

A crítica de Nietzsche à filosofia de Eduard von Hartmann no contexto das *Segunda e Terceira Considerações Extemporâneas*

Daniel Quaresma Figueira Soares*

Resumo: Este artigo apresenta a crítica de Nietzsche à filosofia de Eduard von Hartmann no período que abarca as *Segunda e Terceira Considerações Extemporâneas*. Iniciamos reconstituindo a importância (muitas vezes subestimada) da filosofia hartmanniana no cenário intelectual alemão desse período e apresentando alguns traços centrais de seu sistema. A seguir, passamos à análise da *Segunda Consideração Extemporânea*, demonstrando o papel da filosofia de Hartmann nessa obra como a ilustração privilegiada de uma tendência nociva diagnosticada por Nietzsche em sua época. Ao final, apresentamos *Schopenhauer como educador* como um complemento à obra anterior, na medida em que Schopenhauer é tomado como contraexemplo daquela tendência nociva representada por Hartmann.

Palavras-chave: Nietzsche, Eduard von Hartmann, Schopenhauer.

Nietzsche's criticism to the philosophy of Eduard von Hartmann in the context of the *Second and Third Untimely Meditations*

Abstract: This article presents Nietzsche's criticism of the philosophy of Eduard von Hartmann in the period that covers the *Second and Third Untimely Meditations*. First, we reconstitute the (often underestimated) importance of the Hartmannian philosophy in the German intellectual scenario of the period and present some core features of his system. Then we follow to our analysis of the *Second Untimely Meditation*, demonstrating the role of Hartmann's philosophy in this work as a privileged illustration of a noxious tendency diagnosed by Nietzsche in his time. Finally, we present *Schopenhauer as Educator* as a complement to the previous work insofar as Schopenhauer is taken as a counterexample of that noxious tendency represented by Hartmann.

Keywords: Nietzsche, Eduard von Hartmann, Schopenhauer.

Introdução: Hartmann em seu contexto histórico-filosófico

Embora vejamos o nome de Eduard von Hartmann aparecer tantas vezes nos fragmentos póstumos nietzschianos e mesmo em obras bastante estudadas, tais como a *Segunda Consideração Extemporânea* e *A gaia ciência*, pode-se afirmar que, em geral, ainda pouca atenção foi dada à recepção crítica da filosofia de Hartmann por Nietzsche. Parte disso pode ser explicado pelo comentário de Giorgio Colli, referindo-se à *Segunda*

* Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: danielquaresmasoares@gmail.com

Consideração Extemporânea: “Nietzsche não teve sorte; ele à época ainda não entendia de escolher adversários que tiveram futuro diante de si”¹. Nessa perspectiva, deter-se diante dos detalhes da crítica de Nietzsche a Hartmann significaria apenas se debruçar sobre uma relação menor, a relação de Nietzsche com um filósofo que aparentemente não deixou rastros na história da filosofia.

Num certo sentido, inegavelmente Colli tem razão: a obra de Hartmann passou grande parte do século XX praticamente esquecida pela historiografia filosófica. Porém, se é fato que o autor da *Filosofia do Inconsciente* teve uma fortuna crítica assaz diferente do autor de *Assim falou Zaratustra*, é preciso ressaltar outro fato que talvez também tenhamos esquecido: no final do século XIX, a importância filosófica de Hartmann era enorme. Ele foi incontestavelmente um dos grandes protagonistas do cenário intelectual alemão nas décadas de 1870 e 1880². Em relação a isso, nada melhor que o testemunho do próprio Nietzsche. Numa carta a Marbach, de 1874, Nietzsche refere-se a Hartmann num tom nitidamente pejorativo como o “nosso filozofinho da moda”³ [*unsres Modephilosophen*]. Noutra carta, endereçada a Richard Wagner em 1875, Nietzsche alude à “doença geral do hartmannianismo”⁴ [*ganz allgemeinen Krankheit des ‘Hartmannianismus’*] que então acometia a Alemanha. Essa grande fama

¹ COLLI, G. “*Nachwort*”. In: NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe* em 15 volumes (org. Colli e Montinari). München: Walter de Gruyter, 1999, vol. 1, p. 906. Esta edição será referida doravante como KSA, seguida do volume e número da página. Os fragmentos póstumos citados serão referidos como *Nachlass/FP*, seguido da numeração do fragmento, o volume da KSA e o número da página.

² Conforme descrições tanto de contemporâneos quanto de historiadores da filosofia em obras recentes, a publicação da *Filosofia do Inconsciente* transformou Hartmann numa espécie de celebridade filosófica em seu tempo, causando grande impacto e suscitando polêmicas, principalmente nas duas décadas seguintes à sua publicação. Sobre essa importância de Hartmann no cenário intelectual do período, ver: WUNDT, W. “*Philosophy in Germany*”. In: *Mind*, Oxford University Press, vol. 2, nº 8, 1877, p. 505; e INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell’ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia editrice, 1994, p. 121. Publicada pela primeira vez no final de 1868 (com data de 1869), a *Filosofia do Inconsciente* foi reeditada sucessivamente nos anos seguintes, chegando a ter oito edições numa década.

³ Carta de Nietzsche a Oswald Marbach, 14 de junho de 1874. NIETZSCHE, F. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (org. Colli e Montinari). Abteilung II, Band 3. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1978, p. 234.

⁴ Carta de Nietzsche a Richard Wagner, 24 de maio de 1875. NIETZSCHE, F. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (org. Colli e Montinari). Abteilung II, Band 5. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 57. Há ainda outras passagens da obra nietzschiana nas quais a fama da filosofia de Hartmann é mencionada, quase invariavelmente de modo depreciativo. Por exemplo, na *Segunda Consideração Extemporânea* Nietzsche usará, num contexto nitidamente irônico, a expressão “célebre [berühmte] *Filosofia do Inconsciente*” (NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. KSA, vol. 1, seção 9, p. 314). Doravante adotaremos a sigla tradicional para citações desta obra: *HL/Co. Ext. II*, seguida da indicação KSA 1, do número da seção e número da página. Utilizaremos nas citações a tradução efetuada por Marco Antônio Casanova (NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 78). A fim de facilitar o acesso, em todas as citações desta obra indicaremos tanto a página do original alemão quanto da tradução.

de Hartmann durante o principal período da produção intelectual nietzschiana ajuda a explicar por que no *Gesamtregister* da KSA o nome de Hartmann aparece dezenas de vezes, além das diversas referências à sua obra principal, a *Filosofia do Inconsciente*, e das muitas alusões sem citação nominal, sobretudo em fragmentos póstumos, nas quais Nietzsche trata da filosofia hartmanniana (algumas delas mencionaremos à frente). Contudo, apenas o fato de Hartmann ter sido o “filósofo da moda”⁵ alemão durante o principal período da produção intelectual nietzschiana não é condição suficiente para explicar por que *Nietzsche* dedicou-se tanto à leitura e crítica de Hartmann.

Parte disso, suspeitamos, deve-se ao fato de Hartmann ter ocupado naquele momento não apenas o papel de filósofo da moda, mas também por ser considerado em geral o *protagonista* da chamada escola de Schopenhauer, seja como uma espécie de discípulo oficial, principal continuador ou até mesmo aperfeiçoador da filosofia schopenhaueriana⁶. Com efeito, o mais importante a registrar para os propósitos deste trabalho é que, considerando esse papel ocupado por Hartmann como protagonista da

⁵ Não é apenas em Nietzsche que encontramos a caracterização de Eduard von Hartmann como “filósofo da moda”. O mesmo termo (embora sem o diminutivo desqualificante: *Modephilosophe*) é utilizado, por exemplo, pelo historiador Richard Meyer ao se referir à importância de Hartmann naquele período (MEYER, R. *Geschichte der deutschen Literatur. Zweiter Band: Die Deutsche Literatur des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts*. Berlin: Georg Bondi, 1921, p. 320). Também Cosima Wagner refere-se a Hartmann como “o filósofo da moda” numa anotação de 1873 em seu diário (WAGNER, C. *Die Tagebücher*, Band I (1869-1877). München/Zürich: Piper & Co, 1976, p. 643).

⁶ Embora o próprio Hartmann não se considerasse um mero discípulo de Schopenhauer, a influência da filosofia do autor d’*O mundo como Vontade e Representação* sobre a constituição do sistema hartmanniano é inegável e evidente (como discutiremos mais à frente, focando na compreensão nietzschiana dessa relação). Num artigo intitulado “A escola de Schopenhauer”, Hartmann procura circunscrever tanto semelhanças quanto diferenças entre seu sistema e os de outros autores (por exemplo, Julius Bahnsen, Philipp Mainländer e Julius Frauenstädt) diretamente descendentes da filosofia schopenhaueriana (HARTMANN, E. v. “*Die Schopenhauer’sche Schule*”. In: *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig/Berlin: Wilhelm Friedrich, 1885, p. 38-57). Entre seus contemporâneos, a filiação de Hartmann a Schopenhauer foi imediata. Mencionemos dois exemplos de obras de história da filosofia da época que ilustram esse protagonismo de Hartmann dentre os sucessores de Schopenhauer. James Sully intitula do seguinte modo o capítulo V de seu *Pessimismo: uma história e uma crítica*: “Os pessimistas alemães. Sucessores de Schopenhauer: Hartmann, etc”. O simples atentar ao “etc” já demonstraria o protagonismo de Hartmann face aos demais sucessores de Schopenhauer. Neste capítulo, Sully afirma que, partindo de Schopenhauer, “os pessimistas parecem agora ter estabelecido algo como uma escola na Alemanha” (SULLY, J. *Pessimism: A History and a Criticism*. London: Henry S. King, 1877, p. 106). Após apresentar muito brevemente os pensamentos de Bahnsen e Frauenstädt, Sully dedica uma análise mais extensa à filosofia hartmanniana, assim justificando: “Esse escritor fez tanto para dar uma nova forma ao conjunto da filosofia de Schopenhauer, e trabalhou o problema ontológico de uma forma tão completa e sistemática, que isso nos torna necessário examinar suas concepções com alguma extensão (SULLY, J. Op. Cit., p. 109-110). Já Plümacher inicia sua obra *O pessimismo no passado e no presente* do seguinte modo: “O moderno pessimismo filosófico, tal como ele primeiro foi apresentado por Arthur Schopenhauer como membro [*Glied*] inseparável, orgânico de um sistema filosófico fechado, e cujo mais extraordinário [*hervorragendster*] representante no presente é Eduard von Hartmann...” (PLÜMACHER, O. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: Georg Weiss, 1884, p. 1). Escolhemos essas duas obras como exemplos por um motivo determinado: ambas constavam na biblioteca pessoal de Nietzsche, ambas contendo vários sinais de leitura (NIETZSCHE, F. *Nietzsches persönliche Bibliothek* (org. Campioni/D’Iorio/Fornari/Fronterotta/Orsucci/Müller-Buck), Berlin/ New

chamada escola de Schopenhauer, bem como sua exata contemporaneidade com a produção intelectual nietzschiana, sua filosofia preenchia todos os requisitos para se tornar objeto de interesse e análise por parte de Nietzsche.

Embora crucial para uma justa contextualização da recepção crítica da filosofia hartmanniana por Nietzsche, esse cenário histórico-filosófico esteve praticamente esquecido durante a maior parte do século XX. Contudo, principalmente a partir da década de 1980, percebe-se o início de uma retomada do interesse da historiografia filosófica (sobretudo de língua alemã, inglesa e italiana) pelo autor da *Filosofia do Inconsciente*. Desde então, obras de grande extensão têm sido dedicadas, inteiramente ou em partes substanciais, à filosofia de Hartmann, procurando apresentar os elementos centrais de seu pensamento, reconstituir sua importância histórica e em alguns casos até mesmo explorar aspectos da relação Nietzsche-Hartmann⁷.

Considerando agora esse contexto, poderemos perceber como a recepção crítica operada por Nietzsche em relação à obra de Hartmann – em vez de ser facilmente etiquetada como um simples antagonismo face a um autor que se mostrou sem futuro ou um interesse idiossincrático da parte de Nietzsche por um pensador hoje irrelevante – apresentará diversos matizes dignos de interesse e possibilitará, inclusive, ajudar a

York: Walter de Gruyter, 2002, p. 479 e 594).

⁷ As obras de Frederick Beiser (BEISER, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016), Michael Pauen (PAUEN, M. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akademie Verlag, 1997) e Giuseppe Invernizzi (Op. Cit.) são exemplos dessa retomada. Além disso, trabalhos recentes relevantes foram realizados por Jean-Claude Wolf, tais como: WOLF, J. *Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006; e sobretudo WOLF, J. (org.). *Eduard von Hartmann: Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches* (obra que procura justamente fornecer elementos para uma retomada dos estudos da relação Nietzsche-Hartmann). Podemos citar também a obra de Claudia Crawford, que analisa traços importantes da recepção de Hartmann pelo jovem Nietzsche (CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988). Em língua portuguesa, um caso raro de abordagem do tema é a obra de Anna Hartmann Cavalcanti, que dedica uma parte a analisar um determinado aspecto da recepção da filosofia de Hartmann por Nietzsche (CAVALCANTI, A. H. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD, 2005, p. 39-62). Além disso, dentre os mais interessantes trabalhos pertencentes a esta retomada dos estudos sobre a relação Nietzsche-Hartmann destacam-se três artigos publicados durante a década de 1980 nos *Nietzsche-Studien*: SALAQUARDA, J. “*Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung*”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 13 (1984), p. 1-45; RAHDEN, W. “*Eduard von Hartmann 'und' Nietzsche: Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche*”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 13 (1984), p. 481-502; e GERRATANA, F. “*Der Wahn jenseits des Menschen: Zur frühen E. v. Hartman-Rezeption Nietzsches (1869-1874)*”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 17 (1988), p. 391-433. Ademais, mencionemos ainda os importantes trabalhos realizados recentemente em Lecce pelo *Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola*, como por exemplo o artigo de autoria de Domenico Fazio (FAZIO, D. “*Nietzsche e il pessimismo post-schopenhaueriano: Hartmann, Mainländer e Bahnsen*”. In: *La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento*. Lecce: Pensa Multimedia, 2010, p. 161-184).

lançar luz sobre a relação de Nietzsche com um filósofo que, incontestavelmente, teve um futuro à sua frente: Schopenhauer.

Prova de que essa relação apresenta diferentes matizes é a possibilidade de dividirmos (de maneira semelhante à hipótese defendida por Gödde⁸) a recepção nietzschiana da filosofia de Hartmann em fases. Haveria, assim, uma primeira fase que se inicia em 1869 com a primeira leitura nietzschiana da *Filosofia do Inconsciente*. Tal fase, a qual não analisaremos aqui por fugir ao escopo deste trabalho, apresenta traços totalmente distintos da segunda, iniciada em 1873. Na primeira fase de sua recepção da filosofia hartmanniana, o jovem Nietzsche (apesar de já deixar transparecer, sobretudo em sua correspondência, certa desconfiança em relação a Hartmann) foi incontestavelmente influenciado pela obra de Hartmann durante a elaboração de alguns temas, tais como as concepções de linguagem, instinto e a reformulação de algumas concepções metafísicas schopenhauerianas. Essa influência pode ser percebida, por exemplo, em textos como *A visão dionisíaca do mundo* e *O nascimento da tragédia*⁹.

Nosso objeto de análise neste artigo será a segunda fase da relação de Nietzsche com a obra hartmanniana, que tem como centro as *Segunda e Terceira Considerações Extemporâneas*, e na qual se encontra sobretudo uma crítica de Nietzsche ao pensamento de Hartmann. Cogitamos ainda (neste ponto, já indo além de Gödde) poder falar numa terceira fase da recepção crítica nietzschiana da filosofia de Hartmann: tal fase corresponderia, grosso modo, ao que se convencionou denominar como segundo e terceiro períodos da trajetória intelectual nietzschiana em geral, e não será objeto de análise neste trabalho. Assim, longe de pretender esgotar a questão da recepção de Hartmann na filosofia nietzschiana ou analisar em minúcia cada ponto da discussão filosófica nela envolvida (tarefa que exigiria um trabalho de proporções maiores), tentaremos neste artigo indicar as principais características da crítica efetuada por Nietzsche à obra de Hartmann no período que abarca a *Segunda Consideração*

⁸ GÖDDE, G. “*Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten*”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 31, 2002, p. 165.

⁹ Para quem se interessar por essa primeira fase da recepção da filosofia hartmanniana por Nietzsche, indicamos consultar, por exemplo, a seção 4 d’*A visão dionisíaca de mundo* e os fragmentos 5 [79], 5 [80] e 5 [81], escritos entre 1870 e 1871 (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, KSA 7, p. 111-115). Além disso, a influência de Hartmann sobre Nietzsche neste período é percebida explicitamente também num opúsculo intitulado *Sobre a origem da linguagem [Vom Ursprung der Sprache]*, que serviu como introdução a um curso ministrado por Nietzsche na Universidade da Basileia no semestre de inverno de 1869-1870 (NIETZSCHE, F. *Vom Ursprung der Sprache*. In: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (org. Fritz Bornmann). Abteilung II, Band II. Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1869 – WS 1869-1870). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, p. 185-188). Dentre os comentadores que analisam essa primeira fase da relação Nietzsche-Hartmann, consultar especialmente as obras de Crawford e Cavalcanti supracitadas, além de uma eficiente contribuição aos *Nietzsche-Studien* efetuada por Hubert Thüring (THÜRING, H.

Extemporânea e Schopenhauer como educador, oferecendo uma via de acesso para uma aproximação dessa relação que – mesmo que venha sendo retomada recentemente – ainda é pouco estudada na historiografia filosófica¹⁰, sobretudo na brasileira. Preambularmente, é preciso apresentarmos de maneira concisa alguns traços centrais da filosofia hartmanniana, a fim de compreendermos melhor qual será o objeto da crítica de Nietzsche.

A filosofia do Inconsciente e sua teleologia histórica

O sistema de Hartmann é baseado no “princípio do Inconsciente”¹¹. Segundo o autor, o pensamento filosófico até então partira sempre do domínio da consciência. Embora esse ponto de partida fosse legítimo, o território já teria sido vastamente explorado, estando já desgastado. Por isso, seria oportuna a tentativa de conduzir a investigação filosófica a partir de outro domínio, a saber, o inconsciente. Hartmann concebe o Inconsciente, noção central de seu sistema monista, como uma substância única a reger todos os fenômenos do mundo. Tal substância, embora una, contém em si dois atributos: Vontade e Representação. Neste ponto, como se depreende pela terminologia, a influência da filosofia schopenhaueriana é inegável.

Contudo, não devemos nos iludir com a identidade de nomenclaturas: Hartmann apropria-se de aspectos significativos da metafísica schopenhaueriana, mas também opera neles uma reformulação radical. Na Introdução à *PU*, o filósofo reconhece o papel desempenhado por Schopenhauer como um dos precursores de seu sistema¹². Porém, tanto nessa Introdução quanto sobretudo no capítulo A IV (“A ligação entre Vontade e

“*Beiträge zur Quellenforschung*”. In: *Nietzsche-Studien*, nº 23, 1994, p. 480-489).

¹⁰ Sobre a carência de estudos acerca deste tema, Anthony Jensen abre seu artigo, no qual procura explorar a relação Nietzsche-Hartmann, com a seguinte frase: “Até agora não houve em inglês nenhum estudo devotado exclusivamente à relação entre Eduard von Hartmann e Nietzsche” (JENSEN, A. “*The Rogue of All Rogues: Nietzsche’s Presentation of Eduard von Hartmann’s Philosophie des Unbewussten and Hartmann’s Response to Nietzsche*”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, nº 32, p. 46).

¹¹ HARTMANN, E. v. *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Duncker, 1869, “*Einleitendes*”, p. 2. Doravante a obra será referida conforme sua sigla tradicional: *PU*, seguida da indicação da seção em letra maiúscula, do capítulo em algarismo romano e do número da página. Todas as citações da obra serão a partir de sua primeira edição. Houve discordâncias sobre qual edição da *PU* Nietzsche teria utilizado em sua crítica a Hartmann. Salaquarda (Op. Cit., p. 38) e Rahden (Op. Cit., p. 485) julgam que Nietzsche teria se valido, além da primeira, também da quarta edição da obra, de 1872, enquanto Gerratana (Op. Cit., p. 400) afirma que Nietzsche se valeu da primeira edição mesmo durante a elaboração da *Segunda Consideração Extemporânea*. Adotamos aqui a utilização da primeira edição por ter sido, indubitavelmente, a edição lida inicialmente por Nietzsche ainda em 1869 e por ser a única que consta nos registros da biblioteca pessoal nietzchiana (NIETZSCHE, F. *Nietzsches persönliche Bibliothek* (org. Campioni/D’Iorio/Fornari/Fronterotta/Orsucci/Müller-Buck), Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2002, p. 284). Como ainda não há uma tradução da obra para a língua portuguesa, todas as traduções da *PU* citadas neste trabalho serão de nossa responsabilidade.

¹² HARTMANN, E. v. *PU*, “*Einleitendes*”, p. 18 ss.

Representação”), Hartmann apresenta a principal diferença de sua construção metafísica em relação à de Schopenhauer. Tal diferença consiste na adoção de uma noção que não teria sido vislumbrada pelo filósofo de Danzig. Segundo Hartmann, ao retirar consequências do pensamento schopenhaueriano por meio de uma análise da noção de Vontade, deve-se constatar que ela traz em si, necessariamente, um vínculo com a noção de representação. A filosofia schopenhaueriana admitira apenas a Vontade como princípio metafísico fundamental, relegando a representação a um segundo plano, a um papel derivado e dependente da consciência. O filósofo do Inconsciente, em contrapartida, sustenta que a noção de querer requer necessariamente um objeto, um fim que lhe forneça seu conteúdo. Não haveria como querer sem querer *algo*:

Ninguém pode na efetividade simplesmente querer, sem querer isso ou aquilo; uma Vontade que não quer algo não é; apenas por meio de um conteúdo determinado a Vontade recebe a possibilidade da existência [*Existenz*], e esse conteúdo é representação [...] Por isso: *não há querer sem representação*¹³

Assim, o objeto necessário a todo querer é justamente a representação, um conteúdo ideal. Dessa reformulação decorre que, se Schopenhauer teve o mérito de chamar a atenção para a noção de Vontade inconsciente, e se agora é constatado que não há Vontade sem representação a ela vinculada, devemos aceitar que à Vontade inconsciente corresponderá a noção de representação inconsciente: “na Vontade inconsciente a representação do fim ou objeto do querer será também naturalmente inconsciente”¹⁴. Essa noção de representação inconsciente, cuja ausência seria (aos olhos de Hartmann) a principal falha do pensamento schopenhaueriano, é uma das principais criações da filosofia hartmanniana. Também denominada Ideia, ela possui evidente influência da filosofia hegeliana¹⁵. Concebida como um dos dois atributos do Inconsciente, originalmente vinculada à Vontade e compartilhando com ela o mesmo estatuto, a representação inconsciente abarca o domínio que Hartmann concebe como “Lógico”, contraposto ao domínio do “Alógico”¹⁶ [*Unlogisch*], próprio à Vontade. Desse modo, a Vontade perde sua primazia e a representação inconsciente lhe é

¹³ HARTMANN, E. v. *PU*, A IV, p. 84-85. O destaque à última frase é conferido pelo próprio Hartmann.

¹⁴ HARTMANN, E. v. *PU*, A IV, p. 85.

¹⁵ Wolf consegue descrever bem o campo de significação dessa noção: “A representação inconsciente absoluta é uma criação de Hartmann, cuja expressão é sinônimo de ‘razão inconsciente’, ‘sabedoria inconsciente’, ‘providência [*Vorsehung*] inconsciente’ ou ‘determinação lógica’. Significação familiar é também a expressão ‘ideia’ (no sentido de Platão e do neoplatonismo, como ‘pensado em Deus’), ‘inconsciente’ ou ‘Espírito [*Geist*] absoluto’ (no sentido de Hegel)” (WOLF, J. *Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. 99-100).

¹⁶ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 634.

equiparada no mesmo nível, significando que tanto o Lógico quanto o Alógico são atributos daquela substância una regente do mundo. Hartmann, expressamente, rejeita a concepção schopenhaueriana da Vontade como cega e sem finalidade. Essa peculiar inclusão do Lógico como atributo fundamental no interior de uma metafísica de influência schopenhaueriana é descrita por Hartmann como a realização de uma “síntese” entre as filosofias de Schopenhauer e Hegel, cuja inspiração lhe teria sido fornecida pela última filosofia de Schelling¹⁷. A adoção da noção de representação inconsciente permitirá a Hartmann operar com elementos sabidamente estranhos ao pensamento schopenhaueriano: a Ideia hartmanniana, comandada pelo Lógico, abrirá caminho para uma teleologia racional. Contrariando a filosofia schopenhaueriana (na qual a finalidade pertencia apenas ao domínio da aparência, não à esfera metafísica da Vontade) e aproximando-se de Hegel, Hartmann atribuirá uma finalidade à natureza e à história, podendo assim falar num Processo-do-mundo [*Weltprozess*].

A partir desse arcabouço metafísico, será desenvolvida a *Filosofia do Inconsciente*. Tendo como fio condutor o princípio do Inconsciente, seu ambicioso objetivo será fornecer uma verdadeira *Weltanschauung* (conforme indica o subtítulo da primeira edição da obra), começando por explicar fenômenos científicos e experiências da vida humana até chegar à metafísica. Desse modo, a *PU* é dividida em três seções. Na primeira (A), o princípio do Inconsciente é aplicado sobretudo à explicação dos fenômenos fisiológicos, tais como o instinto e as funções orgânicas. Na segunda (B), trata-se de explicar os fenômenos do “espírito humano”¹⁸, tais como os sentimentos, o pensamento e o surgimento da linguagem. Alguns capítulos dessas primeiras duas seções influenciaram o pensamento do jovem Nietzsche até 1872, como mencionamos acima. Contudo, a seção que nos interessará mais de perto neste trabalho é a terceira (C), intitulada “Metafísica do Inconsciente”. Nela, Hartmann desenvolverá o núcleo de sua filosofia da história e sua “passagem para filosofia prática”¹⁹, pontos que serão especialmente criticados por Nietzsche a partir de 1873. Por isso, alguns capítulos dessa seção merecem uma apresentação mais detalhada. A fim de esclarecer melhor alguns elementos, recorreremos também, quando necessário, a outros textos de Hartmann.

Foi, sem dúvida, o pessimismo da *Filosofia do Inconsciente* que delegou

¹⁷ Sobre isso, ver: HARTMANN, E. v. *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: Otto Loewenstein, 1869.

¹⁸ HARTMANN, E. v. *PU*, B I, p. 157.

¹⁹ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 628.

tamanha fama à obra²⁰. Contudo, observando mais de perto, veremos que o pessimismo hartmanniano, embora influenciado por Schopenhauer, possui traços que o diferenciam *substancialmente* do pessimismo schopenhaueriano. Por um lado, Hartmann parte do pressuposto de que a Vontade consiste num perpétuo esforço por satisfação. Tal satisfação, porém, raramente é alcançada, condenando-nos a uma existência miserável: “do querer resulta sempre mais desprazer do que prazer, [...] portanto, a Vontade, que quer a felicidade, alcança o contrário, a infelicidade; por conseguinte, no mais contrarracional, para seu próprio tormento, crava os dentes em sua própria carne”²¹. À primeira vista, parecemos estar navegando em águas schopenhauerianas: essa essência irracional da Vontade, condenando-nos a uma existência miserável, parece fazer do pensamento de Hartmann mera reprodução do cerne do pessimismo schopenhaueriano. Até mesmo o uso da expressão (tão cara a Schopenhauer) “crava os dentes em sua própria carne”, referindo-se à Vontade, parece endossar essa mera reprodução.

Entretanto, tudo muda quando lembramos que, no sistema hartmanniano, junto à Vontade é posta no mesmo nível a representação inconsciente, ou Lógica, como atributo do Inconsciente. A partir dessa perspectiva, o caminho trilhado pela *PU* será bem diferente do pessimismo de seu antecessor. O Lógico entrará em choque contra o caráter Alógico da Vontade. O embate entre Lógico e Alógico, Vontade e Representação, será justamente o percurso do Processo-do-mundo. Originalmente, como vimos, a representação inconsciente está vinculada à Vontade, fornecendo-lhe seu conteúdo e, portanto, também submetida à irracionalidade de seu querer. Uma grande virada, porém, é concebida por Hartmann quando o Lógico, valendo-se da “estupidez” (*Dummheit*) da Vontade, cria um domínio que lhe permitirá, progressivamente, emancipar-se da submissão à Vontade irracional. Tal domínio será a consciência:

A representação inconsciente enquanto tal não tem, porém, nenhum poder sobre a Vontade porque ela não tem independência face a ela; por isso ela deve se valer de um artifício, utilizar a estupidez da Vontade e dar-lhe um tal conteúdo que ela [Vontade], por meio da peculiar virada em si mesma na individuação, caia em conflito consigo mesma, cujo resultado é a consciência, isto é, a criação de um poder independente face à Vontade, no qual ela agora pode começar a luta com a Vontade²²

O processo de surgimento da consciência é descrito por Hartmann no capítulo C III da *PU*. Esse surgimento será concebido como o momento em que a representação

²⁰ Referindo-se à *Filosofia do Inconsciente*, Gerratana salienta que “apenas com seu sucesso o pessimismo tornou-se efetivamente uma *moda*” (GERRATANA, F. Op. Cit., p. 398).

²¹ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 632.

emancipa-se [*losreissen*] parcialmente da Vontade, isto é, a consciência surge com a existência de uma representação que não é mais conteúdo de um querer qualquer²³. Esse caso excepcional, na medida em que dá início à progressiva emancipação do Lógico em relação ao Alógico, fornece ao Processo-do-mundo o “último meio” do qual se valerá para alcançar seu “fim último”²⁴ [*Endzweck*]. Mas qual será, afinal, este fim?

Hartmann compreende o Processo-do-mundo como o desenvolvimento de um processo de desilusões. Sua filosofia da história descreve o percurso da humanidade como um trajeto que possui três estágios, análogos às fases da vida humana (juventude, maturidade e velhice). Sendo a essência mesma da Vontade, como vimos, a aspiração pela felicidade, a consciência (emancipando-se progressivamente da Vontade) irá denunciar essa aspiração como uma ilusão específica em cada um dos três estágios. O primeiro deles, que corresponderia à antiguidade, consistiria na descoberta da ilusão contida na crença na possibilidade de alcançar a felicidade nesta vida terrena. O segundo, correspondente à era cristã, seria quando a consciência, já assimilada a impossibilidade do alcance da felicidade nesta vida, constataria como ilusão também a promessa de felicidade para uma vida futura num além-mundo. No terceiro e último estágio, assimiladas as duas aspirações anteriores como ilusões, haveria a descoberta pela consciência do caráter ilusório da crença numa felicidade alcançável no futuro, por meio do progresso da civilização. Em cada um desses estágios, o desvelar de uma ilusão corresponde também a um incremento do grau da infelicidade humana. Após atravessar os três estágios de ilusão, a consciência estaria finalmente em condições de conhecer o “fim último” do Processo-do-mundo, ao qual ela serviu desde seu surgimento.

Este fim último não pode ser aquele aspirado pela Vontade, a felicidade, que se revelou progressivamente um fim ilusório, culminando em seu contrário: o caráter irracional da Vontade é crescentemente desvelado com o aumento da infelicidade durante o Processo-do-mundo. Por isso, Hartmann compreenderá como o fim último do *Weltprocess* algo semelhante àquilo que Schopenhauer concebia na etapa final da

²² HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 634.

²³ Eis um trecho da descrição do surgimento da consciência em C III: “Antes do surgimento da consciência, o Espírito está acostumado a não ter quaisquer representações senão aquelas produzidas pela Vontade, as quais formam o conteúdo da Vontade. Então, subitamente a matéria organizada [...] cria uma representação que ao Espírito estupefato parece como caída do céu, pois ele não encontra em si nenhuma Vontade para essa representação [...] A grande revolução aconteceu, o primeiro passo para a redenção do mundo foi feito, a representação emancipou-se [*losgerissen*] da Vontade, a fim de no futuro estar frente a ela como um poder independente [...] Essa sensação que faz da representação o intruso no Inconsciente, isto é a *consciência*” (HARTMANN, E. v. *PU*, C III, p. 349).

²⁴ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 633.

negação da Vontade: “Após os três estágios de ilusão, a esperança de uma felicidade positiva mostra finalmente a tolice de seu esforço, [...] e aspira-se ainda apenas à absoluta ausência de dor, ao Nada, Nirvana”²⁵. Assim, curiosamente, todo o Processo-do-mundo e o desenvolvimento da consciência culminam na conclusão de que o “não-ser do mundo seria preferível ao ser”²⁶, a tese pessimista fundamental defendida por Schopenhauer. Malgrado a conclusão semelhante, as diferenças entre essa peculiar construção histórica de Hartmann e a filosofia schopenhaueriana são marcantes.

Hartmann não concorda com Schopenhauer em relação ao *modo* como esse “não-ser” poderia ser alcançado, criticando a concepção schopenhaueriana da negação da Vontade como uma tarefa individual. Para o autor da *PU*, essa concepção, além de contraditória com o núcleo do pensamento do próprio Schopenhauer²⁷, conduz a um nocivo “quietismo ascético”, em vez de fomentar uma “entrega ativa ao Processo-do-mundo”²⁸. Segundo Hartmann, a tarefa de “arremessar o Querer no Nada”²⁹ não pode ser atribuída a um único indivíduo, mas requer uma ação coletiva da humanidade. Isso ocorreria no momento em que a consciência atuasse decisivamente sobre a humanidade, desenvolvendo uma vontade contrária à vontade de vida e assumindo finalmente que “tudo é vão”³⁰. Por isso, o “princípio prático” atribuído pela *PU* ao indivíduo é, curiosamente, em vez de uma retirada individual do mundo, uma luta *em favor* do *Weltprozess*: “vigorosamente para frente no Processo-do-mundo, como trabalhador na vinha do Senhor, pois apenas o processo é o que pode conduzir à redenção [Erlösung]!”³¹. Afinal, esse processo, desvelando progressivamente as ilusões, levaria a humanidade finalmente à vontade de autoaniquilação, compreendida como redenção. Esse é o contexto no qual Hartmann cunha aquela expressão que virá a ser tão criticada

²⁵ HARTMANN, E. v. *PU*, C XII, p. 626.

²⁶ HARTMANN, E. v. *PU*, C XII, p. 626.

²⁷ Eis um trecho da *PU* em que se critica a noção de negação individual da Vontade em Schopenhauer: “O principal dessa teoria consiste na admissão que o indivíduo, por meio de seu conhecimento individual da miséria da existência e do irracional do querer, estaria em posição de deixar cessar seu querer individual, e com isso após a morte recair na *aniquilação individual*, ou, como o budismo expressa, não mais tornar a renascer. É evidente que essa admissão é totalmente inconciliável com os princípios fundamentais de Schopenhauer [...] A Vontade é para ele a essência toda-una do mundo, e o indivíduo apenas aparência [*Schein*] subjetiva, e não efetivamente fenômeno [*Erscheinung*] objetivo dessa essência. Mas, mesmo se fosse o último, como deveria caber ao indivíduo a possibilidade de negar sua Vontade individual como um todo não apenas teoricamente, mas também praticamente, já que seu querer individual, de fato, é apenas um raio daquela toda-una Vontade? (HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 634-635).

²⁸ HARTMANN, E. v. “*Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus*”. In: *Philosophische Monatshefte*, Band II (Wintersemester 1868/1869). Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, p. 469.

²⁹ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 643.

³⁰ HARTMANN, E. v. *PU*, C XII, p. 626.

³¹ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 637-638.

por Nietzsche: “a total entrega da personalidade ao Processo-do-mundo”³².

Além disso, o pessimismo hartmanniano é construído a partir de noções manifestamente estranhas à filosofia de Schopenhauer. Basta lermos uma frase como “o Processo-do-mundo aparece como uma duradoura batalha do Lógico com o Alógico, que termina com a superação do último”³³ para constatarmos que, embora parta de elementos oriundos da filosofia schopenhaueriana, essa teleologia histórico-racional de Hartmann está mais próxima da filosofia da história hegeliana³⁴. Em Schopenhauer, como sabemos, a noção de processo histórico ou qualquer doutrina que atribua à história uma finalidade é explicitamente recusada. Hartmann tem plena consciência de sua rejeição à filosofia schopenhaueriana neste ponto³⁵. Após aquela operação fundamental em sua metafísica que equipara em mesmo nível o Lógico da representação inconsciente e o Alógico da Vontade, culminando na concepção do Processo-do-mundo como uma vitória progressiva do Lógico sobre o Alógico, Hartmann pode agora até mesmo afirmar que “no mundo existente tudo é dirigido do modo mais sábio e melhor”³⁶; ou ainda que “o cristianismo está correto com a ideia de *Providência* [*Vorsehung*], pois, tudo o que acontece, acontece com absoluta sabedoria, absoluta finalidade”³⁷. Aqui o distanciamento da filosofia schopenhaueriana já é gigantesco.

Sendo assim, embora a obra tenha causado tanto impacto por seu pessimismo, Hartmann expõe na *Filosofia do Inconsciente* uma teoria pessimista, no mínimo, peculiar. Pois, se, assim como em Schopenhauer, o mundo é concebido como miséria e o não-ser é preferível ao ser, por outro lado Hartmann assume explicitamente algo que denomina “otimismo evolucionista”. No prefácio à primeira edição de *Sobre a história e fundamentação do pessimismo*, Hartmann afirma que sua filosofia consegue “reunir os

³² HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 638.

³³ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 634.

³⁴ Conforme indica Pauen: “Hartmann possibilita a si mesmo assegurar um lugar extraordinário nessa construção histórica: assim como Hegel, ele sobrevê [*überschaut*] do alto de suas intuições um desenvolvimento cujo fim [*Ziel*] é sua própria filosofia, que por sua vez possibilita o entendimento desse desenvolvimento” (PAUEN, M. Op. Cit., p. 128-129).

³⁵ Num artigo intitulado “Minha relação com Schopenhauer”, escreve Hartmann: “Quem concebe o tempo como meramente subjetivo e, nesta medida, nega qualquer desenvolvimento, tem de julgar como tolice querer melhorar o mundo [...] Segundo Schopenhauer, aos sábios convêm apenas uma resignação, deixando a si mesmo e o mundo tais como são; no máximo, prezar por um trânsito espiritual com os maiores pensadores e poetas de todos os tempos com um refinado epicurismo. A mim parece imoral uma tal bela vida sanguessuga, pois cada indivíduo tem a obrigação de usar suas forças a serviço do todo. O quietismo, trazido ao sistema naturalmente por inércia, parece-me um ponto de vista imoral, porque sanciona a negação fundamental de todas as obrigações positivas” (HARTMANN, E. “*Mein Verhältnis zu Schopenhauer*”. In: *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig/Berlin: Wilhelm Friedrich, 1885, p. 30-31).

³⁶ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 633.

³⁷ HARTMANN, E. v. *PU*, B X, p. 300.

aparentemente inconciliáveis opostos otimismo evolucionista (Hegel) e pessimismo eudemonista (Schopenhauer)”³⁸. Essa apresentação em linhas gerais da filosofia hartmanniana será suficiente para adentrarmos o sentido da crítica de Nietzsche.

O sentido da crítica a Hartmann na *Segunda Consideração Extemporânea*

Como já mencionamos, durante a primeira fase de sua recepção da filosofia hartmanniana, o jovem Nietzsche sofre influência de pontos específicos da *PU* (tais como a concepção do instinto e da origem da linguagem), localizados principalmente nas duas primeiras seções da obra. Já na segunda fase, à qual vamos aqui nos dedicar, é nítida uma mudança de perspectiva: o alvo da atenção de Nietzsche serão as *consequências práticas* do sistema hartmanniano, sobretudo de sua filosofia da história³⁹. É dessa perspectiva que, a partir de 1873, começamos a encontrar em fragmentos póstumos (muitos dos quais deram origem à seção 9 de *HL*, na qual, pela primeira vez, o nome de Hartmann aparece mencionado numa obra publicada em vida por Nietzsche) avaliações críticas da *Filosofia do Inconsciente*.

O primeiro projeto para a *Segunda Consideração Extemporânea* surge no fragmento 29 [38], de 1873, que recebe o título “a doença histórica”⁴⁰. Nele, o nome de Hartmann ainda não é mencionado. Contudo, já no fragmento 29 [90], do mesmo período, num novo projeto para a obra, Nietzsche menciona “Hartmann como ilustração [*Illustration*] para conclusão”⁴¹. A seguir, no fragmento 29 [102], lemos em mais um projeto: “última consequência para a moral – Hartmann”⁴². Além desses, Hartmann aparece mencionado em diversos planos para a estrutura da obra confeccionados neste período⁴³. Isso já nos fornece uma primeira indicação do papel que Hartmann ocupará na *Segunda Consideração Extemporânea*: uma “ilustração” da “doença histórica”, como sua “última consequência para a moral”. Porém, a fim de compreendermos o sentido

³⁸ HARTMANN, E. v. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker, 1880, p. X.

³⁹ Essa também é a interpretação de Salaquarda e Gerratana. Conforme Gerratana: “A ruptura entre os anos 1869-1871 e 1873-1874 explica-se a partir de uma modificação fundamental do contexto e função da recepção de Hartmann. Para as *Extemporâneas* Nietzsche coloca a ‘filosofia prática’ de Hartmann no plano principal, como assustadora prova dos perigos do presente” (GERRATANA, F. Op. Cit., p. 423). Já Salaquarda: “A argumentação de Nietzsche deixa transparecer que não é a construção histórica hartmanniana enquanto tal que o irrita. Ele estava neste tempo já há muito convencido de que afirmações metafísicas não são nem falsas nem verdadeiras. O que lhe importa são apenas as consequências práticas” (SALAQUARDA, J. Op. Cit, p. 32).

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [38], KSA 7, p. 640-641.

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [90], KSA 7, p. 672.

⁴² NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [102], KSA 7, p. 679.

⁴³ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [97], KSA 7, p. 676; 29 [141], KSA 7, p. 693; 29 [146], KSA 7, p.

específico da crítica a Hartmann na seção 9, precisamos considerar a *Segunda Consideração Extemporânea* em sua totalidade. Vale a pena doravante acompanhar a letra nietzschiana mais de perto.

Essa obra consiste sobretudo numa crítica àquela “doença histórica” (por vezes também denominada “excesso de sentido histórico”⁴⁴), que Nietzsche diagnostica como imperante na formação cultural de seu tempo. Muitos dos fundamentos das reflexões nietzschianas acerca da história estão postos já na seção 1. Nietzsche parte do pressuposto que a história só é útil quando está a serviço de um poder superior: a vida. Por isso, “precisamos dela [da história] para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação”⁴⁵. Se essa hierarquia não é observada, tal como diagnosticado na cultura histórica de seu tempo, a história passa a agir como “ciência pura e tornada soberana”⁴⁶, recaindo no excesso de sentido histórico. O acúmulo excessivo de conhecimento histórico conduz à inação, fazendo da história o “coveiro do presente”⁴⁷. Assim, Nietzsche conclui a seção 1 afirmando que, “em meio a um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera”⁴⁸. Na seção 5, ao analisar os perigos trazidos pela “super-saturação de uma época pela história”, o filósofo elenca entre esses perigos a “crença perniciosa na velhice da humanidade, a crença de se ser tardio e epígono”⁴⁹. Neste ponto, lembremos que a construção histórica de Hartmann concebia o terceiro e último estágio da ilusão justamente como a “velhice da humanidade”⁵⁰. Já na seção 7, Nietzsche aponta outro risco do excesso de sentido histórico: vigendo “sem travas”, ele “desenraiza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas existentes, a única na qual podiam viver”⁵¹. Lembremos também que a filosofia da história hartmanniana era concebida como uma progressiva destruição de ilusões. Nietzsche arremata citando os *Meistersinger* de Wagner: “todas as coisas grandiosas [...] nunca têm sucesso sem alguma ilusão”⁵².

A seção 8 será especialmente importante para contextualizar o papel de Hartmann em *HL*. Embora nela Hartmann ainda não seja expressamente mencionado,

694; 29 [147], KSA 7, p. 695 e 30 [37], KSA 7, p. 744.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 323. Tradução brasileira: p. 87.

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, “Vorwort”, KSA 1, p. 245. Tradução brasileira: p. 5.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 1, KSA 1, p. 257. Tradução brasileira: p. 17.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 1, KSA 1, p. 251. Tradução brasileira: p. 10.

⁴⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 1, KSA 1, p. 257. Tradução brasileira: p. 17.

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 5, KSA 1, p. 279. Tradução brasileira: p. 40.

⁵⁰ HARTMANN, E. v. *PU*, C XII, p. 624-627.

⁵¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 7, KSA 1, p. 295. Tradução brasileira: p. 58

⁵² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 7, KSA 1, p. 298. Tradução brasileira: p. 61.

Nietzsche continua apontando que a cultura histórica baseia-se numa “crença instintiva no envelhecimento da humanidade”⁵³. Afinal, o acúmulo de conhecimento histórico por si mesmo (e não a serviço da vida e da ação) culmina numa “*autoconsciência irônica*, uma suspeita pairando de que nada aqui seria exaltável, um medo de que talvez em breve esta época terá passado”⁵⁴. Essa posição, que resulta numa “crença paralisante” para a humanidade, encontraria suas raízes na “representação teológico-cristã herdada da Idade Média, o pensamento do fim próximo do mundo”⁵⁵. Ao recair nessa perspectiva, uma época acaba por se arrogar o papel de “juiz histórico, como se a nossa época, a última possível, tivesse sido ela mesma autorizada a promover aquele julgamento do mundo sobre tudo o que passou”⁵⁶. Assim, Nietzsche diagnostica na cultura histórica de seu tempo o privilégio do *memento mori*, o momento da morte, com sua autocompreensão da humanidade como envelhecida e sua pretensão de realizar um balanço final de toda a história. Tal privilégio, portanto, é indicado como resquício da teologia cristã: “uma religião que, entre todas as horas de uma vida humana, toma a última como sendo a mais importante, que profetiza um término da vida na terra em geral”⁵⁷. E conclui Nietzsche: “continuamos a viver na Idade Média e a história não é senão uma teologia disfarçada”⁵⁸. A semelhança dessa posição ora criticada com a filosofia da história de Hartmann já é aqui visível. Mas o primeiro exemplo fornecido por Nietzsche dessa espécie de construção histórica herdada do medievo pelo século XIX não é a filosofia hartmanniana, e sim a hegeliana:

Nos compreendemos mesmo como herdeiros e sucessores de poderes clássicos e espantosos, vendo aí nossa honra [...] Portanto, como empalidecidos e atrofiados descendentes tardios de gerações mais fortes, que prolongam numa vida gélida antiquários e coveiros destas gerações. Tais descendentes tardios vivem com certeza uma existência irônica: a aniquilação segue de perto o curso coxeante de suas vidas; eles estremecem diante dela [...] Suponhamos que tais epígonos antiquários repentinamente trocassem o descaramento por aquela modéstia ironicamente dolorosa: [...] a nossa geração está no seu zênite, pois somente agora ela atingiu o saber sobre si e o revelou a si mesma⁵⁹

Segundo Nietzsche, essa operação revela o “enigmático significado” da filosofia hegeliana: “não houve nenhuma oscilação perigosa ou mudança da cultura alemã neste

⁵³ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 303. Tradução brasileira: p. 67.

⁵⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 302-303. Tradução brasileira: p. 66.

⁵⁵ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 304. Tradução brasileira: p. 67.

⁵⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 304. Tradução brasileira: p. 67.

⁵⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 304. Tradução brasileira: p. 68.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 305. Tradução brasileira: p. 69.

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 307-308. Tradução brasileira: p. 71.

século que, por meio da monstruosa, e até o presente ininterrupta influência [...] da filosofia hegeliana, não tenha se tornado bem mais perigosa”⁶⁰. Conforme a interpretação nietzschiana, a filosofia hegeliana seria um típico exemplar contemporâneo dessa autoconsciência irônica que, ao mesmo tempo em que toma consciência da insignificância de sua própria época, seu caráter de epígono, adota o cinismo ao declarar essa mesma autoconsciência como o fim e a meta da história. O velho privilégio medieval do *memento mori* converte-se, em sua tradução hegeliana, na compreensão de sua própria época como o ápice e fim da história. Assumindo a posição de juiz de toda a história da humanidade, essa autoconsciência irônica transforma-se em cínica ao se autoconceber como “acabamento perfeito da história do mundo”⁶¹. Nas palavras de Nietzsche: “para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo [*Weltprozess*] se confundiriam com a sua própria existência berlinense”⁶².

Além de criticar a ironia convertida em cinismo nessa forma de autocompreensão histórica, Nietzsche vê nas consequências práticas dessa concepção o traço mais nocivo da filosofia hegeliana. Afinal, ao chancelar sua época como o ápice do Processo-do-mundo, concebendo todas as épocas anteriores como antecedentes lógicos e como que degraus necessários para o “acabamento perfeito”, Hegel “disseminou nas gerações por ele fermentadas aquela admiração diante do ‘poder da história’”⁶³. Nietzsche interpreta essa visão como um “culto” que se submete a todo poder vencedor, pois: “se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento é a vitória do lógico ou da ‘ideia’, então se ajoelhem depressa e louvem agora toda a escala dos ‘eventos’ [*Erfolge*]”⁶⁴. Qualquer filosofia da história de estilo hegeliano revela uma idolatria do factual, na qual o fato que se mostra historicamente “o mais forte e o mais pesado” (como Nietzsche exemplificará com o cristianismo⁶⁵) é automaticamente idolatrado pela “religião do poder histórico”⁶⁶: “transformardes o evento, o fato, em vosso ídolo: enquanto o fato é sempre burro e, em todos os tempos, sempre se assemelhou mais a um bezerro do que a um Deus”⁶⁷. Nietzsche denomina

⁶⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 308. Tradução brasileira: p. 71-72.

⁶¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 308. Tradução brasileira: p. 72.

⁶² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 308. Tradução brasileira: p. 72.

⁶³ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 309. Tradução brasileira: p. 72.

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 309. Tradução brasileira: p. 73

⁶⁵ “O sucesso histórico do cristianismo, seu poder histórico, tenacidade e duração temporal, tudo isto felizmente nada prova quanto à grandeza de seu fundador” (NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 320. Tradução brasileira: p. 85).

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 309. Tradução brasileira: p. 73.

⁶⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 310. Tradução brasileira: p. 74.

essa filosofia da história que se curva ante a qualquer poder vencedor (na qual toda vitória é a vitória do lógico, do racional, do necessário) um “compêndio de amoralidade fática”. Portanto, a partir de uma perspectiva moral, Nietzsche critica as consequências dessa submissão do real ao racional: “A história sempre cunha um ‘era uma vez’, a moral: ‘vós não deveis’ ou ‘não devíeis’”⁶⁸. Agora que minimamente familiarizados com o trajeto geral de *HL* até aqui, passemos à crítica específica a Hartmann na seção 9.

A estrutura dessa crítica é bastante sinuosa. Nietzsche apresenta Hartmann como um herdeiro da tradição filosófica hegeliana, mas com uma peculiaridade. A *PU* compartilharia os mesmos traços centrais de autocompreensão irônica de seu tempo, recaindo igualmente no cinismo ao conceber sua época como se aproximando da meta do Processo-do-mundo, porém, a peculiaridade do pensamento hartmanniano teria sido levar essa tradição “até a infâmia” [*Verruchtheit*]⁶⁹. Como explica Salaquarda: Nietzsche “está interessado em Hartmann e sua obra filosófica de juventude apenas porque nela a pressuposição da ‘razão na história’ é levada ao extremo, até um ponto onde ela, na opinião de Nietzsche, converte-se em absurdo, até mesmo ridículo”⁷⁰. Com isso, Nietzsche afirma que Hartmann seria “um dos primeiros parodistas filosóficos de todos os tempos”⁷¹. Ao transformar uma filosofia da história supostamente de inspiração hegeliana num Processo-do-mundo cuja autoconsciência descobre como meta final desse processo a autoaniquilação coletiva da humanidade (trazendo assim, de modo enviesado, traços do pessimismo schopenhaueriano), Hartmann teria realizado

⁶⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 310. Tradução brasileira: p. 74.

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 313. Tradução brasileira: p. 78.

⁷⁰ SALAQUARDA, J. *Op. Cit.*, p. 22. Os historiadores da filosofia se dividem quanto à legitimidade de apontar Hartmann como um continuador da filosofia hegeliana. Jensen, por um lado, sustenta que essa aproximação entre as filosofias da história de Hegel e Hartmann é justificada, referindo-se a Hartmann como um dos “discípulos do método histórico de Hegel” (JENSEN, *Op. Cit.*, p. 47). Salaquarda, por outro lado, alega que Nietzsche é influenciado por Hartmann ao conceber um “hegelianismo vulgar”: “Nietzsche, que conhecia Hegel apenas por segunda ou terceira mão, é neste ponto, por exemplo, ludibriado por E. v. Hartmann” (SALAQUARDA, *Op. Cit.*, p. 20). Gerratana segue a mesma linha interpretativa de Salaquarda, sustentando que “Hartmann não vale como representante de Hegel”. Gerratana afirma que Nietzsche desconsiderou a “não insignificante diferença entre o *topoi* hegeliano e sua recepção por Hartmann”, e conclui: “pode-se mesmo dizer completamente que a leitura de Hegel por Hartmann influenciou decisivamente a imagem-Hegel de Nietzsche” (GERRATANA, *Op. Cit.*, p. 426-427). Não é também insignificante lembrar que o próprio Hartmann não se via como um discípulo de Hegel. Em diversos momentos de sua obra, Hartmann tece críticas ao que denomina “panlogismo” da filosofia hegeliana (ver, por exemplo: HARTMANN, E. v. “*Hegel’s Panlogismus*”. In: *Gesammelte Studien und Aufsätze*. Berlin: Duncker, 1876, p. 604-635). Lembremos ainda que, como vimos, Hartmann concebia sua filosofia como uma síntese entre o panlogismo hegeliano e o irracionalismo da Vontade schopenhaueriana, como Nietzsche sabia pela leitura da *PU*. Hartmann critica Schopenhauer por ter erigido a “estupidez absoluta” [*absolut Dumme*] como princípio único de seu sistema, mas complementa com uma crítica simétrica à filosofia hegeliana: “É evidente que ter tomado a estupidez absoluta como princípio deve ser tão pobre e parco quanto ter tomado como princípio a astúcia [*Kluge*], a Ideia e o pensar; também a isso pertence uma estranha limitação” (HARTMANN, E. v. *PU*, C XIV, p. 648).

uma grande paródia filosófica. Uma piada que não fora devidamente compreendida: Hartmann elaborara uma “filosofia de brincadeira” [*Spass-Philosophie*], fazendo-se passar por “filosofia séria”⁷² [*Ernst-Philosophie*].

Ora, é evidente que Hartmann não considerava seu sistema filosófico uma paródia ou uma filosofia de brincadeira. Nisso todos parecem concordar: Nietzsche está sendo obviamente irônico⁷³. Curiosamente, uma questão colocada por alguns autores é: estaria Nietzsche realmente desferindo um ataque à filosofia de Hartmann nesta seção? Alguns historiadores da filosofia (por exemplo, Crawford⁷⁴ e Gerratana⁷⁵) chegam a tentar relativizar o caráter crítico dessa abordagem. Não podemos concordar com essas hipóteses de relativização: sustentamos que o objetivo central de Nietzsche nesta seção é, *de fato*, efetuar uma crítica ao pensamento hartmanniano. Uma prova disso pode ser vista num fragmento de 1873, no qual o tom de ironia é deixado de lado, dando lugar a um tom furioso. Referindo-se à *PU*, escreve Nietzsche “Livro repugnante, uma vergonha para a época!”⁷⁶. Portanto, acompanhamos a maioria dos comentadores e consideramos que Nietzsche está proferindo um juízo francamente *depreciativo* acerca do sistema hartmanniano nesta seção. A partir desse pressuposto, duas questões se colocam: primeiro, por que Nietzsche lançou mão dessa abordagem irônica para apresentar sua crítica a Hartmann? A seguir: qual o sentido por trás dessa crítica?

Passemos à primeira questão. Estamos convictos de que Nietzsche apenas adota uma apresentação irônica de um objeto cujo juízo depreciativo é evidente, no que divergimos parcialmente da posição de Jensen⁷⁷: a escolha da forma irônica é uma

⁷¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 314. Tradução brasileira: p. 78.

⁷² NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 314. Tradução brasileira: p. 78.

⁷³ Jensen, por exemplo, acerca da estratégia de Nietzsche nesta seção: “Ele sabe bem que a *Filosofia do Inconsciente* foi escrita com perfeita sinceridade” (JENSEN, A. Op. Cit., p. 46). Rahden, no mesmo sentido: “Nietzsche ironiza na *Segunda Consideração Extemporânea* a – naturalmente representada a sério por Hartmann – *Filosofia do Inconsciente*” (RAHDEN, W. Op. Cit., p. 501).

⁷⁴ Crawford defende que “toda a dinâmica que encontramos em operação nas referências de Nietzsche a Hartmann, nomeando-o como irônico inconsciente, brincalhão, como efetuando uma espécie de travessura com seus ‘colegas’ pessimistas, não é primariamente depreciativa, mas o oposto. Detecta-se um tom definido de apreciação e admiração por tal espécie de ‘bom humor’” (CRAWFORD, C. Op. Cit., p. 21).

⁷⁵ Segundo Gerratana: “Sendo o parodiado ruim, então o parodista merece louvor: essa explicitamente ‘injusta’ forma de trato com Hartmann, a qual Nietzsche doravante não mais abandonará, deixa por vezes transparecer algo como efetiva simpatia” (GERRATANA, F. Op. Cit., p. 425).

⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [52], KSA 7, p. 650.

⁷⁷ Segundo Jensen, um dos motivos que conduziram Nietzsche a adotar essa abordagem irônica teria sido porque um ataque direto a Hartmann “pareceria também um ataque a Schopenhauer” (JENSEN, A. Op. Cit., p. 48). Embora reconheça que Nietzsche e Hartmann assumam interpretações radicalmente contrárias acerca da filosofia schopenhaueriana, Jensen alega que Nietzsche estaria numa “posição desconfortável” se criticasse diretamente um “seguidor de Schopenhauer”. Não podemos concordar com essa hipótese pelo seguinte motivo: como o próprio Jensen salienta, “Hartmann se considera um seguidor de

opção estilístico-retórica. Mas por que apresentar esse ataque sob a forma de ironia?

Primeiro, e num sentido mais superficial: mesmo que Nietzsche já tivesse à época ressalvas em relação à concepção schopenhaueriana da negação da Vontade, a reformulação hartmanniana dessa concepção por meio da conjectura de uma negação coletiva da Vontade traz manifestamente em si algo de risível. Por mais que Hartmann tente atenuar sua posição e peça a complacência do “leitor simpatizante” para que este não tome sua suposição do fim do Processo-do-mundo por um “apocalipse do fim do mundo, mas apenas por alusões [*Andeutungen*]”⁷⁸, a escatologia histórica da *PU* nos faz sentir diante de uma paródia que reúne a filosofia da história hegeliana e o pessimismo schopenhaueriano quando nos deparamos com uma concepção do fim do Processo-do-mundo como uma autoaniquilação coletiva da humanidade por meio da consciência de sua miséria. Como afirma Salaquarda, “as expressões de Hartmann sobre este tema não carecem de certa comicidade involuntária”⁷⁹. Assim, Nietzsche parodia o parodista ao descrever de modo ridículo as consequências práticas dessa filosofia:

Na noite do próximo sábado, exatamente à meia-noite, teu mundo deve perecer; e o nosso decreto pode firmar: a partir de amanhã não haverá mais nenhum tempo e não será publicado mais nenhum jornal. Contudo, ele talvez não tenha efeito algum e nós o decretamos em vão: de qualquer modo, não nos falta tempo para um belo experimento⁸⁰.

Mas há um motivo mais fundamental pelo qual Nietzsche escolhe fazer uma abordagem irônica de Hartmann. É provável que Nietzsche adote essa estratégia de ataque porque a filosofia hartmanniana apresenta, em suas consequências práticas, o exemplo mais caricato daquela tendência cínica de seu tempo: “o europeu super-orgulhoso do século dezenove”⁸¹ que esconde, por trás de sua autoironia, a consciência de epígono, e a partir daí adota o cinismo afirmando sua época como o “acabamento perfeito” da história da humanidade. Assim como se tratava de parodiar o parodista, trata-se de ironizar o grau máximo da ironia: o cinismo como núcleo desse estilo de

Schopenhauer – mas, aos olhos de Nietzsche, ele não era um seguidor muito bom” (JENSEN, A. Op. Cit., p. 48). Além de ser problemático afirmar que Hartmann se considerasse realmente um “seguidor” de Schopenhauer (como já mostramos neste trabalho), o importante é que Nietzsche, a partir de 1873, *não considerava* Hartmann um seguidor legítimo do filósofo de Danzig. Ao contrário, Nietzsche à época via em Hartmann sobretudo um deturpador da filosofia schopenhaueriana e, neste sentido, até mesmo uma ameaça ao legado de seu “educador”. Prova disso podemos encontrar, por exemplo, num fragmento de 1874. Referindo-se a Schopenhauer, diz Nietzsche: “Quanta dignidade e grandeza ele tem pode-se ver *e contrario* quando se observa seu imitador [*Nachahmer*] Hartmann (que é propriamente seu *adversário* [*Gegner*])” (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 35 [11], KSA 7, p. 811).

⁷⁸ HARTMANN, E. v. *PU*, C XIII, p. 639.

⁷⁹ SALAQUARDA, J. Op. Cit., p. 35.

⁸⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 318. Tradução brasileira: p. 83.

filosofia da história (segundo Nietzsche, de origem hegeliana) dominante na época⁸². Além disso, como bem observa Jensen, “raramente nos escritos de Nietzsche a ironia é circunstancial, e raramente ela pode ser diretamente desvendada. Mais comumente ela mascara uma profunda preocupação”⁸³. Aqui devemos atentar para um ponto especialmente relevante, dirigindo-nos agora para a resposta àquela segunda questão.

Por trás da crítica de Nietzsche a Hartmann na *Segunda Consideração Extemporânea* paira algo que Salaquarda denomina “suspeita de ideologia”. A filosofia da história hartmanniana encoberta uma tendência nociva, contra a qual Nietzsche efetivamente combate: “Nietzsche compreende as reflexões histórico-filosóficas de Hartmann como exemplo perfeito de uma ideologia justificadora e estabilizadora”⁸⁴. Mais diretamente: uma defesa da manutenção do *status quo*. Hartmann é um alvo privilegiado porque, como “filósofo da moda”, representa a caricatura e o grau máximo dessa tendência. Sua filosofia apresenta, como numa lente de aumento, a “doença histórica” que afligia a época, doença que teria como principal representante a filosofia hegeliana e traria em suas consequências práticas uma posição ideológica determinada.

Com isso, o papel de Hartmann como “ilustração” da “doença histórica” e da “última consequência para a moral” vai ficando mais claro. Se a suspeita ideológica de Nietzsche recai sobre as consequências práticas do sistema apresentado na *Filosofia do Inconsciente*, agora vemos que tais consequências seriam sobretudo a inação e a legitimação do *status quo*⁸⁵. Eis por que a passagem da *PU* mais criticada na seção 9 é aquela “total entrega da personalidade ao Processo-do-mundo”. Da perspectiva nietzschiana, se o princípio prático que cabe ao homem hartmanniano é entregar-se ao Processo-do-mundo, em última instância o que se propõe é um completo conformismo: “ele não precisa fazer nada além de continuar vivendo como ele viveu, continuar amando o que amou e odiando o que odiou, lendo os jornais que leu, pois para ele, só há

⁸¹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 313. Tradução brasileira: p. 77.

⁸² Salaquarda denomina essa estratégia de “ligação entre forma e conteúdo”: “Na seção 9 de *HL* Nietzsche serve-se de um artifício literário [...] Ele lida nesta seção com os sintomas ‘ironia’ e ‘cinismo’, mas não como se poderia esperar de um sério escritor alemão, na medida em que ele não os denuncia publicamente de maneira sóbria e elevada, e sim na medida em que ele mesmo se serve deles” (SALAUARDA, J. Op. Cit., p. 43-44).

⁸³ JENSEN, A. Op. Cit., p. 46.

⁸⁴ SALAUARDA, J. Op. Cit., p. 42.

⁸⁵ Alguns fragmentos póstumos deste período também deixam transparecer essa suspeita. Por exemplo: “O Processo-do-mundo *hegeliano* perde-se num amplo Estado prussiano com boa polícia. Tudo isso é teologia encoberta, também em Hartmann” (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [53], KSA 7, p. 650). Noutro fragmento, Nietzsche associa a inauguração da *Siegessäule* [monumento dedicado às vitórias expansionistas do Império prussiano, inaugurado em 1873] à filosofia hartmanniana (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [66], KSA 7, p. 658).

um único pecado – viver de maneira diversa da que sempre viveu”⁸⁶. E, como vimos, o próprio fundamento da *Segunda Consideração Extemporânea* reside em combater a “doença histórica” por meio de uma concepção da história como útil “para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação”⁸⁷.

Tanto historiadores da filosofia que compõem aquela retomada dos estudos sobre Hartmann (como Wolf⁸⁸, Gerratana⁸⁹ e Salaquarda⁹⁰) quanto um autor já clássico como Lukács⁹¹, interpretam, cada um a seu modo, o pensamento hartmanniano como ideologicamente comprometido com o Império prussiano e seu modo de vida burguês. Contextualizando histórica e ideologicamente a filosofia de Hartmann, compreendemos melhor também por que o “filósofo da moda” caiu no esquecimento⁹².

Assim, questionando a afirmação de Colli com a qual iniciamos este trabalho, podemos dizer que Nietzsche tinha razão ao escolher Hartmann como objeto de sua crítica⁹³: justamente por ser tão contemporâneo de sua própria época Hartmann tornou-

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 315-316. Tradução brasileira: p. 80.

⁸⁷ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, “Vorwort”, KSA 1, p. 245. Tradução brasileira: p. 5.

⁸⁸ Uma das teses centrais de Wolf em seu livro dedicado ao pensamento de Hartmann, como o próprio título da obra já indica, é a vinculação ideológica da filosofia hartmanniana ao período de fundação do Império prussiano. Assim, lemos: “A crítica a Schopenhauer deixa para Hartmann uma porta aberta para a combinação de um pessimismo eudemonista com um otimismo que afirma e quer um progresso cultural. Essa estranha mistura de pessimismo e otimismo seria designada como característica do *Gründerzeit*” (WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. 110).

⁸⁹ Gerratana afirma que a *Filosofia do Inconsciente* “revela o ideal burguês de formação [*bildungsbürgerliche*]” (GERRATANA, F. Op. Cit., p. 428). Assim como Salaquarda, Gerratana sustenta que Nietzsche associa diretamente o grande sucesso da *PU* a essa função ideológica.

⁹⁰ “Nietzsche na *Segunda Consideração Extemporânea* não está interessado nem na pessoa de Eduard von Hartmann nem na *Filosofia do Inconsciente*. Hartmann tem para ele na seção 9 de *HL* a mesma função que David Strauss na *Primeira Consideração Extemporânea*. Em ambos os casos, Nietzsche ataca (de acordo com sua formulação posterior, mas desde cedo implementada, da ‘guerra-práxis’) não pessoas, e sim tendências [...] O oponente de Nietzsche era o alemão-nacional, o otimismo ‘culturalmente’ dedicado da burguesia esclarecida [...] Na medida em que ele expõe os livros e teses dos autores festejados por essa classe ao ridículo, ele atinge o verdadeiro oponente” (SALAQUARDA, J. Op. Cit., p. 42-43).

⁹¹ Segundo Lukács, tanto Nietzsche quanto Hartmann seriam ideólogos da classe burguesa. Porém, o que explicaria “a duração da influência” de Nietzsche seriam suas “indiscutíveis capacidades filosóficas”, distinguindo-o dos “simples panfletistas da reação” defensores da “burguesia imperialista”. Para compreender o alcance de Nietzsche bastaria, continua Lukács, “compará-lo a seu contemporâneo Eduard von Hartmann. Esse resume como filósofo os preconceitos ordinários, burgueses-reacionários do período após 1870, os preconceitos do burguês ‘saudável’ (satisfeito). Eis por que ele teve no começo um sucesso muito maior que Nietzsche” (LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft: Irrationalismus und Imperialismus*. Band II. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterland, 1974, p. 15).

⁹² Beiser consegue sintetizar bem essa hipótese: “Quando localizamos a filosofia de Hartmann nesse contexto social e político, torna-se claro quão ela era produto de sua época. Agora podemos ver por que os jovens pessimistas acusaram Hartmann de apoiador do *status quo*. Podemos também ver por que a filosofia de Hartmann tornou-se tão popular na década de 1870, após a fundação do *Reich*, e por que sua estrela caiu tão rapidamente após o fim da Primeira Guerra Mundial. Após aquela catástrofe, o mundo e a cultura de Hartmann cessaram de existir. Apesar de toda a sua importância filosófica em sua época, não é surpreendente que o tenhamos esquecido” (BEISER, F. Op. Cit., p. 161).

⁹³ Nisso também acompanhamos a opinião de Salaquarda que, referindo-se à mesma afirmação de Colli,

se alvo de uma consideração extemporânea. Nisso também se revela um dos sentidos de uma consideração extemporânea nietzschiana: atuar em seu tempo *contra* uma tendência nociva, em prol da construção de um futuro culturalmente diverso. Eis por que Nietzsche conclui a seção 9 com uma exortação à juventude, opondo-se àquele “envelhecimento inato” fomentado pela cultura histórica. Contra os “anciões ressequidos” e os “homens de Hartmann”, escreve Nietzsche: “queremos afirmar o direito de nossa *juventude* com unhas e dentes e não cansaremos de defender, na nossa juventude, o futuro contra as imagens arruinadas do futuro”⁹⁴. A concepção histórica nietzschiana defende uma abertura às possibilidades de futuro, diferentemente daquele “balanço final da humanidade” apregoado pela “doença histórica”. Assim, o combate de Nietzsche em sua intervenção extemporânea almejava justamente que essa tendência de sua época, representada como “ilustração” caricatural pela filosofia de Hartmann, *não tivesse* futuro. Se Colli pôde constatar, um século depois, que Hartmann não teve um futuro à sua frente, da perspectiva nietzschiana em *HL* isso não indica que Nietzsche não “teve sorte” porque “à época ainda não entendia de escolher adversários”, mas sim o contrário: deve ser considerado uma vitória.

Portanto, a compreensão das consequências práticas do sistema hartmanniano como “ilustração” nos ajuda a elucidar o que estava em jogo e qual o objeto de ataque de Nietzsche na seção 9 da *Segunda Consideração Extemporânea*. Ademais, como forma de ampliar essa compreensão, propomos, ao final, uma abordagem do texto seguinte publicado por Nietzsche. Nossa intenção é mostrar que *Schopenhauer como educador* pode ser lido como, entre outras coisas, um *complemento* à *Segunda Consideração Extemporânea*. Afinal, se nessa era apresentada a ilustração de uma *tendência nociva* da época, algo que *não deveria ser* cultivado, na *Terceira*, em exata contrapartida, é apresentada uma *tendência positiva* da época, que *deveria ser* fomentada: Schopenhauer como “modelo”⁹⁵ [*Vorbild*] de educador. E se Hartmann ocupava o papel de exemplo privilegiado negativo, o educador de Danzig ocupará o – diametralmente oposto – papel de exemplo privilegiado positivo⁹⁶.

sustenta que ele não considerou a questão de maneira “suficiente” (SALAQUARDA, J. Op. Cit., p. 43).

⁹⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 322-323. Tradução brasileira: p. 87.

⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*. KSA 1, seção 3, p. 359. Doravante referida pela sigla *SE/Co. Ext III*, seguida da seção e número da página. As traduções citadas dessa obra são de nossa responsabilidade.

⁹⁶ A apresentação de *Schopenhauer como Educador* como um complemento positivo à *Segunda Consideração Extemporânea* baseia-se também no fato de o próprio Nietzsche, retrospectivamente, ter preferido destacar o papel crítico-negativo de *HL*. Salaquarda nos lembra que Nietzsche (por exemplo, nos prefácios de 1886 e em *Ecce Homo*) atribui uma função mais “positiva” às demais três

Schopenhauer como contraexemplo de Hartmann

O nome de Hartmann sequer aparece em *Schopenhauer como educador*. Contudo, percebemos em diversos momentos como a *Terceira Consideração Extemporânea* pode ser vista também como um complemento à *Segunda*: sem precisar citar nominalmente Hartmann, Nietzsche apresenta Schopenhauer como um contraexemplo daquela tendência que fora criticada em sua obra anterior. Além disso, se nas obras publicadas essa contraposição não aparece de modo tão explícito, em alguns fragmentos póstumos do período ela é apresentada claramente. Neles, Nietzsche opõe Schopenhauer a Hartmann diversas vezes. Por exemplo, em fragmentos de 1873 e 1874, Hartmann aparece designado duas vezes como “imitador” e uma vez como “adversário”⁹⁷ de Schopenhauer. Noutro fragmento, Nietzsche satiriza o “refinado sentido histórico dos alemães” de seu tempo ao pronunciarem juntos “Schopenhauer e Hartmann”⁹⁸, como se ambos compartilhassem o mesmo estatuto filosófico.

Já o nome de Schopenhauer aparece duas vezes na *Segunda Consideração Extemporânea*. O sentido da menção é parecido em ambas: trata-se de evocar uma nova forma de compreensão da história. Na primeira menção, ainda na seção 2, é dito que Schopenhauer compreendeu a “crença no companheirismo e na continuidade do que há de grandioso em todos os tempos”⁹⁹. A segunda, que nos interessa mais de perto, surge justamente na seção 9, em meio à crítica a Hartmann, e merece citação integral porque trará diversos elementos cruciais da contraposição entre Hartmann e Schopenhauer:

Ainda virá o tempo em que se abdicará sabiamente de todas as construções do processo do mundo ou mesmo da história da humanidade, um tempo em que não se considerará mais de modo algum as massas, mas, novamente, os indivíduos que estabelecem uma espécie de ponte sobre a corrente desértica do vir a ser. Os indivíduos não dão continuidade, por exemplo, a um processo, mas vivem, simultaneamente, fora do tempo: graças à história que permite uma tal atuação conjunta, eles vivem como a república do gênio da qual Schopenhauer falou certa vez; um gigante conclama o outro através de intervalos desérticos entre os tempos, e, imperturbado pela algazarra de pérfidos anões que se arrastam aos seus pés, prossegue o elevado diálogo espiritual. A tarefa da história é a de ser a mediadora entre eles e assim dar incessantemente lugar à geração do grande homem e lhe emprestar forças. Não, a meta da história não pode residir no fim [*Ende*], mas apenas em seus mais elevados exemplares¹⁰⁰

Extemporâneas e “uma função em geral apenas crítico-diagnóstica” à *Segunda*. (SALAQUARDA, J. Op. Cit., p. 3.)

⁹⁷ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 28 [6], KSA 7, p. 618; *Nachlass/FP*, 35 [11], KSA 7, p. 811.

⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [65], KSA 7, p. 658.

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 2, KSA 1, p. 260. Tradução brasileira: p. 20.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 317. Tradução brasileira: p. 81-82.

O sentido geral desse trecho é manifesto: Nietzsche pretende, já no interior da *Segunda Consideração Extemporânea*, indicar uma concepção da história diferente da hartmanniana recorrendo a Schopenhauer¹⁰¹. Partamos dessa passagem, procurando esmiuçar seus elementos para melhor compreender a contraposição latente entre Schopenhauer e Hartmann na *Terceira Consideração Extemporânea*.

Schopenhauer como educador nos ajuda a vislumbrar essa compreensão diferente da história por meio de uma circunscrição da natureza mesma da filosofia. Afinal, um dos eixos centrais da obra é a distinção entre a verdadeira e a pseudofilosofia. No pensamento schopenhaueriano, noções como Processo-do-mundo, desenvolvimento, progresso ou razão histórica estavam peremptoriamente banidas: Schopenhauer confere à história um caráter de ilusão. Sendo o tempo concebido como mera forma fenomênica e, portanto, pertencente apenas ao mundo como representação, a história é relegada ao domínio do inessencial. Na leitura peculiar que Schopenhauer realiza do criticismo kantiano, atribuindo algo de ilusório ao fenômeno, o tempo (logo, a história) é concebido como envolto pelo Véu de Maia, distante do domínio metafísico da Vontade. Sendo assim, para Schopenhauer, uma expressão como filosofia da história seria por si uma *Contradictio in adjecto*. Schopenhauer rejeita cabalmente qualquer “forma histórica de filosofar”¹⁰².

Na *Terceira Consideração Extemporânea*, Nietzsche volta a criticar aquela tendência nociva de sua época, que procura “fazer da história a verdadeira libertação da vida”¹⁰³, e aponta como um dos principais propósitos da obra “distinguir entre a verdadeira filosofia e a aparente [*wahrer und scheinbarer Philosophie*]”¹⁰⁴. Se a filosofia histórica é obviamente a filosofia aparente, qual será a característica da verdadeira filosofia?

Num dos fragmentos que serviram à elaboração da *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche elenca como uma das características que explicam a

¹⁰¹ Colli chega a afirmar que Schopenhauer é o “inspirador oculto” da *Segunda Consideração Extemporânea* (COLLI, G. “*Nachwort*”. KSA 1, p. 906).

¹⁰² “Não contamos histórias, fazendo-as valer por filosofia, pois somos da opinião de que está infinitamente distante do conhecimento filosófico do mundo quem imagina poder conceber a essência dele *historicamente*, por mais que faça uso de disfarces. Este é o caso, entretanto, assim que, numa visão do ser em si do mundo, encontre-se algum tipo de *vir-a-ser*, ou tendo-vindo-a-ser, ou vir-vir-a-ser, algo parecido a um antes e um depois que detém a última significação, com o que, em consequência, distinta ou indistintamente é procurado e achado um ponto inicial e final do mundo, bem como o caminho entre eles, e o indivíduo filosofante conhece exatamente a sua posição nesse caminho” (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo, Editora Unesp, 2005, § 53, p. 356. Tradução de Jair Barboza).

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 1, p. 338.

“hipertrofia do sentido histórico” em seu tempo a “hostilidade contra os problemas da vida”¹⁰⁵. Isso nos aproximará da compreensão nietzschiana da filosofia de Schopenhauer exposta na *Terceira Consideração Extemporânea*. Nela, afirma Nietzsche: “e assim se deve interpretar antes de tudo a filosofia de Schopenhauer: individualmente, apenas pelo indivíduo para si mesmo”¹⁰⁶. Um dos principais legados da filosofia schopenhaueriana para Nietzsche foi ter concebido o pensamento filosófico como tarefa inalienável do indivíduo, na medida em que o indivíduo não deve ser sobrepujado por coletividades como o processo histórico ou o Estado. O objeto da verdadeira filosofia, segundo a leitura nietzschiana de Schopenhauer, seria o confronto do indivíduo com o “sério” “problema da existência”¹⁰⁷. Por isso, escreverá Nietzsche: “Pensemos no olho do filósofo posto sobre a existência: ele quer fixar o valor da existência de modo novo. Pois este foi o trabalho próprio dos grandes pensadores”¹⁰⁸. Como modelo de verdadeiro filósofo, Schopenhauer nos ensinaria que cabe apenas ao indivíduo a tarefa de conferir sentido à sua existência, donde a crítica às filosofias da história¹⁰⁹ que procuram dissolver essa tarefa em alguma espécie de coletividade histórica: “Quem entende sua vida apenas como um ponto no desenvolvimento de uma espécie ou de um Estado ou de uma ciência, e assim quer pertencer unicamente à história do vir-a-ser, à História, não entendeu a lição que lhe atribui a existência”¹¹⁰.

Assim, vamos progressivamente compreendendo por que *Schopenhauer como educador* pode ser visto como um complemento à *Segunda Consideração Extemporânea*, e o que Nietzsche tencionava ao associar a “hostilidade aos problemas da vida” à doença histórica. Como bem salienta Gerratana: “A hipóstase de uma história pensada como um todo teleologicamente orientado [...] é em si inimiga da vida, pois ela

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 8, p. 422.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [37], KSA 7, p. 640.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 3, p. 357.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 2, p. 349.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 3, p. 360.

¹⁰⁹ Lembremos que o próprio Schopenhauer tece críticas diretas neste sentido à filosofia da história de seu tempo. Por exemplo, no ensaio *Sobre a Filosofia Universitária*, o autor se refere à filosofia hegeliana como uma “doutrina escandalosa de que a destinação do homem se perfaz no *Estado*” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 27. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki).

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 4, p. 374. Algumas páginas antes, Nietzsche já havia, num sentido semelhante, contraposto a “seriedade” [*Ernst*] da filosofia schopenhaueriana às figuras da “filosofia de brincadeira” [*Spaass-Philosophie*] (mesma contraposição usada na crítica à filosofia hartmanniana na *Segunda Consideração Extemporânea*) e “pseudofilosofia” [*Afterphilosophie*] (NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 4, p. 365). Num fragmento de 1874, Nietzsche é igualmente claro a esse respeito: “Schopenhauer nos recordou algo que nós quase havíamos esquecido e, em todo caso, queríamos esquecer: que a vida do indivíduo não podia ter seu sentido sendo histórica [...] Quem é apenas histórico não compreendeu a vida como lição [*das Leben als Lection*]” (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 34[32], KSA 7, p. 802).

torna impossível a doação de sentido individual concreta”¹¹¹. Vislumbramos também por que Nietzsche já inicia *Schopenhauer como educador* com expressões como “nossa singular existência” e “nos responsabilizarmos para nós mesmos sobre nossa existência”¹¹², elucidando retrospectivamente o sentido de um fragmento escrito ainda à época da elaboração da *Segunda Consideração Extemporânea*: “Toda divinização de conceitos universais (Estado, povo, humanidade, Processo-do-mundo) tem a desvantagem de minimizar o encargo do indivíduo e aliviar sua responsabilidade”¹¹³.

Situando-o, assim, como herdeiro do programa filosófico schopenhaueriano, compreendemos melhor por que Nietzsche era tão crítico a noções hartmannianas como Processo-do-mundo e finalidade da humanidade. A partir de *Schopenhauer como educador*, podemos lançar luz sobre o sentido de uma passagem da seção 9 da *Segunda Consideração Extemporânea*: “Hipérbole de todas as hipérboles, a palavra: mundo, mundo, mundo; enquanto cada um, sinceramente, só deveria falar de homem, homem, homem!”¹¹⁴. A perspectiva anti-historicista e individualizante da filosofia schopenhaueriana, interpretada como “verdadeira filosofia”, radica na origem da recusa de Nietzsche a aceitar qualquer concepção de finalidade da humanidade: o Processo-do-mundo é apenas uma presunçosa hipérbole mediante a qual o indivíduo, esquecendo sua pequenez, abandona a verdadeira tarefa filosófica de atribuir sentido à sua própria existência e arroga-se a decifrar o sentido da história. Essa posição de Nietzsche transparece em diversos fragmentos póstumos, como por exemplo: “não exigimos quaisquer narrações do Processo-do-mundo porque consideramos uma fraude falar disso”. E conclui de modo inequívoco: “É claro que minha vida não tem nenhum fim [Zweck], já que meu surgimento deve-se à casualidade; outra coisa, distinta, é que eu possa me propor um fim”¹¹⁵. Ademais, por trás dessa tentativa de subsunção do indivíduo a uma instância racional superior paira (como já transparecia ao apresentarmos a seção 8 da *Segunda Consideração Extemporânea*) o diagnóstico da

¹¹¹ GERRATANA, F. Op. Cit., p. 424.

¹¹² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 1, p. 339.

¹¹³ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [74], KSA 7, p. 663.

¹¹⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 312. Tradução brasileira: p. 76.

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [72], KSA 7, p. 661. Também os fragmentos 29 [52] (“Processo-do-mundo! Trata-se somente da patifaria de pulgas humanas terrenas”) e 29 [53] (“Que deixemos de uma vez esse ‘desenvolvimento’! É imediatamente ridículo! O homem e o ‘Processo-do-mundo’! A pulga terrena e o espírito do mundo!”), de 1873, ratificam essa crítica citando nominalmente (além de Hegel) Hartmann (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [52] e 29 [53], KSA 7, p. 649-650). Num fragmento anterior, escrito entre o verão de 1872 e o início de 1873, já era possível perceber a filosofia da história hartmanniana sendo criticada por Nietzsche: “Considero falso que se fale de um fim inconsciente da humanidade. Ela não é um todo, como um formigueiro” (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 19 [160], KSA 7, p. 469).

teleologia histórica de Hartmann, seguindo as pegadas de Hegel, como uma “teologia disfarçada”¹¹⁶. Num fragmento de 1875, Nietzsche estabelece uma nítida contraposição entre esse aspecto da filosofia hartmanniana e o cerne do pensamento de Schopenhauer: “A estupidez [*Dummheit*] da Vontade é o maior pensamento de Schopenhauer, se se julga pensamentos conforme seu poder. Pode-se ver em Hartmann como ele logo escamoteou novamente esse pensamento. Ninguém denominará algo estúpido Deus”¹¹⁷. Também dessa perspectiva, vê-se como Nietzsche interpreta Hartmann como um deturpador da “verdadeira filosofia” schopenhaueriana.

Assim, a anteposição entre as *Segunda e Terceira Considerações Extemporâneas* nos permite perceber como a última pode ser vista como um complemento à anterior. Neste sentido, uma passagem da *Segunda Consideração Extemporânea* como “porque [*wozu*] o mundo está aí, porque [*wozu*] a humanidade está aí, não deve, por enquanto, absolutamente nos preocupar, pois isso seria como se quiséssemos fazer uma piada conosco mesmos”¹¹⁸, encontra seu correspondente complementar em *Schopenhauer como educador*:

Como tua vida, que é vida individual, adquire o mais alto valor, a mais profunda significação? Como é ela menos desperdiçada? Certamente apenas na medida em que tu vives em proveito dos exemplares mais raros e mais preciosos, e não em proveito da maioria, ou seja, daqueles que, tomados individualmente, são os exemplares de menor valor¹¹⁹

Nietzsche conceberá o papel da história, acompanhando Schopenhauer, como mera “mediadora” entre os “elevados exemplares”, isto é, indivíduos excepcionais. Desde *HL* já víamos uma crítica à cultura histórica por tomar como fio condutor da história a perspectiva das massas, e não dos indivíduos excepcionais. No contexto da crítica a Hartmann, na seção 9, lemos: “valoriza-se em geral agora justamente esse tipo de história que toma os grandes impulsos das massas como o mais importante e principal na história”¹²⁰. Contra essa compreensão da história, Nietzsche recorrerá àquela imagem schopenhaueriana da república dos gênios¹²¹. Essa noção permitirá a

¹¹⁶ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 8, KSA 1, p. 305. Tradução brasileira: p. 69. Ou ainda: “A filosofia hartmanniana é a caricatura [*Fratze*] do cristianismo, com sua sabedoria absoluta, seu juízo final, sua redenção etc” (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [52], KSA 7, p. 650).

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 5 [23], KSA 8, p. 46.

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 319. Tradução brasileira: p. 84.

¹¹⁹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 6, p. 384-385. Gödde (Op. Cit., p. 167) também observou essa correspondência entre as duas passagens.

¹²⁰ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 9, KSA 1, p. 320. Tradução brasileira: p. 85.

¹²¹ Além da passagem supracitada da *Segunda Consideração Extemporânea*, a referência à república dos

Nietzsche acrescentar um conteúdo positivo à sua crítica da história concebida a partir da perspectiva das massas, fazendo-nos perceber novamente como *Schopenhauer como educador* pode ser tomado como um complemento à obra anterior. Mas, afinal, quem são os “elevados exemplares” que compõem essa república dos gênios?

Seguindo, a seu modo, elementos da filosofia schopenhaueriana, na *Terceira Consideração Extemporânea* os gênios aparecerão descritos como “homens redentores [erlösenden]”¹²². A noção de gênio não se esgota na figura do artista, mas inclui também os verdadeiros filósofos e santos. Fomentar o surgimento do gênio será a meta de toda a verdadeira cultura: “É o pensamento fundamental da cultura [*Kultur*], na medida em que esta designa apenas uma tarefa a cada indivíduo: *estimular a geração do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós*”¹²³. Em vez da “entrega total da personalidade ao Processo-do-mundo”, Nietzsche exigirá “ação”, “combate pela cultura”¹²⁴, a fim de criar condições para o surgimento desses indivíduos excepcionais, diante dos quais a história será compreendida apenas como mediadora de seu diálogo durante os séculos. A contraposição à filosofia hartmanniana é evidente¹²⁵.

Num fragmento preparatório à *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche escrevera: “Aonde leva considerar a história como um *processo*, mostra E. v. Hartmann, p. 618”¹²⁶. Observando essa página da *PU*, vemos Hartmann defender que “os gênios serão cada vez menos necessários”: “assim como a sociedade está nivelada pelas saias pretas burguesas, dirigimo-nos também em relação intelectual cada vez mais rumo a uma sólida mediocridade”. Hartmann prossegue sustentando que, na medida em que a humanidade abandona sua juventude e passa à maturidade, a arte torna-se cada vez menos majestosa, convertendo-se num “opio contra o tédio, ou um entretenimento após a seriedade [*Ernst*] dos negócios”¹²⁷. Já na página seguinte: a maturidade da humanidade “não produzirá mais gênios, pois eles não são mais necessidade da época, porque significaria lançar pérolas aos porcos, ou também porque a época moveu-se do estágio no qual os gênios eram apropriados para um estágio mais importante”. E

gênios aparece também em fragmentos do período. Por exemplo, no fragmento 29 [52], como contraposição *direta* à filosofia hartmanniana (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29[52], KSA 7, p. 649).

¹²² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 6, p. 384.

¹²³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 5, p. 382.

¹²⁴ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 6, p. 386.

¹²⁵ “Contra a ideia fatal de Hartmann de um propósito final da humanidade, ele [Nietzsche] apela à realidade de exemplares bem sucedidos de vidas consumadas; a oposição Schopenhauer/Hartmann é perfeita” (GERRATANA, F. *Op. Cit.*, p. 423).

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [51], KSA 7, p. 647.

¹²⁷ HARTMANN, E. v. *PU*, C XII, p. 618.

conclui: “a arte será para a humanidade na idade madura, em média, o que é a farsa à noite para o operador da bolsa de valores de Berlim”¹²⁸. Essas palavras de Hartmann não poderiam ser mais esclarecedoras quanto ao antagonismo do jovem Nietzsche em relação a essa doutrina e à função complementar de *Schopenhauer como educador*. Nietzsche atribui o “monstruoso sucesso” [*ungeheure Erfolg*] da *Filosofia do Inconsciente*¹²⁹ a essa apologia da mediocridade e conformismo diante de seu tempo.

O papel de *Schopenhauer como educador* como complemento a *HL* elucidase ainda quando compreendemos o significado da própria noção de educador [*Erzieher*] nesta obra. Nietzsche esclarece o que tem em vista com essa noção e como, por meio dela, vislumbramos melhor também o sentido da concepção de extemporâneo. Assim, lemos na seção 2: “eu imaginava que gostaria de encontrar um verdadeiro filósofo como educador, capaz de elevar alguém além da insuficiência do tempo presente, [...] portanto, ser extemporâneo, tomado no sentido mais profundo da palavra”¹³⁰. Schopenhauer assume o papel de educador porque, como verdadeiro filósofo, é extemporâneo, ou seja, capaz de lutar contra as tendências nocivas de seu próprio tempo. Uma das funções da *Terceira Consideração Extemporânea* é “explicar como todos podemos, por meio de Schopenhauer, educar-nos *contra* nosso tempo”¹³¹. Segundo Nietzsche: “os escritos de Schopenhauer podem ser usados como espelho da época [...] nele, tudo o que é contemporâneo torna-se visível como uma doença deformante”¹³², pois o verdadeiro filósofo “supera por si o presente”¹³³.

O mandamento que aparece em *HL* como “se desejais biografias, então não aquelas com o refrão ‘o senhor tal e tal e uma época’, mas aquelas em que os frontispícios deveriam chamar-se sim ‘um guerreiro contra seu tempo’”¹³⁴, encontra um

¹²⁸ HARTMANN, E. v. *PU*, C XII, p. 619.

¹²⁹ NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 29 [51], KSA 7, p. 647. E aqui reencontramos, por uma via suplementar, aquela “suspeita de ideologia” sugerida por Salaquarda: “Este é o ponto de vista de Nietzsche: a ele interessa o grande sucesso no interior de uma determinada classe. A maioria dos leitores, segundo sua convicção, não foi atraída pelos pensamentos fundamentais da obra, e sim pelas consequências para a sua própria práxis. Eles aplaudem as muito confortáveis consequências que lhes permitem sentir-se em sua ‘sólida mediocridade’ justamente à altura da época, e sorrir dos incômodos gênios como fósseis já ultrapassados pelo Processo” (SALAUARDA, J. Op. Cit., p. 43).

¹³⁰ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 2, p. 346.

¹³¹ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 4, p. 363. Destaque a “contra” [*gegen*] no original. Num fragmento de 1873 já mencionado, onde se opõe explicitamente a “grandeza” de Schopenhauer a seu “imitador” Hartmann, Nietzsche ressalta neste contexto a função educadora de Schopenhauer contra a pseudocultura da época: “Schopenhauer está em contradição com tudo o que agora se considera ‘cultura’ [...] Nós agora já adivinhamos sua missão. Ele é um destruidor das forças hostis à cultura, voltando a abrir os fundamentos profundos da existência” (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 28[6], KSA 7, p. 618-619).

¹³² NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 3, p. 362.

¹³³ NIETZSCHE, F. *SE/Co. Ext III*, 3, p. 361.

¹³⁴ NIETZSCHE, F. *HL/Co. Ext. II*, 6, KSA 1, p. 295. Tradução brasileira: p. 58

complemento implícito em *Schopenhauer como educador*: afinal, considerando o sentido geral da obra, um justo subtítulo seria “Schopenhauer contra seu tempo”. Portanto, a referência a Schopenhauer como modelo de verdadeiro filósofo complementa a crítica à filosofia de Eduard von Hartmann na *Segunda Consideração Extemporânea*, na medida em que o educador, extemporâneo e guerreiro contra seu tempo, apresenta-se tacitamente como antípoda das consequências práticas do pensamento hartmanniano.

Após *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche voltou ainda diversas vezes à crítica da filosofia de Hartmann, sobretudo em fragmentos póstumos, até o encerramento de sua trajetória intelectual, ao final dos anos 1880. Essa última fase da relação de Nietzsche com a filosofia hartmanniana mereceria uma análise minuciosa que excederia o escopo do presente trabalho. Contudo, acreditamos que o período analisado neste trabalho fornece uma primeira via de acesso e grande parte das diretrizes da crítica nietzschiana a Hartmann após as *Considerações Extemporâneas*¹³⁵.

Portanto, esperamos aqui ter contribuído (após uma apresentação geral da importância filosófica de Eduard von Hartmann em seu tempo e de alguns traços centrais de seu pensamento) para a elucidação do sentido da crítica de Nietzsche a Hartmann na *Segunda Consideração Extemporânea* e do papel que pode ser atribuído a *Schopenhauer como educador* como complemento a essa crítica. Analisando a crítica nietzschiana à obra de Hartmann neste período específico, apresentamos um dos aspectos centrais dessa relação que, fértil e multifacetada, ainda pode ser mais explorada pela história da filosofia.

Recebido em: 18/02/2018

Aprovado em: 18/08/2018

¹³⁵ Pretendemos efetuar uma análise dessa última fase num trabalho futuro. Contudo, aqui podemos indicar que, mesmo que essas críticas posteriores por vezes acrescentem diferentes matizes, seu sentido geral foi largamente configurado no período que procuramos ter analisado aqui. Afinal, mesmo após seu afastamento de Schopenhauer (que nunca se tratou de uma simples ruptura e deve ser tomado com bastante precaução, devido à sua complexidade), Nietzsche jamais admitirá que se atribua o mesmo estatuto filosófico a Hartmann e Schopenhauer. Num fragmento do final da década de 1880, por exemplo, lemos: “Já há muito dever-se-ia ter declinado com nojo desse teatro fornecido por aquele macaco estéril Herr von Hartmann: aos meus olhos, deve-se excluir qualquer um que coloque ao mesmo tempo na boca este nome e o de Schopenhauer” (NIETZSCHE, F. *Nachlass/FP*, 11 [101], KSA 13, p. 50).