

Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária

Jarlee Oliveira Silva Salviano*

Resumo: Temos em Schopenhauer e Nietzsche duas filosofias edificadas à margem do terreno da filosofia universitária, da filosofia de cátedra. Na alvorada do século XXI, numa época em que a discussão sobre o ensino da filosofia ocupa a ordem do dia, as críticas derramadas por eles no *borbulhante caldeirão* das temáticas relacionadas ao magistério filosófico preservam o frescor de sua atualidade. Trata-se de colocar em evidência o papel do filósofo, o próprio estatuto da filosofia e da relação desta com o Estado e a religião.

Palavras-chave: Schopenhauer – Nietzsche – Filosofia universitária – Extemporaneidade

Penso que o título aqui empregado traz consigo a exigência de uma explicação prévia às intenções deste texto. O uso do termo *crítica* é confessadamente de inspiração kantiana. Este expediente, longe de possibilitar a isenção de qualquer responsabilidade, parece a princípio nos lançar em uma enrascada. Se tivermos em mente o sentido dado pelo filósofo alemão a este conceito, uma *crítica da filosofia universitária* deveria anteceder as discussões em torno das condições pragmáticas do ensino da filosofia, empreendendo uma análise do próprio estatuto do magistério filosófico, o lugar da filo-

* Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo. Bolsista CNPq.

sofia na universidade, o papel do professor de filosofia e a relação da filosofia com o Estado e a religião. Uma empreitada assaz árdua.

Se constatamos que a filosofia contemporânea é essencialmente universitária, como afirma Paulo Arantes (ARANTES 1, p. 23), a questão do ensino da filosofia se torna um problema que se apresenta inevitavelmente a todo aquele que dela se ocupa hoje. Não é difícil notarmos em nós e à nossa volta os sinais dos vícios acadêmicos a serem apontados aqui. De um modo ou de outro parecemos todos afetados por eles, sejam os mais antigos ou os *de última geração* (no entanto, talvez a simples consciência disto, à maneira socrática, seja já um grande avanço). Para citar alguns destes vícios, conforme nos mostra Gonçalo Palácios, em um ensaio intitulado *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*, temos: confundir o comentar com o filosofar (a *comentariologia*); o abuso das citações, em linguagem vernácula ou estrangeira; o etnocentrismo filosófico, seja em relação à língua ou à cultura; os mitos da erudição e da especialização; o obscurantismo (vale lembrar que a principal desconfiança em relação a Schopenhauer, na recepção de sua filosofia, estava relacionada à clareza de seus escritos!); o *sociologicismo* e o *psicologicismo*, ou seja, a redução da obra de um autor a certos aspectos de sua vida privada ou de sua inserção social, etc. Uma vasta bibliografia tem sido produzida a respeito deste assunto, o qual acompanha de mãos dadas o problema da *filosofia no Brasil*. Entretanto, nunca fora colocado em xeque de forma tão veemente como agora, o lugar da filosofia dentro de uma universidade – ainda que as discussões sobre o seu ensino acompanhem toda a sua história.

Se não for incoerente o dito popular que afirma que *vê melhor quem está de fora*, talvez fosse interessante tomarmos como fio condutor de nossa reflexão as críticas de Schopenhauer e Nietzsche sobre a filosofia universitária, tendo em vista que estes pensadores produziram suas obras à margem dos muros da academia. Além

disto, a atualidade do pensamento de ambos (no que se relaciona ao nosso problema) por si só justifica a importância da abordagem aqui proposta. As críticas de Schopenhauer à filosofia de cátedra percorrem boa parte de seus escritos, mas é em *Sobre a filosofia universitária*, que compõe os *Parerga e paralipomena* (1851), que elas adquirem uma maior abrangência. Na terceira de suas *Considerações extemporâneas* (1874), intitulada *Schopenhauer como educador*, Nietzsche retoma as invectivas feitas por Schopenhauer à academia. No que diz respeito a Nietzsche, portanto, nosso estudo tem em vista tão somente a primeira fase de seu pensamento, na qual se inclui este ensaio. Podemos afirmar que o objetivo final do texto é uma análise do pano de fundo sobre o qual se assenta este escrito do jovem Nietzsche. Assim, a impressão de que Nietzsche ocupa lugar secundário é só aparente, pois sabemos que o autor de *O nascimento da tragédia* está ainda neste momento bastante próximo do pensamento schopenhaueriano. Uma aproximação entre a terceira Extemporânea e *Sobre a filosofia universitária* nos mostrará que a briga de Schopenhauer contra a filosofia universitária de seu tempo era também a de Nietzsche.

Ambos tomam um ponto de partida comum: a distinção entre a *verdadeira filosofia*, a filosofia não-acadêmica, que tem como único objetivo a verdade, e a *falsa filosofia* ou filosofia aparente; ou ainda: a distinção entre o verdadeiro filósofo (que toma a filosofia como um fim) e o pseudofilósofo (o *sofista*, segundo Schopenhauer) que a toma como um meio. Neste último, o *filósofo de profissão*, o conhecimento filosófico seria praticado como meio de subsistência (ganha-pão) ou de alcance de prestígio.

Estas distinções, sabe-se, não se dão pela primeira vez nesta metade do século XIX (quando vieram a público estas críticas schopenhauer-nietzschianas), mas pode-se dizer que já eram nascidas quando a filosofia engatinhava. Refiro-me à polêmica no período clássico da filosofia grega entre os “filósofos oficiais” (Sócrates,

Platão e Aristóteles) e os Sofistas. A denúncia que se ouviu principalmente da Academia platônica dizia respeito ao *comércio* em que se transformara a filosofia nas mãos de Protágoras, Górgias e companhia. Estes *pseudofilósofos*, diziam seus críticos, pretensos conhecedores dos segredos da natureza e da essência do homem, ensinavam a quem quisesse a arte da retórica, da oratória, da persuasão, sem a menor preocupação com a verdade. Por algumas Dracmas não hesitavam em desrespeitar os princípios básicos da racionalidade grega. Este fora o pecado original dos Sofistas: obter com o ensino da filosofia o seu ganha-pão. Ainda que algumas críticas da Academia procurassem revelar o absurdo do relativismo protagórico, este não era, no entanto, o maior escândalo que incendiava o chão sob as sandálias dos acadêmicos. Não importava o quanto a doutrina sofista poderia contribuir para a compreensão acerca da teoria do conhecimento, da ética, da política, da justiça etc., os primeiros professores da história cometeram o maior dos *sacrilégios* possíveis contra a filosofia da antiga Hélade. Eram comerciantes da *sabedoria* (*sophia*) e por isto deixavam de ser seus amigos (*philos-sophos*). A filosofia deveria ser o ponto de contato entre os homens e a divindade. Ela desvelava o divino na natureza; a *verdade* não poderia ser senão *contemplada*. Custou caro aos Sofistas a subversão da clássica imagem pitagórica do filósofo, que poderia ser comparado àquele que nos jogos apenas assiste enquanto alguns competem e outros praticam o comércio.

Uma curiosa inversão pode então ser observada na história da filosofia: na antiguidade, severas críticas partiam dos domínios da academia em direção à filosofia não-acadêmica dos Sofistas considerada uma pseudofilosofia. Decorridos cerca de vinte e quatro séculos, os Sofistas, diria Schopenhauer, adentraram a academia e expulsaram a verdadeira filosofia, que agora vaga ao léu sem um teto. Doravante a crítica parte do lado de fora em direção ao interior da academia, onde confortavelmente se assentam em suas cadeiras

os professores de filosofia Fichte, Hegel e Schelling, chamados por Schopenhauer sugestivamente de *Sofistas*. Entretanto, a acusação é a mesma: praticam uma falsa filosofia, pois a tomam como um meio de subsistência e não como um fim em si mesmo. Deve-se notar, assim, que as críticas schopenhauerianas à filosofia universitária têm como alvo *aquela* filosofia ensinada na Universidade do início do século XIX. Ele não proporá o fim do magistério filosófico, mas uma mudança profunda em relação a ele.

O pano de fundo daquele ensaio de 1851 precisa ser estendido para uma melhor compreensão do problema. De certa forma, este ensaio responde a duas afirmações kantianas sobre o ensino da filosofia. Em *O conflito das faculdades* (1798) Kant procura mostrar que a faculdade de filosofia, considerada como *faculdade inferior* diante das outras (teologia, direito e medicina), deveria ser o único espaço da crítica e da liberdade de pensamento que seriam salvaguardadas em relação às imposições do Estado. Outra não menos otimista prescrição kantiana (exposta no ensaio *Resposta à pergunta: o que é a Ilustração* de 1783) refere-se à distinção entre o *uso público* e o *uso privado* da razão: ainda que, no segundo caso, enquanto funcionário do Estado, o sábio seja limitado no uso da razão, o livre curso da *Ilustração* pode se dar no seu *uso público*, destinado ao público letrado. Diante disto Schopenhauer apresentará uma análise pessimista sobre a relação da filosofia com o Estado e da possibilidade de uma *sociedade ilustrada*. O uso da razão é sempre *interessado*, diz ele, pois é em última instância sempre determinado pela Vontade, e deste modo os *interesses* do Estado sempre estarão presentes na prática do magistério filosófico.

Antecipando-se a Freud, o filósofo introduz, na discussão sobre a relação razão/vontade, a idéia de inconsciente. A vontade é a essência metafísica do homem. Esta mesma Vontade cega, inconsciente e sem finalidade seria o fundo ontológico de toda a natureza. O que é o númeno, aquilo que está para além do fenômeno? Pergun-

tava Kant. É a Vontade, responde Schopenhauer. Subverte assim o princípio lógico-ontológico da tradição. No homem, a razão, serve da vontade, fora criada por esta para servi-la. O cérebro (fonte do raciocínio e do entendimento) nada mais é que objetivação, materialização da vontade de conhecer. Ademais, outras forças no homem têm mesmo a primazia sobre o impulso cognitivo, como a sexualidade, por exemplo, pois está mais próxima da necessidade da preservação da vida: a Vontade é em Schopenhauer *Vontade de viver* (*Wille zum Leben*), em Nietzsche, sabe-se, será *Vontade de potência* (*Wille zur Macht*).

Quanto à segunda questão, o otimismo de uma *sociedade ilustrada* esbarra, segundo ele, na *aristocracia da natureza*. Vejamos a questão mais de perto.

É constante na crítica schopenhaueriana a distinção entre a filosofia como *livre investigação* da verdade (estando esta tão somente a serviço da natureza e da humanidade) e a filosofia como profissão, a serviço do governo. Já em sua *Crítica da filosofia kantiana* (1819), Schopenhauer procura revelar aquilo que chamará de *segredo público* (ou seja, um fato conhecido, mas escondido, não comentado): “É digno de nota, como característica da filosofia universitária, de que modo aqui se mostra a porta à verdade, sem rodeios, quando ela não quer resignar-se e sujeitar-se, com as palavras: – Rua, verdade! Podemos prescindir de ti. Devemos-te algo? Tu nos pagas?” (SCHOPENHAUER 8, p. 163).

A não primazia da verdade na filosofia de cátedra se deve ao fato de que o professor de filosofia, em nome de um cargo e de um salário (meios de satisfação de sua vontade), promete obediência ao Estado – na época de Schopenhauer, os cargos eram ocupados por indicação do ministério da cultura, através de lista tríplice apresentada pela Universidade; no entanto, esta lista não era sempre levada em conta. Tal obediência, procura mostrar o filósofo, revela-se em última instância como submissão à *religião do Estado*: “engo-

le teu pudim, escravo, e vende mitologia judaica por filosofia”, escreve Schopenhauer (SCHOPENHAUER 9, p. 8) (à esta obediência ao Estado e à religião, Nietzsche acrescentará a submissão à ordem social e à organização militar). Enquanto o verdadeiro filósofo procuraria a *chave para o enigma da existência*, os professores de filosofia visariam com seu ensino o prestígio e um meio de subsistência. É sabido que Schopenhauer via no *Espírito absoluto* de Hegel e no *Eu* fichtiano resquícios da ontologia teológica cristã. Schopenhauer foi o pioneiro nesta crítica, mas não foi o único. Quanto à filosofia de Fichte, em direção a qual a aguda crítica schopenhaueriana lançava a acusação de *lentes de aumento* dos erros kantianos, podemos dizer (conforme apresentação de Maria Lúcia Cacciola na tradução de *Sobre a filosofia universitária*) que “o juízo de Schopenhauer sobre Fichte leva em conta uma atenuante: o fato de Fichte ter perdido em Jena sua *jus legendi* por não ter submetido sua filosofia a pressupostos religiosos. Mas é logo acusado de, por temor, dar à sua filosofia um tom cristão, transformando em Deus o ‘eu asoluto’” (*id., ibid.*, p. XXII)

Até que ponto, poderíamos indagar, a dependência do filósofo em relação ao estipêndio pago pelo Estado e a imposição de um regime de trabalho podem alterar o rumo de uma produção filosófica? E quanto à obrigação de filosofar com hora marcada, de ter que diariamente ostentar a aparência de sábio, de falar para um público estranho coisas tão íntimas? A despeito do que dissera Diderot pela boca do Sobrinho de Rameau: “meus pensamentos são minhas rameiras” (DIDEROT 3, p. 263), talvez devêssemos afirmar que os pensamentos de um filósofo são para ele o que para uma jovem donzela são as partes pudendas de seu corpo. Estas críticas schopenhauerianas, posteriormente reiteradas por Nietzsche, revelam o caminho contrário de um verdadeiro sábio: *parecer sábio*. Sócrates estava certo! Neste sentido, talvez não fosse incoerente comparar, como o faz Schopenhauer, a relação entre os filósofos

e estes *sofistas modernos* com a relação entre as moças que se entregam por amor e as prostitutas.

Sabe-se que Hegel adiantara a publicação da *Fenomenologia do espírito* pressionado pela cobrança de dívidas. Recentemente foi publicado um pequeno livro sob o curioso título *A vida sexual de Immanuel Kant* (trata-se de uma engenhosa ficção) em que é descrita uma suposta série de conferências proferidas em 1946 por um fictício filósofo francês chamado Jean-Baptiste Botul. Ali é citada uma carta de Hegel a um amigo em que o filósofo se felicita pela nomeação para a Universidade de Berlim. Diz ele: “Alcansei meu objetivo terrestre, pois, com um cargo e uma mulher amada, tem-se tudo que é preciso neste mundo”. O autor faz seguir a esta citação o seguinte comentário: “Palavras terríveis! Onde está a grandeza do filósofo? Um cargo e uma mulher...” (BOTUL 2, p. 36). Em outra passagem, o filósofo francês refere-se aos *Discursos* de Epicteto (50-125 d.C.), em que se encontra “uma lista penosa dos deveres conjugais: aquecer a água da panela, acompanhar as crianças à escola (não podiam ir sozinhas por causa dos pederastas), prestar serviços ao sogro, obter para a mulher lã, óleo, cama e copo. Pannelas e moleques! Filósofa-se com isso! Sem falar da sexualidade conjugal... Porque o corpo do marido pertence à mulher e não o inverso. E o desejo feminino é imperioso” (*id., ibid.*, p. 33).

A forma mais acabada desta submissão ao governo, diz Schopenhauer, se encontra no *filisteísmo da hegelharia*, em que o Estado é visto como *o organismo ético absolutamente perfeito*. Esta dependência dos professores de sua época em relação aos órgãos estatais só pode encontrar uma explicação, segundo ele: o homem, como toda a natureza animal, só reconhece como motivos para as suas ações tudo aquilo que se relaciona à comida, à bebida e aos cuidados com a cria. Acrescente-se a isto a vaidade e a ânsia diante das honrarias e temos o homem em sua essência. O verdadeiro filósofo

é aquele detentor de uma *anomalia rara*: deve travar uma verdadeira luta contra a sua própria natureza. Estes *Quixotes da filosofia* pensam para si – conforme concordará Nietzsche, referindo-se ao próprio Schopenhauer – enquanto que na filosofia acadêmica, a *filosofia de fiandeiras* (*Rockenphilosophie*), a *filosofia mercenária*, a *boneca de madeira movida por fios alheios*, a *filosofia de diversão* (*Spaaâphilosophie*), a *filosofia de jardim de infância*, enfim, nesta filosofia *pensa-se para outros*. “Escutar cantar os roucos e ver dançar os coxos é penoso” (SCHOPENHAUER 9, p. 34), afirma Schopenhauer referindo-se ao ensino da filosofia universitária. Numa crítica semelhante (proferida em uma de suas conferências intituladas *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* de 1872) afirmará Nietzsche: “é verdadeiramente um espetáculo para deuses ver um Hefesto da literatura se aproximar coxeando para nos servir alguma coisa” (NIETZSCHE 6, p. 105).

Outro expediente comum desta filosofia, denunciado por Schopenhauer, revela a extemporaneidade deste. Trata-se do modo como os professores procuram a qualquer custo escrever seu nome na história da filosofia, através da referência em suas aulas de publicações de colegas. Poderíamos aqui aplicar a fórmula elaborada pela crítica do professor Roberto Romano da Unicamp, referindo-se à filosofia atual: “eu te cito, se você me citar!”. Não menos impiedoso, Schopenhauer buscará numa sátira de Marcos Terêncio (116-27 a.C.) o comentário a este expediente: “Nada mais obsequioso que dois mulos, coçando um ao outro” (SCHOPENHAUER 9, p. 34). A respeito da produção e da atividade acadêmica destes *operários da filosofia*, assevera Schopenhauer: “esses senhores, justamente porque vivem da filosofia, tornam-se atrevidos a ponto de se nomearem a si mesmos *filósofos*, de também pressuporem que lhes cabe a última palavra e a decisão nos assuntos da filosofia e, por fim, anunciarem reuniões de filósofos (uma *contradictio in*

adiecto, pois filósofos raramente estão juntos no dual e quase nunca no plural) – e, então, eles acorrem em rebanhos para deliberar sobre o bem da filosofia” (SCHOPENHAUER 9, p. 70).

Definitivamente, o filósofo alemão encontra poucas possibilidades de ser praticada na Universidade uma filosofia *séria e honesta*. No entanto, repito, sua briga é contra aquela filosofia e aqueles filósofos de sua época, principalmente contra as filosofias de Hegel, Fichte e Schelling. Para Schopenhauer, entre ele e Kant não se escrevera uma linha sequer que não fosse pseudofilosofia. É devido a esta oposição filosófica acirrada em relação àqueles filósofos que a *artilharia* schopenhaueriana voltou-se tão violentamente contra a academia. O próprio Schopenhauer por duas vezes tentou lecionar em Berlim, fracassando em ambas. Na primeira tentativa, fez questão de escolher o mesmo horário das aulas de Hegel para as suas preleções. O resultado, como se sabe, foi decepcionante: enquanto Hegel falava para um auditório lotado, quatro ou cinco alunos assistiam a Schopenhauer. Havia, segundo ele, um complô armado pela academia para ocultá-lo no silêncio. Assim, enquanto ele pôde viver tranquilamente com os rendimentos da herança paterna, os professores de filosofia seguiriam seu caminho de deturpação das doutrinas dos grandes gênios da humanidade.

Neste sentido, poder-se-ia tomar a crítica Schopenhaueriana como inadequada à nossa realidade se concordarmos com alguns filósofos da atualidade (conforme, por exemplo, Roberto Gomes e Gonçalo Palácios) em que *não existe uma filosofia brasileira*, ou seja, que não há qualquer filosofia sendo ensinada nas Universidades, à qual poderíamos direcionar uma crítica. Ademais, certamente a relação da filosofia com o Estado e a religião hoje é bem diferente. No entanto, caberia indagar se elementos que apontavam para uma falta de liberdade da filosofia (como a famigerada lista tríplice) não foram simplesmente substituídas (que dizer da redução dos prazos da pós-graduação determinada pela pressão das instituições que fi-

nanciam a pesquisa? Que dizer de uma *greve de alunos* pela contratação de professores e condições básicas de estudo? Que dizer quando um dos mais eminentes filósofos brasileiros da atualidade é citado num jornal como o *ideólogo de FHC?*

Por outro lado, a teoria schopenhaueriana da *aristocracia da natureza* lhe serviu para explicar o fenômeno do aparecimento do gênio. A natureza é pródiga, diz ele. As inteligências corriqueiras são produzidas aos montes diariamente. Deste montante, em momentos muito raros surgem os gênios, os quais, na maioria das vezes têm que lutar contra a mediocridade de sua época para se impor. É assim que Schopenhauer analisa a sua luta, e a decadência da cultura de seu tempo. O espírito de uma época, diz ele, é determinado pela filosofia dominante. A distinção entre a verdadeira filosofia e a filosofia universitária está ligada à distinção entre o gênio e o filisteu. O gênio é o filósofo em que se verifica aquela *anomalía rara* citada atrás. Acima dos interesses mundanos o gênio, afirma Schopenhauer em um póstumo, é “o acima-do-homem (*Übermenschliches*) e o divino (*Göttliches*), pela potência (*Macht*) que faz com que ele se liberte da vontade” (conforme Cacciola) (SCHOPENHAUER 9, p. XXX). Como afirmará Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*: vêm ao mundo homens demais. *Para os supérfluos, inventou-se o Estado*. Diante de críticas tão severas contra a falta de liberdade da filosofia, não é de admirar que o jovem Nietzsche tenha declarado sua admiração por Schopenhauer: “Eu o compreendia”, diz Nietzsche, “como se ele estivesse escrito para mim” (NIETZSCHE 5, p. 25).

Em sua terceira *Consideração extemporânea*, ainda fortemente influenciado por Schopenhauer, ele distingue o filósofo verdadeiro (o *filósofo de ouro*) do pseudofilósofo (feito de *falso ouro*). Quanto à tese da *aristocracia da natureza* Nietzsche afirma que a natureza é *má economista*, esbanjadora e pródiga, pois suas despesas são superiores ao que ela recebe em troca, através das obras dos indivíduos

de gênio. Numa crítica à massificação da cultura, Nietzsche coloca que assim como existe uma *moeda corrente* existiria também numa determinada sociedade o *homem corrente* (NIETZSCHE 6, p. 94).

A única saída para a filosofia universitária, segundo Schopenhauer, seria então a redução ao mínimo do espaço do professor em suas preleções, para que este não *represente o papel de filósofo*. A tarefa do professor de filosofia deveria então, propõe ele, restringir-se a *dar as coisas mastigadas* e, acima de tudo, não tomar sofistas por filósofos. Estranha proposta, para quem, no mesmo ensaio defende o *pensar por si mesmo!* Como soa estranha diante das denúncias sobre a *falta de pensamento próprio* dos críticos contemporâneos da filosofia universitária! Somente por escrito, conclui ele, em suas obras, portanto fora da academia, seria permitido ao professor travar conhecimento com os filósofos. Ademais, diante do caráter inacabado da filosofia, o seu ensino deve se diferenciar do ensino das outras ciências. Assim, Schopenhauer propõe uma mudança radical nos cursos de filosofia. É preciso que estes constem de apenas duas disciplinas: a Lógica, pois se trata de uma ciência constituída e rigorosamente demonstrável; e a História da filosofia, de Tales a Kant, *exposta sucintamente e cursada em apenas um semestre*. No final das contas, quando se esperava uma descrença radical de Schopenhauer em relação à filosofia das Escolas, percebe-se uma aproximação com Kant e a teoria dos usos *privado* e *público* da razão. A exceção encontra-se em que para o primeiro, partindo do fato de que a razão é sempre determinada pela vontade, que é portanto sempre *interessada* e sempre sujeita aos interesses do Estado, o seu uso *privado*, ou seja, dentro de uma Universidade, deveria ser o mais restrito possível.

Nietzsche, por outro lado, (diante da imponentia do Estado e diante do fato de que lhe é dada a tarefa impossível de *distinguir a verdadeira filosofia da falsa*) prevê a total supressão da filosofia universitária. E sobre a tumba desta, conclui o filósofo, deveria es-

tar estampado: “Ela não afligiu ninguém!”. Insistindo um pouco mais, poderíamos dizer, com Roberto Gomes (em sua *Crítica da razão tupiniquim*), que “a filosofia não pode prescindir de sua missão primeira: destruir um mundo”. E o que é a filosofia? Responde ele em seguida: “a mim parece isto: *dizer o contrário*” (GOMES 4, p. 32). Enquanto Gonçalo Palácios, no ensaio citado, afirma que devemos dizer o que pensamos mesmo sob o risco de sermos presos, perseguidos ou vilipendiados, Nietzsche não é menos radical ao afirmar que este deve ser mesmo o *critério* do verdadeiro filosofar: incomodar, afligir, correr o risco da perseguição. Diante disto, talvez nos reste apenas torcer para que a cada dia sejam mais raras as aplicações daquelas provas de filosofia a que se refere Nietzsche, em que o neófito, ao final suspira aliviado: “graças a Deus que não sou filósofo, mas cristão e cidadão do meu Estado” (NIETZSCHE 5, p. 88).

Abstract: Schopenhauer’s and Nietzsche’s philosophy was built alongside sphere of the university philosophy, of the cathedraic philosophy. At 21st century’s dawn, in a time in which the discussion about the teaching of philosophy is in the *agenda*, their critics (spilled in the *bubbling cauldron* of the themes connected with the philosophical teaching profession) preserve the *freshness* about your actuality. It’s a question of showing the philosopher role, the philosophy statute self, and the relation between philosophy, state and religion.

Key-words: Schopenhauer – Nietzsche – University philosophy – Extemporaneity

referências bibliográficas

1. ARANTES, Paulo Eduardo. *Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia no Brasil – uma digressão*. In: Salma T. Muchail (org). *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUC, 1995. (Série eventos)
2. BOTUL, Jean-Baptiste. *A vida sexual de Immanuel Kant*. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
3. DIDEROT, Denis. *O sobrinho de Rameau*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).
4. GOMES, Roberto. *Crítica da filosofia tupiniquim*. São Paulo: Cortez, 1982.
5. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Considérations inactuelles III: Schopenhauer éducateur*. In: *Ouvres philosophiques complètes*. Trad. Henri Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1988.
6. _____. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. In: *Ouvres philosophiques complètes*. Trad. Jean-Louis Backés. Paris: Gallimard, 1988.
7. PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Ed. UFG, 2000.
8. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. e O. Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
9. _____. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia M. e O. Cacciola e Márcio Suzuki. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.