seria preciso que se tivesse uma posição fora da vida e, por outro lado, que se pudesse conhecê-la tão bem quanto um indivíduo que a vive, tão bem quanto todos aqueles que a vivem, para se ter o direito de tocar, de todo, no problema do valor da vida: e isto é uma razão suficiente para que se compreenda que esse problema é inacessível para nós. Quando falamos do valor da vida, falamos sob inspiração, falamos sob a óptica da vida: é a própria vida que nos força a pôr valores, é a própria vida que avalia através de nós quando pomos valores... (CI Moral 5).

O enigma do mundo no sentido schopenhaueriano do termo — isto é, a pergunta pelo valor da existência, em particular pelo valor da vida humana, a questão de saber se o mundo devia ou não existir e se a nossa existência nele tem

ou não tem valor — é, de facto, um ponto de partida para Nietzsche. Mas a superação deste ponto de partida desconstrói os seus pressupostos. Nietzsche não procura mostrar, contra Schopenhauer, que o mundo é, afinal, algo que deve existir, ou que a vida é, afinal, algo que tem valor. O que procura fazer é mostrar o absurdo de se pressupor que pode haver uma resposta para este problema, uma solução para o enigma do mundo. O, por outras palavras, o próprio facto de Schopenhauer pensar que pode haver uma “resposta” para o problema da existência é o que é “precipitado, juvenil, apenas um compromisso” (GC 357).

Dado que, para Schopenhauer, a tarefa da filosofia consiste em procurar uma resposta metafísica para o “enigma do mundo” (ainda que seja, como vimos, apenas uma resposta que considera a “coisa em si” como sendo apenas aquilo que aparece nos fenómenos e, por isso, uma resposta que mantém a filosofia no plano da imanência), e dado que Nietzsche, na maturidade, rejeita não apenas o conceito de “coisa em si”, mas também toda e qualquer concepção da filosofia como metafísica, é tentador concluir que, para o Nietzsche da maturidade, o enigma do mundo já não é o ponto de partida da filosofia — e muito menos o seu ponto de chegada. Segundo Heidegger, por exemplo, na filosofia de Nietzsche tratar-se-ia de uma “transvaloração de todos os valores” capaz de fazer a “vontade de poder” controlar a existência, a ponto de o mundo perder todo o mistério e deixar, portanto, de ser um enigma.

No meu livro, *Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo* (Lisboa, Tinta-da-china, 2013), defendo justamente o contrário. Que, para Nietzsche, a tarefa da filosofia

seja a reavaliação de todos os valores e que essa tarefa dependa da destruição dos pressupostos metafísicos da experiência do mundo como enigma (que é, de facto, a experiência fundamental do pessimismo e do niilismo), não significa, porém, que o mundo deixe de ser, para Nietzsche, um enigma. No centro da reavaliação de todos os valores e da destruição dos valores transcendentais da metafísica está a crítica da “vontade de verdade” e do conceito de verdade — da verdade como verdade absoluta, como “coisa em si”, como “mundo verdadeiro”, como essência e sentido último das coisas. A consequência desta crítica é clara: se o mundo é um enigma, é um enigma sem solução possível; se o mundo é um “texto cifrado”, não há nenhuma interpretação do seu sentido que seja a verdade, a interpretação correcta. Mas isto não desfaz a convicção de que o mundo seja um enigma e um texto cifrado. Pelo contrário. Se não existe a verdade, então tudo é interpretação: o mundo é, todo ele, composto por signos que são enigmáticos, por sinais de um sentido sempre ainda a descobrir, a interpretar, a decifrar. Tudo o que é real para nós nos aparece sempre já estruturado e interpretado pelas nossas conceptualizações e diferenciações linguísticas, mas interpretado de um modo deficitário, simplificado, apenas provisório — de um modo que evoca sempre ainda a necessidade de decifrar e reinterpretar. Não existindo a verdade, toda a realidade com que lidamos é apenas a realidade insubstancial e flutuante das nossas interpretações, a realidade revisível e inacabada da “aparência” — ou, precisamente, da ausência da verdade.

O que a filosofia de Nietzsche faz não é destituir o mundo de mistério, mas sim outra coisa muito diferente. Na filosofia de



Nietzsche, a negação schopenhaueriana da existência é transformada na afirmação da “maravilhosa incerteza e ambiguidade da existência” (GC 2). Mas, ao sublinhar precisamente esta “incerteza e ambiguidade” da existência — ao conjurar a natureza interpretativa, perspéctica, insubstancial e flutuante da existência —, o que a filosofia de Nietzsche faz é transforma a experiência pessimista do enigma do mundo numa experiência afirmativa desse mesmo enigma.

Referências Bibliográficas:

Schopenhauer

PP II - SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena II (Parerga e Paralipomena II)*

WWV I - SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I (O Mundo como Vontade e Representação I)*

WWV II - SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II (O Mundo como Vontade e Representação II)*

Citam-se as obras de Schopenhauer com a paginação canónica que consta da edição Hübscher: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Hübscher, A. (Hrsg.), Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950, 7 vols

Nietzsche

NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

NT/ TA - *Versuch einer Selbstkritik (Tentativa de Auto-crítica)*, Prefácio de 1886 ao *Nascimento da Tragédia*

GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)*

Za - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zarathustra)*

BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além do Bem e do Mal)*

GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)*