

**PESSIMISMO NA FILOSOFIA GREGA: AFINIDADE FILOSÓFICA  
ENTRE ANAXIMANDRO E SCHOPENHAUER PELOS OLHOS DE  
NIETZSCHE<sup>1</sup>**

**PESSIMISM IN GREEK PHILOSOPHY: PHILOSOPHICAL AFFINITY  
BETWEEN ANAXIMANDER AND SCHOPENHAUER BY THE EYES  
OF NIETZSCHE**

*Newton Pereira Amusquivar Junior\**

Recebido em: 02/2018

Aprovado em: 03/2018

**Resumo:** Na obra *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* e no manuscrito *Os Filósofos Pré-Platônicos*, Nietzsche realiza uma aproximação entre Anaximandro e Schopenhauer, evidenciando em ambos uma filosofia pessimista. Tendo como base essa perspectiva de Nietzsche sobre esses dois pensadores, o presente artigo pretende evidenciar e aprofundar essa afinidade filosófica, mostrando nos dois uma concepção ética, metafísica e cosmológica atada com o pessimismo.

**Palavras-chave:** Culpa, Justiça, Pessimismo, Unidade, Pluralidade.

**Abstract:** In the book *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and the manuscript *The Pre-Platonic Philosophers*, Nietzsche realizes a rapprochement between Anaximander and Schopenhauer, showing on both a pessimistic philosophy. Based on this perspective of Nietzsche on these two thinkers, this article aims to highlight and to deepen this philosophy affinity, showing on both an ethical conception, metaphysical and cosmological laced with pessimism.

**Keyword:** Guilt, Justice, Pessimism, unit, multiplicity.

Ao interpretar Anaximandro no livro não publicado chamado *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, Nietzsche traduz seu fragmento da seguinte maneira: “De onde as coisas têm o seu surgimento – lá também elas precisam ir perecer por necessidade; pois elas

---

<sup>1</sup> O presente artigo é extraído da minha dissertação de mestrado no qual não apenas mostro essa aproximação de Anaximandro com Schopenhauer, mas também mostro um distanciamento de Nietzsche com eles e aproximação em relação a Heráclito. AMUSQUIVAR, Newton P., *A Filosofia grega entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito*. Campinas, SP, 2015, Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), 2015.

\* Doutorando em filosofia – UNICAMP.

precisam pagar penitência e ser justificadas pela sua injustiça segundo a ordem do tempo.”<sup>2</sup> Seria Anaximandro um autêntico pessimista grego? Nietzsche parece responder com uma analogia e citação de Schopenhauer no ensaio *Suplementos à teoria do sofrimento do mundo*:

A justa medida para avaliar qualquer pessoa é considerá-la como um ente que de fato não deveria de todo existir, e que expia sua existência por meio de toda sorte de sofrimento e pela morte: o que podemos esperar de tal ente? Não somos todos pecadores condenados à morte? Expiamos nosso nascimento primeiro com a vida, e, depois, com a morte. (NIETZSCHE, 2011, p. 50)

Nos dois escritos citados há a tese de que a existência é pecado (no caso de Schopenhauer) ou injustiça (no caso de Anaximandro) que deve ser expiada com a própria morte. É possível apontar com isso uma relação fecunda entre um pessimismo alemão, presente em Schopenhauer, com um pessimismo grego, presente em Anaximandro? Pretendemos aqui buscar a resposta para essa questão por meio da interpretação que Nietzsche faz de Anaximandro em *A filosofia na era trágica dos gregos* e *Os filósofos pré-platônicos*.

Nietzsche, ao se debruçar sobre os escritos de Anaximandro, tem diante de si a problemática da fatalidade trágica da existência. Assim, Nietzsche viu nesses escritos a mais terrível alternância entre surgimento (*Entstehung e γένεσις*) e desaparecimento (*zugrunde gehen e φθορά*) que um ente (ὄντα) pode sofrer. Trata-se, no fundo, das terríveis dores do puro devir pelo qual tudo que surge logo desaparece e some. E diante disso, há nessa eterna destruição uma justiça.

Para Nietzsche, diante da turbulência entre surgimento e desaparecimento presente no devir “Anaximandro escapou para uma fortaleza metafísica” (NIETZSCHE, 2011, p. 51). Essa visão pessimista está atada a uma concepção metafísica, pois, segundo Nietzsche, Anaximandro fundamenta sua filosofia por meio da distinção entre devir e ser. Com essa distinção será compreendida a constante alternância entre surgir e desaparecer do devir como

<sup>2</sup> Tradução livre da seguinte passagem: “„Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit.“. In: NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Essa é uma tradução da citação que Nietzsche faz do fragmento de Anaximandro da seguinte maneira: ἔξ ὧν δέ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν · διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”. Podemos observar duas diferenças da citação de Nietzsche em relação à seleção do fragmento feito por Diels e Kranz: primeiro a troca entre as palavras τίσιν e δίκην, e em segundo lugar, a ausência da palavra ἀλλήλοις (em grego significa “reciprocamente” ou “mutuamente” ou “um ao outro”). Essa segunda diferença leva a diversas críticas de futuros estudiosos de Anaximandro sobre a interpretação de Nietzsche (Burnet, Kirk e Jager), pois sem essa palavra se perderia a noção de injustiça enquanto luta dos contrários e, no lugar disso, se estabelece uma interpretação mística da injustiça de Anaximandro como uma emancipação do devir em relação ao ser.

um processo de punição de uma injustiça:

Pode não ser lógico, mas é com certeza genuinamente humano, e, ademais, precisamente no estilo desse primeiro desabrochar da filosofia, ver, com Anaximandro, todo o devir como uma emancipação repreensível do ser eterno, como uma injustiça a ser expiada com o ocaso. (...) em toda parte, onde quer que se pense encontrar propriedades determinadas, poderemos, segundo uma terrível evidência empírica, profetizar o ocaso dessas propriedades. (NIETZSCHE, 2011, p. 49-50)<sup>3</sup>

Nota-se aqui que o devir se torna digno de ser punido quando realiza a sua emancipação em relação ao ser eterno, punição essa que vem à tona com o ocaso. Há não apenas uma distinção metafísica entre ser e devir em Anaximandro, mas também o próprio surgimento (γένεσις) do devir é um crime contra o ser. Nietzsche caracteriza na construção cosmológica de Anaximandro o surgimento como crime e o ocaso como expiação. Essa visão moral do mundo em devir será explicada por meio do princípio primordial do jônico, que Anaximandro considerou como ἄπειρον.

A tradução adequada de certas palavras filosóficas pode ser uma tarefa difícil; com a palavra ἄπειρον isso não é diferente. O ἄπειρον é formado com um alfa privativo e pela palavra πέρας ou πείρας, que tem o significado de limite, fim, extremidade. Pela tradição clássica, e influenciada pelos escritos aristotélicos, a palavra foi corriqueiramente compreendida como “infinito”. Entretanto, atualmente tal tradução é descartada, dado que essa tradução é influenciada por uma interpretação aristotélica e desvinculada do que o filósofo grego pensava. Por isso, geralmente, quando se refere a Anaximandro, ἄπειρον é traduzido por “ilimitado”, “indefinido” ou “indeterminado”.

Ao considerar o ἄπειρον como princípio, Anaximandro desconsiderou, em primeiro lugar, a hipótese do seu antecessor Tales de que o princípio é a água, e, muito mais que isso, Anaximandro também deixou de lado como princípio qualquer outro elemento material particular. Nesse sentido, entre os jônicos Anaximandro tinha como princípio cósmico algo muito peculiar e misterioso. A doxografia DK 12 A facilita a compreensão sobre o ἄπειρον enquanto princípio:

Dentre os que afirmam que há único móvel e ilimitado, Anaximandro, filho de Praxíades, de Mileto, sucessor e discípulo de Tales, disse que o *apeíron* (ilimitado) era o princípio e o elemento dos entes. Foi o primeiro a introduzir o termo *princípio*. Diz que este não é a água nem algum dos chamados

<sup>3</sup> Com ligeiras alterações na tradução

elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitada, e dela nascem os céus e os mundos neles contidos: “Donde a geração....do tempo” (É o fragmento 1). Assim ele diz em termos acentuadamente poéticos. É manifesto que, observando a metamorfose recíproca dos quatro elementos, não achou apropriado colocar um destes como substrato, mas algo diferente, fora estes. Então ele não deriva a geração ao elemento em mudança, mas à separação dos contrários por causa do eterno movimento. É por isso que Aristóteles o associou aos da escola de Anaxágoras. 150,24. Contrários são quentes e frio, seco e úmido e outros. Ccf. – Aristóteles, *Física*, I 4, 187 a20. Segundo uns, da unidade que os contém, procedem, por divisão, os contrários, como diz Anaximandro. Outros afirmam existir a unidade e multiplicidade dos seres, como Empédocles e Anaxágoras. Estes fazem proceder tudo da mistura por divisão. (ANAXIMANDRO, 1973, p.21)<sup>4</sup>

Para Anaximandro os elementos estariam em metamorfose, ou seja, estão em devir. Uma vez que o princípio deve possibilitar o movimento e a metamorfose, então nenhum dos elementos pode ser o princípio, dado que esses elementos estão em constante mudança. O ἄπειρον, por outro lado, não é um elemento, pelo contrário por ser sem determinação ele não está em metamorfose, logo para Anaximandro é dele que ocorre toda modificação e o movimento eterno pelo qual surge a separação dos contrários que fundamenta o cosmo: o quente e o frio, e, posteriormente, o seco e o úmido. É a partir desses contrários que os elementos materiais podem surgir: água, terra, fogo, ar. E, por meio desses elementos, tal como geralmente ocorre na cosmologia jônica, todos os outros entes são gerados.

Nietzsche compreendeu bem essa geração ôntica por parte do ἄπειρον. Geração essa que marca uma diferença entre o ἄπειρον, como princípio, e os outros entes gerados. No manuscrito *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche afirma:

Por cisão inicialmente se dividem o quente e o frio. Da mistura desses dois teria nascido o líquido. A água é considerada por ele como sêmen do mundo. Plutar –segundo Eusébe, *Preparação evangélica* I 8, 1; Aristóteles *περὶ μετεώρων* [Meteorologia]. Então ele ultrapassou Tales em dois passos: o princípio da água é o calor e o frio, e o princípio deles é τὸ ἄπειρον, a unidade final, o ventre materno [Mutterschooss] de um surgir contínuo. Só essa unidade é eterna, inesgotável e incorruptível: mas não apenas aquela propriedade do inesgotável está expressa no seu nome. (...)Também a água devém: ele acredita provavelmente vê-la surgir pelo contato do calor e do frio. Então ela não pode ser o princípio, ἀρχή. Também calor e frio volatilizam-se, e em seguida são dois. Portanto, ele precisou de uma subjacente unidade que só é caracterizada negativamente: τὸ ἄπειρον, algo para o qual não pode ser dado nenhum predicado proveniente do mundo presente [vorhanden] do devir, algo como a “coisa-em-si”. (NIETZSCHE, 1995, p. 241)

<sup>4</sup> Com ligeiras alterações na tradução

Há primeiro um surgimento climático entre quente e frio, depois seco e úmido, para então, a partir deles, através de volatilização, surgir a água. Entretanto, para o surgimento desses opostos anteriores à água (quente e frio; seco e úmido), é preciso haver um princípio primeiro que é a unidade de todos esses elementos. Esse princípio é o ἄπειρον, que não tem nenhuma característica dos elementos materiais particulares, dado que ele é o próprio ventre materno de onde surge tudo, e não só é o ventre materno, como também é o colo materno, pois Nietzsche usa a palavra *Mutterschooss*, que contém uma ambiguidade entre “ventre materno” e “colo materno”, logo significa que acompanha e cuida maternalmente de tudo aquilo que é. Isso porque o movimento genético que parte do ἄπειρον é eterno, logo ele continuamente mantém o processo de geração e corrupção presente no devir. Como consequência dessa relação do ἄπειρον com o que é gerado por ele, Nietzsche identifica o ἄπειρον como algo fora do mundo empírico, pois ele não é nenhum elemento particular e não pode ser caracterizado por nenhum predicado presente no mundo em devir. O ἄπειρον é caracterizado apenas negativamente, comparável com a coisa em si, ou seja, puramente indeterminado e não presente no mundo empírico.

Nietzsche compreende o ἄπειρον de maneira diferente àquela realizada pela tradição influenciada por Aristóteles. Em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche critica a caracterização do ἄπειρον como uma natureza intermediária entre ar e fogo ou ar e água, e também critica a noção do ἄπειρον como uma mistura (μίγμα) de todas as matérias disponíveis ou das matérias indeterminadas (NIETZSCHE, 1995, p. 241). Para o filósofo alemão, essa é uma falsa polêmica dado que “o ἄπειρον não tem nada em comum com as qualidades conhecidas por nós” (NIETZSCHE, 1995, p. 241). No fundo, a crítica de Nietzsche a interpretação do ἄπειρον como matéria intermediária e como mistura se fundamenta pelo fato dele sustentar o ἄπειρον de Anaximandro como algo puramente indeterminado, sem qualidade determinada e algo puramente negativo, logo se ele é sem qualidade, tampouco há sentido em considerá-lo como mistura ou intermediários de elementos determinados. Essas críticas à noção materialista do ἄπειρον reaparecem no livro *A filosofia na era trágica dos gregos* de maneira resumida:

Por certo, aquele que for capaz de discutir com outros a propósito do que teria sido em rigor, uma tal matéria primordial, se se tratava, por assim dizer, de algo intermediário entre o ar e a água ou, talvez, entre o ar e o fogo, não entendeu nem de longe, o nosso filósofo: o mesmo deve ser dito àqueles que seriamente se perguntaram se Anaximandro teria pensado sua matéria

primordial como mistura de todas as matérias existentes (NIETZSCHE, 2008, p. 52).

Não só em relação à interpretação do ἄπειρον como matéria intermediária e mistura que Nietzsche realiza sua crítica, mas ele também entra no debate em relação à tradução dessa palavra. Nietzsche critica a tradução, recorrente da interpretação aristotélica, do ἄπειρον como “infinito”. Em *Os filósofos pré-platônicos* (NIETZSCHE, 1995, p.243) ele cita uma passagem em que Simplício reescreve um escrito de Teofrasto [DK 12 A 9a], Nietzsche destaca a passagem em que é afirmada uma possível concordância de Anaxágoras com Anaximandro no que se refere ao princípio material como uma natureza indeterminada. Nietzsche toma com rigor essa interpretação do ἄπειρον de Anaximandro nessa doxografia, e caracteriza-o como ἄοριστος; essa última palavra em grego significa indeterminado, se referindo geralmente a algo indeterminado no espaço e no tempo, ou também ilimitado dentro dos parâmetros espacial e temporal. Com isso, Nietzsche descarta a interpretação do ἄπειρον como “grandeza infinita”e, no lugar disso, considera o princípio como algo indeterminado em relação e fora ao espaço e tempo. Para Nietzsche, o ἄπειρον não deve ser chamado de infinito (*Unendliche*), mas de indeterminado (*Unbestimmte*), e essa argumentação ele reforça contrapondo o ἄπειρον a toda determinação que existe no devir, como ele afirma:

O pensamento fundamental de Anaximandro era, de fato, esse: todo o devir perece, então não pode ser princípio, todos os seres com propriedades determinadas estão em devir, então o ente verdadeiro não precisa ter todas essas propriedades determinadas, caso contrário ele seria destruído. Então, por que a essência primordial precisa ser ἄπειρον, ἄοριστος [ilimitado, indeterminado] ? Para que o devir não cesse. Junto a cada essência determinada o devir em algum momento chegaria ao fim, porque todo o determinado finda. A imortalidade da essência primordial consiste não em sua infinitude, e sim no fato de que essa essência é desprovida das qualidades determinadas que conduzem ao ocaso. Se a essência primordial fosse ὀριστος [determinado], então ela seria também γιγνόμενον [devindo], e com isso, porém, ela seria condenada ao ocaso. Para que a γένεσις [gênese] nunca cesse, a essência primordial precisa ser superior a ela. Somente assim trazemos unidade ao esclarecimento de Anaximandro e somos justos quanto à sentença sobre τίσις [penitência] e ἀδικία [injustiça]. Com efeito, nós então precisamos admitir que τὸ ἄπειρον não foi compreendido até o momento. Ele não se chama “o infinito”, mas sim “o indeterminado”. (NIETZSCHE, 1995, p.244-245).

Se o devir se mantém continuamente sem cessar, então ele deve ser sustentado eternamente por um princípio que não nasce e nem perece; como consequência, não pode estar no devir e nem ser determinado, logo ele só pode ser algo indeterminado.

Nietzsche destaca a separação que Anaximandro faz do indeterminado (ἄπειρον) em relação ao devir, considerando-o, portanto, como algo fora e indeterminado em relação ao espaço e do tempo. Dessa maneira, Nietzsche caracteriza o ἄπειρον de Anaximandro como um princípio exterior ao mundo empírico, fora do fenômeno. De fato, Anaximandro caracteriza, no fragmento 2 (DK 12 B 2), o ἄπειρον como algo que não envelhece (ἀγήραος) e eterno (αἰδίος), o que nos leva a entender que o ἄπειρον estaria para além da ordem do tempo, mantendo para sempre um eterna juventude. De modo parecido, no fragmento 3 (DK 12 B 3) o ἄπειρον é caracterizado como algo indestrutível (ἀνώλεθρος) e imortal ou imperecível (ἀθάνατος), sendo por isso caracterizado e igualado aos deuses.

Numa passagem da *Física* (γ, 4, 203 b 6) de Aristóteles, que formou a famosa doxografia DK 12 A 15, a distinção entre ἄπειρον e o devir aparece de maneira bem forte:

Pois tudo ou é princípio ou procede de um princípio, e do ilimitado [ἄπειρον] não há princípio: se houvesse, seria seu limite (πέρας). E ainda: sendo princípio, deve também ser não-gerado [ἀγένητον] e indestrutível [ἄφθαρτος], porque o que foi gerado necessariamente tem fim e há um término para toda destruição. Por isso, assim dizemos: não tem princípio, mas parece ser princípio das outras coisas e a todas envolver e a todas governar, como afirmam os que não postulam outras causas além do ilimitado, como seria Espírito (Anaxágoras) ou Amizade (Empédocles). E é isto que é o divino, pois é “imortal e imperecível” (fragmento 3), como dizem Anaximandro e a maior parte dos físicos. (ANAXIMANDRO, 1999, p.25)

Nessa passagem, fica evidente que o indeterminado (ἄπειρον) é princípio na medida em que ele não pode ter outro princípio, pois, se ele tivesse um princípio, então ele teria um limite (πέρας) dado por esse princípio fora dele, além de ter a necessidade de algo fora de si para determiná-lo. Nota-se nessa passagem citada acima uma distinção entre ἄπειρον e πέρας, ou seja, entre algo indeterminado e determinado. Nessa mesma passagem notamos que o ἄπειρον não pode ser gerado (ἀγένητος) e nem destruído (ἄφθαρτος), pois se fosse destruído ele deixaria de ser um princípio, logo se não pode perecer, também não pode nascer, dado que só perece aquilo que nasce.

O ἄπειρον não pode perecer e nem surgir; como consequência, o ἄπειρον está fora da alternância do devir. Assim, a distinção entre eternidade e devir já está presente aqui no começo da filosofia, sendo possível considerar, junto com Nietzsche, que contra o declínio e para resolver o problema da efemeridade do mundo em devir, Anaximandro refugiou-se no abrigo metafísico do indeterminado (ἄπειρον). Em *A filosofia na era trágica dos gregos*,

Nietzsche destaca bem essa distinção metafísica de Anaximandro entre a eternidade do indeterminado (ἄπειρον) e a efemeridade do devir:

Assim, uma essência que possui propriedades determinadas, e que nelas consiste, jamais poderá ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente não pode, conclui Anaximandro, possuir quaisquer propriedades determinadas, pois, dos contrários, teria surgido e, como todas as outras coisas, teria de declinar. Para que o devir não cesse, a essência primordial tem de ser indeterminada. A imortalidade e eternidade da essência primordial assentam-se, não numa infinitude e inesgotabilidade – tal como, em geral, supõem os intérpretes de Anaximandro –, mas em não possuir as qualidades determinadas que conduzem ao declínio: eis porque ele também carrega o nome de “o indeterminado”. A essência primordial assim denominado eleva-se sobre o devir e, justamente por isso, assegura a eternidade, assim como o constante curso do devir. Essa última unidade naquele “indeterminado”, ventre materno de todas as coisas, só pode, com efeito, ser descrita negativamente pelo homem, isto é, como algo que não pode ser concebido qualquer predicado advindo do mundo existente do devir e que, devido a isso, poderia valer como algo semelhante à “coisa em si” kantiana. (NIETZSCHE, 2008, p. 51-52)

Nessa passagem de *A filosofia na era trágica dos gregos* está presente uma condensação das teses: o ἄπειρον não é o infinito e nem o inesgotável, mas é algo indeterminado; como consequência disso, o indeterminado está fora do devir, não por ser infinito, mas sim por sua indeterminação que não segue o que espaço e tempo determinam empiricamente; por fim, justamente por não estar em devir, o indeterminado pode gerar e manter eternamente o devir. Nessa passagem, Nietzsche também relaciona novamente o indeterminado com a coisa em si, pois ele, estando fora do devir, é indeterminado como a coisa em si também é em relação à realidade empírica do fenômeno.

Schopenhauer, ao se considerar herdeiro autêntico da filosofia transcendental de Kant, também fundamenta toda a sua filosofia com base na distinção entre fenômeno e coisa em si, considerando fenômeno como representação (a aparência do véu de maia) e a coisa em si como vontade (princípio uno do mundo sem racionalidade e finalidade). Ao considerar a coisa em si como vontade, podemos notar que Schopenhauer considera a coisa em si como algo para além de qualquer princípio da razão suficiente. A coisa em si enquanto vontade é algo puramente indeterminado, sem predicação. Assim, nota-se uma aproximação entre Schopenhauer e Anaximandro.

Para investigar como ocorre essa aproximação filosófica entre Anaximandro e Schopenhauer partiremos da distinção entre fenômeno e coisa em si, ou representação e vontade, presente na filosofia de Schopenhauer, para então observar semelhanças com

Anaximandro.

Segundo Schopenhauer, o mundo enquanto representação significa que ele pode ser dado como objeto para um sujeito capaz de representá-lo pela relação entre sujeito e objeto. O sujeito é capaz de realizar uma representação do objeto através do *princípio da razão suficiente*, pelo qual tudo pode ter um fundamento. O princípio da razão suficiente tem uma raiz única, mas que se divide em quatro classes diferentes, essas classes são: princípio da razão do ser, do devir, do conhecer e do agir. O princípio da razão suficiente tem como base as condições *a priori* de intuição sensível, ou seja, espaço e tempo (presente no princípio da razão do ser), e a partir disso se forma a causalidade empírica (presente no princípio da razão do devir) a motivação (princípio da razão do agir) e a abstração conceitual (princípio da razão do conhecer).

Apesar do princípio da razão suficiente (presente nessas quatro classes diferentes) ser capaz de fundamentar todo e qualquer conhecimento empírico, esse conhecimento não é capaz de levar ao conhecimento da essência cósmica. A essência do mundo, para Schopenhauer, não é representação, mas sim, e somente, vontade. Como consequência disso, a verdadeira essência do mundo não pode ser alcançada por um conhecimento representacional e sim por uma intuição dada imediatamente pelo corpo enquanto não representação na medida em que o corpo se manifesta como força natural da vontade, pois o corpo é objetividade da Vontade.

A vontade não é determinada pelo princípio da razão suficiente, logo está completamente fora de qualquer determinação do fenômeno dada por espaço, tempo e causalidade. Se a vontade não está submetida ao princípio da razão suficiente, então ela é uma atuação não fundamentada e, trata-se de um impulso que impera no mundo e que por si mesmo é insaciável e sem sentido determinado. Se de um lado, na representação espaço e tempo se dividem infinitamente formando o *princípio individuationis*, a vontade, por outro lado, escapa dessa pluralidade e se mantém enquanto unidade indivisível fora da realidade empírica.

A vontade é a essência de toda a realidade empírica, ela é a força que alimenta todo movimento presente na natureza, por isso está presente no mais íntimo núcleo de cada partícula. A vontade é a essência do movimento de todos os corpos, seja na força, na excitação ou no motivo. A vontade não está submetida às condições empíricas do fenômeno e, com isso, ela se objetiva na realidade empírica e torna possível a realidade empírica. Na natureza está presente sempre uma mesma e única vontade que atua nos múltiplos corpos de

maneira diferente e variada segundo o grau de objetivação da vontade.

Através da sua objetivação, a vontade entra numa relação de sujeito e objeto na representação, nisso ela aparece como pluralidade na divisibilidade infinita de espaço e tempo, ou seja, *principio individuationis*. Como a vontade, em si mesma indivisa e una, pode se dividir e aparecer como *principio individuationis* no espaço e tempo? Schopenhauer considera que a vontade não se objetiva numa destruição de si mesmo ou numa divisão dela mesma no mundo, muito menos uma auto-determinação da vontade. Para Schopenhauer a vontade é puro ato, força ou impulso que visa dominar de maneira interminável, logo não seria possível uma divisão dessa vontade cega. A objetividade da vontade é caracterizada por Schopenhauer através de um “ato da vontade” que determina os protótipos dos indivíduos, trata-se das ideias.

Schopenhauer reinterpreta a teoria das ideias de Platão, deixando de lado a ligação que o filósofo antigo faz entre ideia e conceito, Schopenhauer toma para a sua filosofia a noção platônica de que a pluralidade do mundo sensível são cópias imperfeitas de um protótipo uno e imutável. Toda variedade e diversidade entre indivíduos contém como semelhança o fato deles imitarem uma forma eterna (ideia), logo todos os indivíduos (diferentes entre si) buscam ser iguais a sua ideia. Assim, as ideias são eternas e intermediárias entre a pluralidade dos indivíduos e a unidade da vontade, logo não estão no tempo e espaço (*principio individuationis*), existem fixamente e não são submetidas a mudanças, mas por outro lado, como objetivação da vontade, as ideias são representações. As ideias seguem uma hierarquia segundo a variação do grau de objetivação da vontade, formando diferentes reinos da natureza (inorgânico e orgânico), diferentes espécies de seres vivos e diferentes caracteres individuais nos homens. Nesse sentido, apesar de vontade ser una, eterna e essencial, e a representação ser múltipla, fluída e acidental, os dois não estão em oposição, pois no fundo a essência dos diversos indivíduos do fenômeno é uma expressão da vontade em uma ideia.

É possível, com isso, notar convergências de Schopenhauer com a dualidade entre ἄπειρον e devir em Anaximandro, tal como foi apontado por Nietzsche. Um primeiro aspecto de analogia entre ἄπειρον e vontade está no fato de ambos serem uma essência que contém a unidade da pluralidade do mundo. Em Schopenhauer, a pluralidade é condicionada pelo princípio da razão suficiente, pois é apenas por meio da infinita divisibilidade do espaço e tempo que podemos encontrar uma multiplicidade se contrapondo uma a outra segundo o *principium individuationis*: Porém a essência do mundo não pertence a eles, mas sim a vontade que por si mesmo está fora do *principium individuationis*. Tempo e espaço, dado a

pluralidade deles, não estabelecem a essência do mundo, mas apenas fazem esse mundo aparecer e desaparecer segundo o princípio da razão. Por estar fora do *principium individuationis*, a vontade também está totalmente fora de toda e qualquer pluralidade, a vontade é una:

Ela [a Vontade] é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas com a distinção em relação a pluralidade possível, muito menos é una como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, possibilidade da pluralidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 172)

A vontade é o princípio do mundo que não está condicionado pela pluralidade de espaço e tempo. Para Anaximandro também, segundo Nietzsche, o *ἄπειρον* não está submetido ao devir. Tanto a vontade como o *ἄπειρον* são eternos, pois ambos não estão submetidos ao tempo, por isso não envelhecem, estão na eternidade com vigor pleno e força juvenil. Entretanto, os dois princípios não estão completamente separados dessa pluralidade, dado que a vontade é um outro lado do mundo como representação, e o *ἄπειρον* está presente no devir para o manter eternamente. Por isso, a vontade e o *ἄπειρον* não caracterizam uma completa separação da unidade em relação à pluralidade, mas antes uma unidade qualitativamente diferente, mas sempre presente na pluralidade.

Em segundo lugar, além do *ἄπειρον* e a vontade não estarem submetidos à pluralidade e efemeridade do devir, também ambos se constituem enquanto princípio e essência cosmológica. Como destacamos anteriormente ao analisar a doxografia DK 12 A 15 de Anaximandro, o *ἄπειρον* não pode ter princípio, pois se fosse o caso ele seria limitado e dependente de algo para se constituir. Como ilimitado e indeterminado, o *ἄπειρον* não tem princípio, e, pelo contrário, é o princípio de todos os entes. O mesmo ocorre com a vontade enquanto essência para Schopenhauer: a vontade é sempre alheia ao fenômeno, logo ela é, justamente por isso, algo que não tem fundamento, pois se tivesse ela seria submetida ao princípio da razão que constitui o fenômeno. Por consequência disso, a vontade se constitui como a essência do mundo, pois ela é justamente o ponto limite em que acaba o fundamento para a natureza enquanto fenômeno e por isso é a essência do mundo enquanto vontade, como afirma Schopenhauer: “Pois em cada coisa na natureza há algo a que jamais pode ser atribuído um fundamento, para o qual nenhuma explanação é possível, nem causa ulterior pode ser investigada. Trata-se de modo específico de seu atuar, ou seja, justamente a espécie de sua

existência, sua essência.” (SCHOPENHAUER, 2005, 184-185). É possível explicar o efeito pela causa, mas com isso não se chega a demonstração da essência, dado que se mantém constantemente na pluralidade das relações causais, logo a essência do mundo está fora dessa relação de causalidade formando um caráter infundado que Schopenhauer chama de vontade. Esse caráter infundado enquanto vontade, ao contrário do fenômeno, “não é determinada por coisa alguma externa a si, portanto é inexplicável” (SCHOPENHAUER, 2005, p.185). Tal como o ἄπειρον, a vontade também não tem um fundamento ou princípio, ela é a essência, e está fora da relação de tempo, espaço e causalidade. Além disso, a vontade, tal como o ἄπειρον, é essência do mundo, então ela, na sua objetivação, torna possível o mundo como fenômeno e mantém a representação como um outro lado do mundo, tal como, em Anaximandro, o ἄπειρον gera e mantém eternamente o devir.

Apesar dessas convergências entre a filosofia de Schopenhauer e Anaximandro, também podemos notar algumas diferenças que, do nosso ponto de vista não abala a aproximação filosófica que Nietzsche realiza entre ambos. Um primeiro ponto a se notar é que, para Anaximandro, o ἄπειρον é caracterizado apenas como algo fora do fluxo do tempo, mas nada é afirmado em relação ao espaço, sendo por isso possível considerar o ἄπειρον como um princípio infinito na extensão do espaço. Entretanto, não nos aproximamos dessa visão sobre ἄπειρον, dado que a concepção de espaço enquanto extensão é fruto do desenvolvimento do pensamento que ocorre posterior ao Anaximandro, como afirmou Cornford, “é possível argumentar que a noção de uma extensão rigorosamente infinita só foi concebida mais tarde, quando os progressos da geometria obrigaram os matemáticos a aceitá-la.” (CORNFORD, 1975, p. 284); nesse sentido, ainda seguindo Cornford, é possível interpretar o ἄπειρον não como extensão infinita, mas sim como uma esfera imensa (CORNFORD, 1975,p.288). Devemos notar que apenas se for interpretado como extensão infinita é que o ἄπειρον se opõe a vontade, mas parece ser mais coerente aceitar a interpretação de Cornford sobre o ἄπειρον, e, apesar dela ser um tanto diferente da que o Nietzsche realiza, nela o ἄπειρον não se opõe a noção de vontade schopenhaueriana, tendo em vista que o ἄπειρον, enquanto esfera imensa, não é como um corpo esférico que ocupa uma extensão, mas sim como uma esfera que engloba todos os corpos, e, mais do que isso, uma esfera que tem um movimento eterno cíclico (CORNFORD, 1975, p. 289-290). Portanto, mesmo com essa interpretação do ἄπειρον como esfera imensa, ele não é determinado empiricamente pelo espaço e tempo, tal como na nossa concepção moderna entendemos, mas antes de tudo o ἄπειρον engloba um espaço cíclico e nisso contém a essência de todos os

movimentos físicos, semelhante à vontade schopenhaueriana.

Outra diferença entre Anaximandro e Schopenhauer é em relação à passagem da unidade para a pluralidade. Como já mostramos, em Schopenhauer essa passagem ocorre pela objetivação da vontade nas ideias que no fenômeno se diversifica no *principio individuationis*. Na filosofia de Anaximandro a passagem da unidade para a pluralidade não ocorre por meio de uma objetivação que leva a um mundo enquanto representação, mas antes ocorre por uma separação do ἄπειρον em elementos opostos. Por isso, a passagem da unidade da vontade para a pluralidade em Schopenhauer resulta no mundo empírico compreendido pela ciência, já em Anaximandro a passagem da unidade do ἄπειρον para a pluralidade resulta no cosmo não científico e com ressonâncias da cosmogonia mitológica. Entretanto, apesar dessa diferença, que, aliás, faz ambos serem filhos do seu tempo histórico, é interessante notar que nos dois essa passagem do uno ao múltiplo não é uma questão meramente física, mas principalmente um profundo problema ético, dado que a essa passagem da unidade para a pluralidade é atribuído um valor moral pessimista. É esse problema ético contido na filosofia de Anaximandro que Nietzsche observa a sua grandeza filosófica, e por meio dela nota na sua sentença a marca verdadeira de um pessimismo que divide a filosofia grega, e tal pessimismo é familiar ao de Schopenhauer. Por tanto, é nesse aspecto ético entre a unidade e pluralidade que Nietzsche foca quando ele realiza a convergência entre Anaximandro e Schopenhauer, e é nesse aspecto que agora ingressaremos.

Nietzsche aponta para uma diferença entre o devir e o ἄπειρον, mostrando nisso aspectos metafísicos no pensamento de Anaximandro. Nessa diferença metafísica entre devir e o indeterminado (ἄπειρον), Nietzsche observou, para além dos aspectos meramente físicos, um problema de profundidade ética na geração da pluralidade do mundo a partir do indeterminado: “Se, na pluralidade das coisas surgidas, ele viu, antes, uma soma de injustiça de coisas a serem expiadas, é porque foi o primeiro grego a apanhar com pulso firme o novelo do mais profundo problema ético” (NIETZSCHE, 2008, p. 52-53). Tal constatação tem como base o fragmento 1 de Anaximandro já comentado. Então, passamos para a seguinte pergunta: como Nietzsche interpretou essa injustiça cosmológica de Anaximandro?

Nietzsche considera que a injustiça cósmica é consequência da emancipação do devir em relação ao indeterminado (ἄπειρον). Em *Os filósofos pré-platônicos* ele afirma: “Todo devir é uma emancipação do eterno ser: por isso é uma injustiça, imposta com o castigo do declínio.” (NIETZSCHE, 1995, p. 241). Do mesmo modo em *A filosofia na era trágica dos gregos*, ele afirma: “ (...) ver, com Anaximandro, todo o devir como uma emancipação

repreensível do ser eterno, como uma injustiça a ser expiada com o acaso.” (NIETZSCHE, 2011, p. 49-50)<sup>5</sup>. Nesse sentido, para Nietzsche, a injustiça é consequência da emancipação do devir em relação ao ser. E Nietzsche nota essa injustiça na turbulência na auto-destruição do devir que constitui a existência:

Como pode perecer algo que tem direito de ser? De onde vem esse incessante devir e dar à luz, de onde vem essa expressão contorcida de dor no rosto da natureza, de onde vem o interminável lamento fúnebre em todos os reinos da existência? Foi desse mundo da injustiça, da insolente renúncia à unidade primordial, que Anaximandro escapou para uma fortaleza metafísica, na qual, debruçado, deixa agora seu olhar correr por toda a volta para finalmente, após calar pensativo, questionar todos os seres: qual é o valor de vossa existência (*dasein*)? E, se não há valor nisso, para que estais aí (*dasein*)? É por vossa própria culpa, constato, que vos demorais nessa existência (*Existenz*). Com a morte devereis expiá-la. Vede como definha a vossa terra. Os mares mínguam e secam, a concha marinha na colina vos mostra em que medida já secaram; o fogo, já agora, destrói o vosso mundo, e finalmente, ele irá dissipar-se em vapor e fumo. Mas esse mundo da inconstância irá sempre se reconstruir outra vez: quem poderá livrar-vos da maldição do devir? (NIETZSCHE, 2011, p. 51-52)

Segundo Nietzsche, para Anaximandro a existência tem um caráter fúnebre imanente, pois tudo que é se decompõe aos poucos até perecer completamente: destruição constante de tudo aquilo que é e vem a ser novamente, eis a maldição do devir! Por conta disso, a existência carrega em si mesmo uma culpa presente no próprio surgir, dado que ela rompe, enquanto algo determinado, com a indeterminação da essência primordial. A duração na existência, por outro lado, é castigo, pois será constantemente destruída. Por fim, o findar é a expiação da existência, é o momento em que a culpa do nascimento se expia quando a morte faz o ente retornar a essência primordial.

Nietzsche reforça essa maldição do devir em Anaximandro quando analisa a suposta tese sobre os inumeráveis mundos. Desde a antiguidade há um debate sobre se a tese dos inumeráveis mundos de Anaximandro significa que eles são inumeráveis enquanto coexistentes ou enquanto sequência de existências diferentes de mundos. Em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche descarta a primeira hipótese e fica com a segunda que garante: “um declínio do mundo: que o mar aos poucos diminua e seque, que a terra aos poucos seja destruída pelo fogo. Assim, esse mundo finda, mas o devir não cessa, o próximo mundo que devem precisa também findar. E assim por diante.” (NIETZSCHE, 1995, p. 241) . Em Anaximandro a destruição cosmológica significa que o mundo constantemente se declina.

<sup>5</sup> Com ligeiras modificações da tradução.

Para Nietzsche, Anaximandro enxergou nesse constante findar do mundo a mais obscura maldição, uma maldição que se alastra num valor moral da vida completamente pessimista, pois considera a existência na pluralidade como um grande peso de culpa e castigo, possível de ser expiada ao retornar ao indeterminado pela morte e ocaso.

Diante dessa injustiça cósmica, como se reestabelece a justiça e a penitência? Como afirma o fragmento, a justiça e penitência ocorrem segundo a ordem do tempo (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*). Uma ordenação do tempo possibilita então que a justiça e a penitência predominem diante da injustiça. A justiça ocorre no próprio acontecer temporal que realiza uma compensação da injustiça cometida, pois a ordem do tempo está estabelecida de tal forma que cada momento contém uma retaliação de uma injustiça. O *ἄπειρον*, enquanto atemporal, não está submetido a essa ordem temporal, logo ele não é submetido nem à injustiça e nem à justiça, mas antes é ele que estabelece a ordem do tempo na emanção da pluralidade, e nisso equilibra o mundo entre suas injustiças por uma justiça. O *ἄπειρον* ao gerar os contrários estabelece uma ordem do tempo de tal forma que injustiça e justiça estão contidas no mesmo instante. Assim, o *ἄπειρον* realiza a geração segundo uma ordem moral do tempo, e é por meio dele que eticamente se restabelece a justiça no mundo. Tudo que nasce do *ἄπειρον*, a ele retornará, por isso a injustiça é absolvida por uma justiça e penitência.

Nietzsche compreendeu tal justiça e penitência atadas de maneira forte à existência em devir: o que surge, surge num sacrilégio, culpa e injustiça, logo a sua duração na existência é uma constante penitência, um eterno castigo. E, no seu findar, no desaparecimento de todo ente, ocorre a expiação dessa culpa, ou seja, restabelece-se a justiça. A alternância do devir contém, assim, ao mesmo tempo a injustiça, no nascimento, e a justiça, na morte, segundo uma ordem temporal estabelecida. Nota-se então que a passagem da unidade primordial indeterminada para a pluralidade determinada em devir pode ser caracterizada, como faz Nietzsche, enquanto uma visão ética e pessimista do mundo. Essa visão contém uma ligação filosófica com a ética e o pessimismo de Schopenhauer?

É possível na passagem da unidade para a pluralidade em Schopenhauer observar a formação dessa concepção ética e pessimista do mundo tal como a do Anaximandro? Como notamos anteriormente, em Schopenhauer essa passagem ocorre quando a vontade se objetiva em variados graus formando as ideias, e depois a representação empírica.

A elevação do grau dessa objetivação leva, depois de ultrapassar o inorgânico, ao que Schopenhauer chamou de vontade de vida. Enquanto ideia objetivada pela vontade, a vida é essencialmente vontade de vida, dado que não é o indivíduo em si que contém a vida, mas sim

toda espécie do ser vivo que se conserva pela alimentação individual e reprodução sexual da espécie. Embora o fenômeno particular da vontade principie e finde temporariamente, a vontade mesma, como coisa em si, em nada é afetada pela variação entre nascimento e morte, pois tal variação é determinação válida exclusivamente para o tempo. Por conta disso, o motivo individual não será saciado em um tempo infinito, dado a finitude e o limite do fenômeno em oposição ao caráter atemporal da vontade de vida.

No parágrafo 29 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer considera a vontade em si mesma sem finalidade, então a vontade tem objetivo só enquanto motivo para os indivíduos do fenômeno. Por outro lado, a vontade enquanto essência do mundo não tem nenhuma finalidade, logo a vontade é um querer num esforço infinito que nunca será satisfeito. Cada objetivo alcançado ou leva a um novo esforço infinitamente, ou fica insatisfeita quando um obstáculo a impedir. Como consequência disso, a objetivação da vontade no fenômeno não atinge nunca uma satisfação plena.

Nos parágrafos 56, 57 e 58 da mesma obra, Schopenhauer nota que nos seres vivos individuais a carência é de caráter positivo e constante, dado que todo esforço nasce dela, por isso o descontentamento é constante e a satisfação ou é apenas momentânea, seguida de um tédio que leva a um novo esforço, ou não é atingida, levando ao sofrimento. Se há satisfação, então se chega ao tédio, se não há satisfação, então se chega ao sofrimento, logo a vida se divide entre sofrimento e tédio. A vida é uma constante luta pela conservação que um dia obterá a derrota pela morte, então a dor é essencial à vida. A consequência disso é que a felicidade - entendida enquanto satisfação plena e completa - tem caráter apenas negativo, pois ela é apenas resultado de uma satisfação momentânea derivada de uma carência permanente. Por outro lado, o sofrimento é essencial ao mundo, dado o esforço infinito fornecido pela vontade, que estabelece uma constante carência insaciável, e a barreira finita fornecida pelo fenômeno, que estabelece a impossibilidade de satisfazer plenamente essa carência. É nisso que consiste o pessimismo de Schopenhauer: uma concepção de mundo cuja essência é dor e a felicidade é pura ilusão. Nesse sentido, a vida contém em si mesmo um caráter de constante castigo que se efetiva por esse sofrimento imanente a ela.

Desse constante tormento do castigo em relação à vida, Schopenhauer encontra uma solução ética e ascética para a diminuição e, até mesmo, supressão do sofrimento individual. Essa solução ética é possível por meio da negação da vontade de vida. Quando a vontade de vida é completamente afirmada, então os motivos ligados aos vícios como a maldade e o egoísmo surgem, mas quando a afirmação da vontade de vida é limitada, seja pelo

conhecimento individual ou pelo Estado, então se passa da afirmação para a negação da vontade de vida, sendo então possíveis, pela compaixão enquanto motivo, as virtudes como justiça e caridade. Essa passagem ética da afirmação para a negação da vontade de vida ocorre por meio da passagem do conhecimento segundo o princípio da razão para o conhecimento intuitivo e imediato da vontade como essência do mundo. Quando se obtém o conhecimento de que o véu de maia do mundo como representação, dividido entre as pluralidades dos indivíduos e entre sujeito e objeto, é pura ilusão, então o indivíduo não é mais iludido por aquela falsa distinção entre o eu e o outro, pois tudo é uma única e mesma objetivação da vontade. Enquanto a negação da vontade se dirige ao motivo, essa negação da vontade de vida é ainda ética, mas, para Schopenhauer, o ápice da negação da vontade de vida ocorre pela ascese, em que o conhecimento da unidade da vontade é tão completo que o sofrimento individual deixa de ser relevante, pois o sofrimento de todo o mundo é sentido como se fosse o seu próprio, logo não é mais possível querer, ou seja, o motivo é completamente substituído pelo quietivo, logo deixa-se de ser uma solução ética para estar num âmbito ascético. Nesse estado de ascese, o indivíduo escapa completamente do sofrimento imanente à vontade de viver, pois ela agora não provoca mais efeito nele, dado que suas aflições individuais foram suspensas e, no lugar disso, ele está no descanso da unidade essencial do mundo (vontade).

Outro aspecto da filosofia de Schopenhauer, e que é mais próximo à de Anaximandro, não é ligado à ética da virtude individual, mas a uma concepção ética cosmológica. Trata-se daquilo que o filósofo compreendeu como justiça eterna. A justiça eterna é diferente da justiça enquanto virtude individual, dado que esta última consiste no combate contra a injustiça mundana, ou seja, um combate contra a afirmação da vontade de viver de um indivíduo que nega a vontade de viver do outro, chegando nisso numa equidade entre os egoísmos dos indivíduos. Nessa justiça a retaliação ocorre no tempo, e na fundação do Estado a justiça encontra uma sede institucional para combater os malefícios do conflito entre o egoísmo dos indivíduos. Num caminho completamente diferente, a justiça eterna não tem sede no Estado, e sim no mundo, e também não se utiliza da retaliação contida no tempo, mas sim na eternidade que contém junto punição e injúria. Para Schopenhauer, a justiça eterna reside na essência do mundo enquanto vontade, pois a vontade enquanto unidade essencial do mundo se objetiva na pluralidade do fenômeno, e por conta disso ela é a responsável pela existência do mundo tal como ele é:

O fenômeno, a objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, é o

mundo em toda a pluralidade de suas partes e figuras. A existência mesma, bem como o tipo de existência, no todo e em cada parte, é apenas a partir da Vontade, que é livre, toda-poderosa. Em cada coisa a Vontade aparece exatamente como ela se determina a si mesma e em si, exteriormente ao tempo. O mundo é tão somente o espelho desse querer; e toda finitude, todo sofrimento, todo tormento no mundo contidos pertencem à expressão daquilo que a Vontade quer e são o que são em virtude da Vontade governar dessa forma. Em conformidade com isso, todo ser assume com extrema justiça a existência em geral, logo, a existência da sua espécie e a da própria individualidade, precisamente como é e nas circunstâncias dadas em um mundo tal como é, ou seja, regido pelo acaso e o erro, temporal, transitório, sempre sofrendo; mas, em tudo o que acontece ou pode acontecer a cada um, a justiça sempre lhe é feito, pois é a Vontade. Tal qual a Vontade é, é o mundo. A responsabilidade pela existência e pela índole deste mundo só este mesmo pode assumir, ninguém mais; pois como outrem poderia ter assumido essa responsabilidade? (SCHOPENHAUER, 2005, p.449).

Nesse sentido, toda a existência em pluralidade, mudança e sofrimento presente no mundo enquanto representação tem apenas uma única essência responsável por isso: a própria vontade. Então, independente do acaso e sofrimento que ocorrem pelo tempo, a vontade diante disso é responsável e mantém a justiça por si mesma na eternidade. Como isso ocorre? Ocorre por uma igualdade entre a penúria e culpa, ocorrendo então um equilíbrio entre os dois:

Caso se queira saber, em termos morais, o que valem os homens no todo e em geral, considera-se seu destino no todo e em geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte. A justiça eterna prevalece. Se os homens, tomados como um todo, não fossem tão indignos, então seu destino, também tomado como um todo, não seria tão triste. Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Pudessem alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato de balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio. (SCHOPENHAUER, 2005, p.449-450).

Essa justiça não é percebida quando o olhar do indivíduo comum está submetido ao princípio da razão suficiente, pois o mundo não é desvelado “como uma única e mesma vontade de vida.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.450). Assim, se o indivíduo entende o mundo enquanto indivíduos plurais e separados, então para ele “aparece a volúpia como uma coisa, e o tormento como outra diferente; este homem como atormentador e assassino, aquele outro como mártir e vítima; a maldade como uma coisa, o padecimento como outra.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.450). Um sujeito, envolto ao *principio individuationis*, não reconhece a maldade e o sofrimento do mundo como dois aspectos diferentes do fenômeno de uma mesma e única vontade, logo ele toma os dois como completamente opostos e diferentes.

A justiça eterna reside na coisa em si (vontade una e indivisível), e não no fenômeno

(plural e infinitamente divisível), logo aquele que conhece o mundo na sua essência carregará todo o sofrimento do mundo como se fosse o seu, e, com isso, ele pode perceber a justiça eterna, ou seja, a noção de que infligir sofrimento e suportar sofrimento é um mesmo feito da vontade una e indivisível. A consequência cosmológica disso é que o mundo contém um sofrimento existencial que equivale, na mesma proporção, ao tanto de culpa presente na existência, logo sofremos o mesmo tanto que somos culpados. Na busca pelo bem-estar de cada indivíduo da pluralidade do fenômeno ocorre a discórdia cósmica numa autoflagelação da vontade, onde ela devora a si mesma e sofre a dor a que ela própria é imputada, pois, em si, a vontade é una e indivisível, logo o atormentador e o atormentado são os mesmos, a culpa e o sofrimento estão na unidade da vontade:

Vontade que, aqui, enganada pelo conhecimento atado ao seu serviço, desconhece a si, procurando em UM de seus fenômenos o bem-estar, porém em OUTRO produzindo grande sofrimento, e, dessa forma, em ímpeto veemente, crava os dentes na própria carne sem saber que fere sempre só a si mesma, manifestando desse modo pelo médium da individuação o conflito dela consigo mesma, que porta em seu próprio interior. O atormentador e o atormentado são unos. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa. Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento, e, se adotado de faculdade de razão, ponderaria em vão por que foi chamado à existência para um tão grande sofrimento, cuja a culpa ainda não percebe; o atormentado notaria que toda maldade praticada no mundo, ou que já foi, também procede daquela Vontade constituinte de SUA própria essência, que aparece NELE, reconhecendo mediante este fenômeno e sua afirmação que ele mesmo assumiu todo sofrimento procedente da Vontade, e isso com justiça, suportando-os enquanto for essa Vontade – Deste conhecimento fala o vate Calderon em *A vida é sonho*: pues el delito mayor/ Del hombre es haber nacido. [Pois o delito maior/Do homem é ter nascido]. (SCHOPENHAUER, 2005, p.449-450).

Para Schopenhauer, quando a unidade da essência se objetiva no fenômeno, configura-se a culpa e o sofrimento do mundo. O maior delito é ter nascido, ou seja, no próprio surgir fenomênico já se configura a culpa existencial, logo se deve suportar o sofrimento também, já que ambos são dois lados de uma mesma moeda. Justamente por isso Schopenhauer liga a noção de justiça eterna com o pecado original cristão, o *tat twam ai* “isso és tu” do hinduísmo e o mito da transfiguração da alma.

No suplemento de *Parerga e paralipomena* chamado *Sobre a ética*, Schopenhauer destaca essa noção de justiça eterna ligada com a necessidade dos seres vivos expiarem a sua existência pela alternância entre vida e morte, dado que o mal da pena corresponde ao mal da

culpa:

Quando acontece (...) de ter à vista a *maldade* humana e com ela se horrorizar, então devemos tão logo lançar um olhar à *miséria* da existência humana; e da mesma forma, novamente, quando esta nos choca, devemos nós dirigir àquela: percebemos então que elas se mantêm em equilíbrio e nos damos conta da justiça eterna, ao notar que o mundo é juiz de si próprio e começaremos a compreender por que tudo o que vive deve expiar sua existência, primeiro na vida e depois na morte. Assim, o *malum poenae* corresponde ao *malum culpae*.(SCHOPENHAUER, 2012, p. 60)

Podemos com isso notar algumas convergências da justiça eterna de Schopenhauer com a noção de justiça em Anaximandro. Em primeiro lugar, se para Anaximandro de Nietzsche o surgimento é culpa, a duração na existência é castigo e o desaparecer é a expiação da culpa, em Schopenhauer a objetivação da vontade também configura o devir da vida no mesmo aspecto: o surgimento da vida no fenômeno contém uma culpa proporcional ao sofrimento do mundo; a duração na existência contém em si um sofrimento na vontade de viver enquanto carência insaciável que se configura como um castigo; já a morte é a expiação dessa culpa, é o fim do tormento de viver e que retorna ao descanso da unidade essencial da vontade. Em segundo lugar, se a justiça em Anaximandro consiste numa ordem do tempo que equilibra os contrários. Em Schopenhauer, também a justiça se configura pela unidade da vontade que no mesmo instante é atormentador e atormentado, ou seja, injustiça é ao mesmo tempo justificada. Se em Anaximandro os entes determinados retornam ao indeterminado, também em Schopenhauer todo indivíduo terá a sua culpa redimida no aniquilamento da sua morte.

Observamos com isso uma afinidade fecunda entre Anaximandro e Schopenhauer. Como pensa Nietzsche, é possível identificar afinidades essenciais na visão moral e pessimista do mundo. Ambos compreenderam o mundo como sendo formado, em sua pluralidade, através de uma unidade; e da passagem da unidade para a pluralidade se configurou um caráter ético e pessimista do mundo, como afirma a Cacciola:

O caráter “moralista”, tantas vezes atribuído por Nietzsche à filosofia de Schopenhauer, está presente já em Anaximandro, que, como primeiro “metafísico”, só pôde pronunciar um veredito moral sobre o devir, deixando-o não obstante tão inexplicado quanto antes. Para Nietzsche, é o próprio ato de dividir o mundo em duas instâncias separadas, a do ser e a do devir, que é a fonte do pseudoproblema de passagem de um para o outro.(CACCIOLA, 1994, p.69)

A distinção entre unidade e pluralidade, presente em Anaximandro por meio da diferença entre devir e indeterminado, também aparece em Schopenhauer de maneira similar na diferença entre fenômeno e coisa-em-si. E é justamente dessa distinção que surge, segundo Nietzsche, a problemática visão ética e pessimista do mundo, pois a passagem de um para o outro é no fundo uma fuga aos problemas concretos presentes no devir. Por sinal, essa é uma fuga para a fortaleza metafísica, seja o ἄπειρον de Anaximandro, seja a vontade de Schopenhauer. De fato, o que impulsiona tal fuga foi se deparar com o devir sem nenhuma justificção ética ou valor moral para explicar a sua constante autodestruição.

### **Bibliografia:**

ANAXIMANDRO de Mileto. Doxografia e fragmentos, In: BORNHEIM (Org.) **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo, Editora Cultrix, 1999.

\_\_\_\_\_. **Doxografia e fragmentos**. Tradução: Cavalcante de Souza, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Editora Abril, 1973.

CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo, Editora da USP, 1994.

CORNFORD, F.M. **Principium Sapientiae**: as origens do pensamento filosófico grego. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

NIETZSCHE, **A Filosofia na Era Trágica dos Gregos**; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011

\_\_\_\_\_. **A Filosofia na Era Trágica dos Gregos**, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008

\_\_\_\_\_. Die vorplatonischen Philosophen. In: **Werke**. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. 1º tomo, São Paulo, Editora UNESP, 2005

\_\_\_\_\_. **Sobre ética**, São Paulo, Hedra, 2012.