

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

NIETZSCHE E A MORAL DA COMPAIXÃO
Identificação e superação do princípio ascético-compassivo
schopenhaueriano

Edward Flaviano da Silva

BELO HORIZONTE

2010

Edward Flaviano da Silva

NIETZSCHE E A MORAL DA COMPAIXÃO
Identificação e superação do princípio ascético-compassivo
schopenhaueriano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro.

BELO HORIZONTE

2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586n Silva, Edward Flaviano da
Nietzsche e a moral da compaixão: identificação e
superação do princípio ascético-compassivo
schopenhaueriano / Edward Flaviano da Silva. Belo
Horizonte, 2010.
98f.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião.

1. Vontade. 2. Compaixão. 3. Ascetismo. 4.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 5. Schopenhauer,
Arthur, 1788-1860. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II.
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa
de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 159.947

Edward Flaviano da Silva

NIETZSCHE E A MORAL DA COMPAIXÃO
Identificação e superação do princípio ascético-compassivo
schopenhaueriano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (Orientador)
PUC Minas

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza
PUC Minas

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes
UFMG

Belo Horizonte, 29 de abril de 2010.

Dedico este trabalho

A quem me trouxe à vida

A quem me ama e a quem amo

Aos com quem convivi desde minha infância

A quem me ensinou a pensar

AGRADECIMENTOS

Agradeço
a todas as pessoas que, por compreender as bases teóricas que fundamentam esse
trabalho, puderam me ajudar e
a todos aqueles que, mesmo sem entender as minhas discussões acadêmicas,
também muito me ajudaram por me compreender.

“Avante no caminho da sabedoria, com bom passo, com firme confiança! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe o seu próprio eu”.

NIETZSCHE

RESUMO

A dissertação apresenta uma perspectiva de interpretação do pensamento de Nietzsche em relação à moral da compaixão e ao ascetismo. A fim de identificar o alvo para o qual Nietzsche direciona a sua crítica, a pesquisa identifica no pensamento de Arthur Schopenhauer sua posição em torno ao tema vontade, compaixão e ascetismo. Nas observações preliminares, nota-se que Schopenhauer concebe o mundo como constituído de um princípio único chamado vontade, que se configura como detentora da essência do mundo, como insaciável, como um querer perene e, por apresentar essa incompletude eterna, como algo que instaura o sofrimento no mundo. As discussões seguem trazendo a análise de que, como proposta de alívio para o sofrer, causado pela vontade, Schopenhauer traz à tona a compaixão e o ascetismo. Logo em seguida, é posto em cena o pensamento de Nietzsche, que estabelece um diálogo com Schopenhauer no que se refere ao princípio do sofrimento na humanidade, inaugurando uma nova perspectiva de abordagem sobre o tema. A perspectiva nietzscheana apresenta um caminho no qual não se almeja fugir da dor, como propõe Schopenhauer, mas que estabelece uma interpretação desse sentimento como possibilidade de criação, de amor à terra, de concepção dinâmica do mundo como um eterno retorno de todas as coisas e como lugar de um possível surgimento do *Übermensch*.

Palavras-chave: Vontade. Compaixão. Ascetismo. *Übermensch*.

ABSTRACT

The dissertation aims at presenting an interpretative approach on Nietzsche's thought concerning the moral of compassion and also asceticism. To identify the target for which Nietzsche directs his criticism, the survey identifies in the thought of Arthur Schopenhauer its position about the subject willingness, compassion and asceticism. In the preliminary comments of this research, it is noticed that Schopenhauer conceives a world formed by a unique principle called willingness that constitutes itself as containing the world essence, as insatiable, and also as an everlasting need. Willingness is also seen as something that brings suffering to the world because of its eternal lack. Throughout the discussions within this research, it is found that Schopenhauer brings up the examination of compassion and asceticism as a way out to suffering relief caused by the willingness. At this research point, Nietzsche's thought is related to Schopenhauer's view concerning the suffering beginning in the humankind, inaugurating a new perspective on the subject. The Nietzschean perspective presents a way in which, it is not wanted to run away from pain but sought to an understanding of this feeling as a possibility of creation, of loving the world, of a worldly dynamic conception resulting to an never-ending return of all things and also as a place of the *Übermensch* possible origin.

Keywords: Willingness. Compassion. Asceticism. *Übermensch*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	09
2 CONSIDERAÇÕES SOBRE A VONTADE, A COMPAIXÃO E O ASCETISMO NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER.....	13
2.1 A vontade (<i>Wille</i>) como princípio unificador.....	13
2.2 A compaixão (<i>Mitleid</i>) como legítimo móvel moral e possibilidade de se libertar da vontade.....	23
2.3 Possibilidade de negação da vontade e do mundo fenomênico via ascetismo.....	33
3 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS MANIFESTAÇÕES DA VONTADE E CRÍTICA À COMPAIXÃO E AO ASCETISMO DE SCHOPENHAUER.....	43
3.1 Considerações sobre as manifestações da vontade.....	43
3.2 Crítica à compaixão como possibilidade de se libertar da vontade e como legítimo móvel moral.....	53
3.3 Crítica ao ascetismo como possibilidade de negação da vontade e do mundo fenomênico.....	60
4 AMAR A TERRA, CRIAR, SUPERAR, ASSENHOREAR-SE DE SI COMO PROPOSTAS NIETZSCHEANAS.....	69
4.1 Amar a terra com leveza e plenitude.....	70
4.2 Fazer da vida um ato contínuo de criação e superação: uma proposta para o <i>Übermensch</i>	82
4.3 Assenhorear-se de si mesmo, redimindo o passado e desejando-o como futuro.....	87
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

Diante de todos os desafios que a vida nos oferece, há aqueles que nos instigam, despertam a atenção, prendem o olhar. Talvez isso esteja relacionado ao íntimo de cada ser, ao seu passado, ao seu convívio social e à sua carga genética. Por essa observação, poder-se-ia justificar os passos de cada ser na tentativa de reencontrar o seu passado, redimi-lo e torná-lo algo desejável. Diante dessas observações, vislumbram-se, de certa maneira, os motivos preliminares para a escolha desse trabalho.

Outros motivos, entretanto, devem ser elencados de modo a que se continue justificando a presente pesquisa. Essa dissertação foi elaborada pela importância que tem em Nietzsche a moral da compaixão, de modo a identificar e a propor a superação do princípio ascético-compassivo schopenhaueriano.

Esse trabalho tem, portanto, a moral da compaixão em Nietzsche como norte de análise. Sendo assim, ao associar aspectos morais e religiosos há uma vinculação desse trabalho aos estudos da linha de pesquisa “razão, religião e contemporaneidade”. O programa do mestrado em ciências da religião, vem, desde 2008, sendo financiado pelo CNPq.

Para o desenvolvimento da análise, de modo a atingir os objetivos descritos anteriormente, foi necessária a execução de algumas etapas de pesquisa vinculadas a uma metodologia de trabalho adequada aos propósitos apresentados.

A princípio, realizou-se um aprofundamento no que diz respeito à posição teórica assumida nessa dissertação. Nesse sentido, foi feita uma pesquisa bibliográfica sobre o tema. Tal pesquisa proporcionou a análise das obras nietzscheanas e identificou a crítica feita pelo filósofo a Arthur Schopenhauer, no que se refere à abordagem dada à moral da compaixão.

Diante desse fato, buscou-se compreender, com maior propriedade teórica, a conceituação schopenhaueriana sobre a moral ascético-compassiva, tratada por esse autor como uma resposta à concepção do mundo como vontade.

A fim de aprofundar as discussões acadêmicas, suscitadas pela pesquisa, foram trazidas as vozes de diversos pensadores, cujos trabalhos apresentam

renomada importância na área e, por isso, passaram a se constituir como fonte bibliográfica dessa dissertação.

Como forma de sistematização da pesquisa bibliográfica realizada, esse trabalho encontra-se dividido em três capítulos.

No primeiro capítulo, apresenta-se o que Schopenhauer delineia sobre a vontade, a compaixão e o ascetismo. Afinal, a constituição que se deu ao segundo capítulo baseia-se na crítica que Nietzsche faz a esse filósofo. A abordagem nietzscheana pauta, também, as discussões acerca da vontade e do ascetismo que se entrelaçam às reflexões sobre a compaixão. Sendo assim, nessa etapa, é discutido o diagnóstico que Schopenhauer faz da realidade, identificando, no primeiro tópico, a vontade como causa e princípio de todas as coisas. Nessa discussão, trata-se de questões como o sofrimento, o egoísmo, o gosto pelo sofrimento alheio, o desejo insaciável, a música como meio de manifestação da vontade, o caráter, a liberdade e a responsabilidade. É também apresentada, como segundo tópico desse capítulo, a compaixão como proposta contrária ao diagnóstico feito no primeiro momento. Por esse trajeto, são discutidos: os motivos causadores da compaixão, o propósito da compaixão, quem é capaz de compadecer-se, de que modo se compadece e os efeitos trazidos por esse sentimento. Já o terceiro tópico trata do ascetismo que apresenta questões como: a negação e a supressão da vontade, a inserção da espécie no gênero, a elevação da individuação, o limite da razão, a intuição como calmante, o conhecimento, a abnegação, a castidade, a negação do querer, a libertação da dor, o afundar-se no nada, a graça, a eternidade da espécie.

No segundo capítulo, analisa-se o que Nietzsche discute sobre a vontade identificada por Schopenhauer como princípio da dor, do sofrimento, e como Nietzsche retoma a tragédia grega, na figura de Apolo e Dionísio, pondo em cena a arte, a música, a não responsabilidade, a fim de mostrar a duplicidade da vida, que se concretiza na singularidade e se entrelaça ao romper com o princípio de individuação. A compaixão é tratada como manifestação da vontade de poder, por se constituir como um sentimento característico do homem fraco, que o utiliza para exercer poder sobre outro e não por pura piedade. O ascetismo é disposto como forma de fugir a esse mundo por via contemplativa, considerando-o um lugar de sofrimento, onde não se é capaz de viver com o vazio, gerado pela ausência da

verdade. O sacerdote é apontado nesse disposto, como o causador da concepção de mundo como lugar de pecado e, portanto, criador do ressentimento e da fé na verdade, submetendo os homens à abnegação do prazer.

Diante dessa problemática, esse trabalho busca em Nietzsche argumentos que fundamentam essas questões. Nietzsche, durante uma parte de sua vida, esteve ligado ao cristianismo, buscou uma compreensão de mundo ligada à filosofia oriental, se debateu com a dor, com a doença, e encontrou nos filósofos resquícios de moral religiosa, dogmática. Todos esses pontos foram motivações que deram ao filósofo a possibilidade de reinterpretar e propor um novo modelo de homem, o *Übermensch*¹, capaz de viver e afirmar todas as angústias e todos os tormentos, desejando-os, criando novos modos de se colocar diante da vida. Para a efetivação dessas reflexões, o terceiro capítulo, que encerra essa pesquisa, mostra a concepção nietzscheana sobre esse novo homem, que caminha em direção a um amor à terra, e propõe um viver leve, de aceitação do fatalismo, de convivência com o sofrimento, de redenção do passado, de superação e criação de si.

Após discutir e fundamentar essas questões, é apresentada, a título de considerações finais desse trabalho, a contribuição de Nietzsche nas discussões sobre moral e religião. As considerações finais retomam o destaque, dado inicialmente a Schopenhauer, como alvo das críticas de Nietzsche e reafirmam como Nietzsche se alimentou desse filósofo, como reconstruiu uma interpretação dada por Schopenhauer. No lugar de apontar para o outro e para a ascensão como maneira de escapar do sofrimento, Nietzsche chamou atenção para uma vida que se quer, que quer o querer, que não deseja a si, que não se compadece, que não nega esse mundo, que não se atormenta pela insatisfação, que reacende a cada criação em um constante ato de afirmação.

Nietzsche não é um autor que escreve de forma linear. Sua escrita, aforismática e em constante elaboração exige do estudioso uma atenção para o significado de cada termo, de cada conceito. No entanto, este trabalho não pretende uma investigação exaustiva desse movimento ao longo da obra nietzscheana em seus três momentos, de acordo com a maioria dos comentadores. Limita-se essa

¹Há uma polêmica na tradução do termo *Übermensch*. Por vezes, ele é conceituado de super-homem, além-do-homem, entre outros. Por esse motivo optou-se em deixá-lo na versão original, a qual, tem como sinônimos: *Vornehm, Adel, Höherer Mensch*.

pesquisa a reconhecer uma base teórica sobre a qual Nietzsche se apoiou, nesse caso em Schopenhauer, e apresentar sua crítica, pontuando suas propostas contrárias ao posicionamento schopenhaueriano.

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE A VONTADE, A COMPAIXÃO E O ASCETISMO NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER.

Este capítulo objetiva identificar e explicitar algumas considerações que Schopenhauer faz sobre a vontade, a compaixão e o ascetismo. Essas considerações foram levantadas a fim de que se concretize o objetivo desse trabalho, que é analisar a crítica de Nietzsche à moral ascética/compassiva e o que Nietzsche propõe para superar o lugar dessa moral.

Nietzsche e Schopenhauer possuem posicionamentos distintos diante do sofrimento humano. Essa distinção se evidencia quando Schopenhauer (2004) identifica a vida como um desejo insaciável, o qual denomina vontade (*Wille*); como um querer perene. Para combater a vontade, Schopenhauer propõe duas alternativas: diante do infortúnio alheio, o filósofo descreve o sentimento de compaixão como sendo capaz de se colocar no lugar do outro e, por via representativa e racional, lhe aliviar a dor. Diante do sofrimento com o próprio eu causado pela vontade, Schopenhauer propõe o ascetismo como possibilidade de, por via intuitiva e através da contemplação, da abnegação, desviar-se desse mundo efêmero e construir um mundo eterno, perene e calmo.

Tomando por base esse antagonismo teórico e objetivando identificar a crítica de Nietzsche a Schopenhauer, tema do próximo capítulo, torna-se necessário, antes, identificar, em Schopenhauer, o princípio unificador do mundo e a causa de todos os fenômenos: a vontade. Essa proposta visa compreender a postura assumida por Schopenhauer na proposição da compaixão e do ascetismo.

2.1 A vontade (*Wille*) como princípio unificador

Conforme sinalizado anteriormente, Arthur Schopenhauer (2004) identifica um princípio geral da natureza e causa de todos os fenômenos: a vontade. Esse princípio é um presente eterno e causador de todas as ações da natureza, nas quais se incluem a dor e o egoísmo humano. Filiado a essa perspectiva de análise, Schopenhauer, a fim de superar o egoísmo e a dor, propõe a compaixão e o ascetismo.

Para iniciar as discussões, é importante explicitar que, para Schopenhauer (2004), todas as coisas que há no mundo, sinaliza Crespo (2005), participam de uma única e mesma vontade, ela é o que há de melhor repartido. A vontade é uma manifestação de luta pela vida, de combate, de alternativas para se chegar à vitória, na constante disputa pelo espaço e pelo tempo. Ela é uma lei de atração e repulsão constante: atração ao prazer, repulsão à dor. Esse oscilar da vontade entre o que lhe atrai e o que lhe repugna torna-a um movimento que nunca pode ser satisfeito, pleno. Esse caminho, afirma Schopenhauer (2004), não tem chegada, ele é sempre um ponto de partida de uma nova corrida. Como afirma Brusotti, a vontade, em Schopenhauer, é “desejo cego, insaciável e sem metas”. (BRUSOTTI, 2000, p. 8).

Dessa maneira, a vontade traz uma constante dor, pois a não cessação dos desejos prolonga a cada instante o desejo de se ter plenitude, de se obter êxtase. Isso é um espetáculo tanto lamentável quanto terrível, pois a perpetuidade do sofrimento é a própria essência da vida. Por assim dizer, a vontade nos leva a um constante combate à vida insatisfeita, que é a essência íntima de todas as coisas. Esse combate permanente à insatisfação do viver possui instantes de satisfação apenas quando se atinge o alvo, o objetivo, a realização do desejo. Essa efemeridade da satisfação pode ser percebida quando Schopenhauer afirma que

entre os desejos e suas realizações decorre toda a vida humana. O desejo, pela sua natureza, é sofrimento; a satisfação engendra bem depressa a saciedade. O alvo era ilusório, a posse rouba-lhe o seu atrativo; o desejo renasce sob uma nova forma, e com ele a necessidade...eis-vos de novo na dança: entre a dor e o aborrecimento, a vida oscila sem cessar. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 329, 331).

Dessa forma, não há felicidade verdadeira, há apenas instantes de conquista, mas o desejo após cada conquista traz e insere a dor no seio da vida. Por conseguinte, a vida é um estado de perpétua dor. Não existe fim último para o sofrimento, pois ele é o fundo de toda a vida. A essência bruta da natureza é um esforço contínuo e um querer perene. Diante desse diagnóstico, Schopenhauer assume o posicionamento de que

devemos ter chegado, na medida em que podemos convencer-nos *a priori*, à convicção de que, por natureza, a vida não admite nenhuma felicidade verdadeira, que é essencialmente um sofrimento em aspectos diversos, um estado de infelicidade radical. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 339).

Segundo Ramos (2008), nessa perspectiva schopenhaueriana, a vontade é sempre constante e possui uma falta total de qualquer finalidade. Nesse sentido, a vida não é uma dádiva, mas uma dívida, uma tarefa da qual queremos nos livrar. Ramos destaca que

a atualidade e o valor do radicalismo moral de Schopenhauer, segundo Horkheimer, consistem em sua insistente recusa de qualquer conciliação idealista em que o sofrimento encontre a sua justificação. É assim que ele julga Schopenhauer como um 'pessimista clarividente' que acabou sendo confirmado pela história do século XX; sua negação do curso do mundo é o reconhecimento da experiência de que nenhuma astúcia da razão pode justificar um mundo absurdo. (RAMOS, 2008, p. 103-104).

Diante dessa consideração da vida como absurda, a vontade, na filosofia schopenhaueriana, é a chave para entender a existência fenomenal do mundo. Conforme afirma Schopenhauer,

a vontade é cega em todas as funções do nosso corpo, que nenhum conhecimento rege, em todos os seus processos vitais ou vegetativos, na digestão, secreção, crescimento, reprodução. Não são só as ações do corpo, é o próprio corpo inteiro que é, vimo-lo, a expressão fenomenal da vontade; aqui, contudo, esta vontade já não é guiada pela consciência, já não é regida por motivos: ela age cegamente e segundo causas que, sob este ponto de vista, denominamos *excitações*. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 124).

Por assim afirmar, a vontade liga as ações do corpo e, mais do que isso, ela é o próprio corpo, o próprio conhecimento. Dito de outra forma, a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade. Nessa perspectiva,

o meu corpo e a minha vontade são apenas um; ou ainda: aquilo que denomino o meu corpo, enquanto representação intuitiva, denomino vontade, enquanto tenho consciência dele de uma maneira diferente e que não sofre comparação com nenhuma outra; ou ainda: o meu corpo, exceto se é minha representação, é apenas a minha vontade. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 124).

Debona (2009) afirma que, para Schopenhauer, o corpo e o sentimento permitem alcançar e dizer o sentido das coisas, o corpo é um querer que nunca cessa, tanto no homem quanto na pedra a vontade de vida não é alcançada. Segundo Crespo (2005), o corpo permite conhecer algo essencial no mundo e em nós mesmos. Por

meio das afecções do corpo, o indivíduo enraíza-se no mundo e passa a intuí-lo pelo entendimento. O corpo é objeto mediato e imediato, consciência imediata e representação. Ele oferece uma visão privilegiada de acesso ao conhecimento do que o mundo é e do fundamento metafísico da ética entre o ser e o dever.

A vontade, descreve Schopenhauer (2004), manifesta no corpo, também se expressa na música. Por esse viés de análise, a música é a consciência dos mistérios da vida, do desejo, do sofrimento, do fluxo e refluxo do coração. Assim, a arte musical expressa os movimentos da vida impulsionados pela vontade. Dessa maneira, pode-se falar do ser, da vida na construção musical. Conforme Schopenhauer, os baixos contínuos representam a matéria inorgânica, a massa planetária; os sons agudos, ligeiros e fugidios ressoam levemente os desejos do ser. Na melodia da voz principal se reconhece o avanço livre, a imagem do pensamento único e também a vontade no ser, no mais alto grau de objetivação, a vida e os seus desejos plenamente conscientes no homem. A melodia é o desvio que deixa a tônica, ou seja, o apaziguamento, mas não se pode sustentá-la, pois seria fatigante; da mesma forma que a felicidade não pode durar, pois é um esforço sem fim, sem alvo. Por assim se constituir, a música, para Schopenhauer, é expressão da vontade, do corpo, do mundo da vida.

Através desse comparativo, pode-se tomar a música como manifestação dos desejos, da felicidade e do sofrimento humano, os quais são efeitos da vontade. A música, como afirma Barboza, “produz todos os graus de objetivação da vontade... mesmo se o mundo não existisse, ainda assim poderia haver a música”. (BARBOZA, 2003, p. 42). Ainda nas palavras de Barboza (2001), a música paira sobre todas as artes. Ela expressa alegria, aflição, sofrimento, horror, júbilo, prazer e faz repousar o espírito em um doce sono. Através da música, a fantasia transforma, em imagem, a audição, fazendo as vezes do puro sujeito do conhecimento, permitindo a fruição abstrata das paixões, sem que a vontade seja atingida, permitindo, em última instância, a negação completa do querer. Schopenhauer, afirma Barboza (2001) coloca a música como vontade e faz a “coisa em si kantiana não só cognoscível, como a faz cantar”.

A vontade, manifesta no corpo, expressa na música, também se configura como princípio unificador e movimento contínuo, como elemento impulsionador da vida. Nesse ínterim, falar em “vontade de viver”, segundo Schopenhauer, chega a ser um pleonasma, pois a vida é companheira inseparável da vontade. Querer viver

é estar certo de viver. Enquanto a vontade de viver nos anima, não precisamos nos inquietar com a nossa existência, nem mesmo na hora da morte. Os hindus, por exemplo, souberam reconhecer a vida imortal da natureza: em seus ritos e festins explode com toda força o seu amor pela vida, nos lembra Schopenhauer (2004). Dessa forma, a morte se torna apenas um acidente da vida e a vida é entendida como um fluxo perpétuo de matéria, através de uma forma que permanece invariável, do mesmo modo que o indivíduo morre e a espécie não morre. Em consequência disso, pode-se entender o presente como forma de toda a vida e o passado e o futuro se tornam apenas noções. Nesse sentido, pode o filósofo afirmar que

eu sou, de uma vez por todas, dono do presente; durante toda a eternidade, o presente acompanhar-me-á como a minha própria sombra: também não tenho nada que me espantar, que perguntar por que é que em qualquer outra parte ele é apenas um passado e como é que ele é precisamente agora. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 294).

A vontade, portanto, é criadora do presente, ela está a cada instante impulsionando a vida, tornando-a um presente sem fim. A existência tem origem na vontade, ela é toda poderosa, está em cada coisa em si mesma e fora do tempo. O mundo é apenas espelho daquilo que ela quer. Assim, cada ser que nela existe se faz presente porque está munido da capacidade de entrar na vida, vivê-la sem medo e dela sair. Dessa forma, a vontade continua presente em toda movimentação do viver. Como afirma Grave (2006, p. 9), para Schopenhauer, “a natureza é tanto a essência imanente que condiciona e constitui o nascimento e o crescimento de todo o presente, como o conjunto dessa presença, ou seja, a vontade objetivada”.² (Tradução nossa). Grave (2006), em continuação da releitura de Schopenhauer, ainda propõe que

a atividade da vontade, ao não estar condicionada por nada, é pensada como absolutamente livre, e atua desde si mesma tal e como ela é em um incessante devir. Ao contrário, a realidade plural submetida ao espaço e ao

²La Naturaleza es tanto la esencia imanente que condiciona y constituye el nacimiento y el crecimiento de todo lo presente, como el conjunto de esa presencia, o sea, la voluntad objetivada.

tempo, os fenômenos individuais e sua relação recíproca estão determinados pela causalidade³. (GRAVE, 2006, p. 13, tradução nossa).

Nesse sentido, descreve Schopenhauer (2004), o sujeito, enquanto ser presente movido pela vontade, repele a morte de instante em instante, combatendo-a a cada segundo e colocando na vida todo o cuidado e tempo necessários. O homem, desde os primórdios, tem a necessidade de cuidar da própria existência, da conservação da espécie e, com um olhar inquieto, vagueia. Ele avança pelo caminho, assim o era na selvageria, assim o é hoje, sem segurança. A própria vida é um mar cheio de redemoinhos e o homem de força, prudência e cuidado evita esse mar, apesar de saber, contudo, que avança um pouco em direção ao grande total, ao naufrágio da morte. Eis a última e penosa viagem, mais temível aos seus olhos do que todos os recifes já evitados. Afinal, o que é a vida senão a fuga da morte.

Como força propulsora da fuga da morte, a vontade, conforme Schopenhauer (2002), implanta o querer na vida presente, pois ela é essencialmente querer, é a causa de todas as ações do ser. Segundo Dias, a vontade é a “essência e princípio do mundo, como querer sem dono, transindividual, cego e sem razão, em sua tenebrosa e abismal perpetuação”. (DIAS, 1997, p. 9). O homem, para Schopenhauer, se torna o que é através do movimento de sua vontade. Afinal, o querer é o próprio princípio do seu ser, pois primeiro o homem quer, depois ele conhece o que quer.

Nesse aspecto, a vontade está assentada no querer e o querer se manifesta pelo caráter. Dessa maneira, se pode conhecer a vontade pelo caráter. O caráter é constante por toda a vida. Ele é “coisa em si”, individualidade, manifestação da lei natural provocada pela vontade. Portanto, o ser é movido pela vontade, pois está munido de querer e as escolhas de ação de cada ser dependem do caráter.

Dessa forma, ao vincular o problema das escolhas ao caráter, as ações se tornam necessárias, portanto, não livres. Discutindo essas questões morais, Schopenhauer apresenta o mundo sob duas perspectivas: a do mundo *numênico* e a do mundo fenomênico. Essa divisão oportuniza assegurar que o lugar da mera

³la actividad de la voluntad, al no estar condicionada por nada, es pensada como absolutamente libre; ella actúa desde si misma tal y como ella es en su incesante devenir. En cambio, la realidad pluralsometida al espacio y al tiempo, los fenómenos individuales y su relación recíproca están determinadas por la causalidad.

aparência é o único lugar possível da moralidade, pois a “ação moral só é inteligível no mundo humano, marcado pelas formas do fenômeno”. (MOREIRA, 1996, p. 149).

Dessa maneira, quando se fala em negação da vontade, tema que comporá as discussões do terceiro tópico desse capítulo, trata-se da negação da manifestação fenomênica da vontade. A vontade, enquanto liberdade, pode ser dividida em liberdade física, que se move simplesmente pela vontade e a liberdade moral, que seria a escolha do querer. Partindo desse pressuposto, Schopenhauer (2002) se questiona quanto à liberdade moral, pois, em se tratando de liberdade física, o ser é livre para executar o querer. Porém, o filósofo se pergunta se o ser é livre para querer o querer. De que maneira entender o querer, princípio *a priori* de conhecimento do mundo como causalidade, prossegue. Desse questionamento nasce a problemática do absolutamente livre. Mas seria esse absolutamente livre possível?

Diante de toda essa complexidade envolvendo a questão da liberdade, Schopenhauer afirma que a

liberdade da vontade significa exatamente uma *existência* sem *essência*; o que quer dizer que algo é, mas ao mesmo tempo não é nada, o que a sua vez significa que não é; ou seja, que é uma contradição.⁴ (SCHOPENHAUER, 2002, p. 89, tradução nossa).

De tal forma pode-se afirmar que cada ser tem uma essência, tem um caráter, mas a liberdade humana apenas existe sob circunstâncias. O fazer é determinado por fora, pelos motivos e, por dentro, pelo caráter, proporcionando o nascimento esporádico da liberdade.

No decorrer da análise schopenhaueriana, percebe-se o posicionamento de que o caráter pode ser subdividido em dois: o caráter empírico, disposição natural e irracional, forma visível do caráter inteligível; e o caráter adquirido, que se forma na vida pela prática do mundo. A partir desses dois caracteres, pode-se retomar a questão da liberdade. A disposição natural é passível de liberdade? O lugar da aquisição da liberdade pode ser escolhido?

⁴libertad de la voluntad significa, exactamente considerada, una *existencia* sin *essencia*; lo cual quiere decir que algo es pero al mismo tiempo no es nada, lo que a su vez significa que no es; una contradicción.

Para o primeiro questionamento explicitado no parágrafo anterior, há uma perspectiva de resposta em Ramos, (2008), quando expõe o posicionamento de Schopenhauer acerca da existência de dois tipos de homem: o homem natural, que pertence ao reino da natureza, da necessidade; e o santo, que pertence ao reino da graça, da liberdade. Aquilo que os místicos cristãos chamam de efeito da graça e renascimento é a manifestação imediata da liberdade da vontade. Schopenhauer afirma, conforme visto, que considerar a liberdade da vontade é o mesmo que afirmar uma existência sem essência e, portanto, o homem natural não teria liberdade.

Deriva do problema anterior a outra indagação suscitada anteriormente: como poder escolher a disposição natural presente em cada ser e o lugar da aquisição de caráter? Nessa temática, segundo Moreira (1986), o indivíduo é livre para desejar e não para querer, pois é muito comum confundir o desejar com o querer. O homem pode desejar muitas coisas, mas só pode querer uma coisa: aquela que já está escolhida pelo seu caráter. Por assim dizer, “constitui um erro procurar a liberdade no *operari*; a ação é conforme a essência. A liberdade reside no *esse*”. (MOREIRA, 1986, p. 92). Assim sendo, a liberdade pode penetrar no mundo dos fenômenos

quando o fenômeno se colocar em contradição consigo mesmo, ou seja, quando o sujeito nega a multiplicidade fenomênica e ultrapassa o véu do princípio de individuação é que a liberdade surgirá, possibilitando, assim, o aparecimento da compaixão e da abnegação. (MOREIRA, 1986, p. 92).

Dessa forma, o ser é capaz de iniciar uma série por si mesmo sem a existência de uma causa, ou seja, a liberdade é capaz de romper com o princípio da causa e efeito, com o indivíduo; conquistando uma nova maneira de se colocar diante da causalidade do mundo. Por esse rompimento, o ser passa a fazer parte do todo, deixando de ser indivíduo; se sentindo em união com o outro e abnegando-se do mundo.

Schopenhauer (2002) ainda acrescenta ao caráter a responsabilidade. Ele afirma que o sentimento de responsabilidade está vinculado ao caráter e esse é inato. Dessa forma, “o homem faz sempre o que quer e o faz necessariamente”.⁵ (SCHOPENHAUER, 2002, p. 128, tradução nossa). Por conseguinte, faz desse jeito porque é assim, pois executa livremente o seu querer necessário. Desse ponto,

⁵El hombre hace siempre lo que quiere e lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él es ya lo que quiere: pues de aquello que él es se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez.

surge o problema da culpa e do crime. O homem não pode ser culpado, ou responsável, por crime que não escolheu cometer. Desse modo, age, necessariamente, devido à inexistência da liberdade moral. Contudo, qual seria a proposta para desestimular a existência do crime? O castigo, propõe Schopenhauer (2002), é uma maneira, pois desmotiva a liberdade física, serve de contraponto à ação criminosa.

As discussões levantadas até aqui sinalizam para a percepção de que a vontade é egoísta. Sempre se escolhe aquilo que dá prazer. Por estar marcada pelo egoísmo, descreve Schopenhauer (2004), a vontade de viver faz com que se experimente um prazer, uma satisfação da mesma ordem perante o espetáculo da dor do outro. O autor exemplifica tal situação ao afirmar que o ser humano sente uma sensação prazerosa quando o mar está bravo e vê-se o esforço dos marinheiros. Isso porque se vê os males de que se está livre e tal visão é muito agradável. A lembrança da infelicidade do outro alivia a nossa mágoa. A visão das dores do outro acalma a nossa dor. Essa forma humana de satisfação diante do infortúnio alheio revela o princípio do egoísmo. Assim, o autor conclui que o indivíduo sempre age conforme a sua vontade, e isso é injusto, pois a vontade é egoísta. De acordo com Grave

o egoísmo é o móvel básico no homem, na medida do possível o indivíduo quer estar livre de dor, de carência e privação, ou seja, em busca do bem estar, o egoísmo é uma forma de fazer suportável o que somos⁶. (GRAVE, 2006, p.17, tradução nossa).

Detalhando a questão do egoísmo, Moreira (1996), sinaliza que Schopenhauer desvela três tipos de ilusão tecida pela representação de um egoísta: a ilusão de felicidade proporcionada pelo amor (falso ganho), a ilusão do aniquilamento do ser na morte (falsa perda) e a ilusão permanente da possível realização de um desejo. O egoísmo humano nasce da preocupação com a própria existência, pois o indivíduo quer a todo instante livrar-se da dor. O egoísmo é o ímpeto para conservar a vida e buscar o seu próprio bem-estar.

⁶El egoísmo es el móvil básico en el hombre... la medida de lo posible, libre de dolor, de carencia y privación, es decir, como tendencia al bien estar,... el egoísmo es una saludable forma de hacer soportable lo que somos.

Por essas considerações, o egoísmo entra no cenário humano como impulsionador da existência e do bem estar, ou seja, ele é o fundamento do amor próprio (*Selbstsuch*). Schopenhauer (2002), nessa perspectiva, critica Kant ao dizer que as ações humanas se baseiam em puros conceitos abstratos, *a priori*. A intenção deve ser consultada antes de se julgar cada caso. Nem mesmo Kant, segundo Schopenhauer (2002), encontrou alguém que agisse por pura obediência ao dever, afinal, o ser age de acordo com o seu egoísmo e suas motivações. Isso leva Schopenhauer (2002) a considerar que Kant, por sua vez, não tem conteúdo moral, pois o que faz um legislador universal é o egoísmo, é ele que determina o querer, é ele que rege as ações e não as abstrações desligadas da vontade, conforme o pensamento kantiano.

É por essas considerações que Schopenhauer (2002), associa todo agir como ação motivada pelo egoísmo, pela vontade, afinal, agir por puro dever, como afirma Kant, é criticado por Schopenhauer como sendo o mesmo que haver um efeito sem causa, ou uma ação de se mover sem qualquer interesse.

A vontade, por ser egoísta, relativiza a bondade, pois o bom passa a ser o resultado do acordo entre o objeto e a tendência natural da vontade, ou seja, é tudo aquilo que permite atingir um objetivo: bom carro, boa estrada... Dessa maneira, Schopenhauer (2004) desconsidera a universalização do bom, pois a boa ação é avaliada individualmente, o que o condiciona a afirmar que a apropriação de bom vem de cada ser. Portanto, a bondade absoluta é uma contradição, pois não haveria possibilidades de parar a vontade, ou seja, há uma impossibilidade de haver uma bondade absoluta por não existir condições de universalizar a vontade.

Percebe-se, então, que a vontade, em todas as conceituações dadas pelo autor, ganha *status* de uma necessidade. O ser é conduzido pela vontade desenfreada, de querer sempre, de não satisfação, de uma melodia que não pode parar, de um presente eterno na busca de um prazer, de uma liberdade ditada pelo egoísmo. Nessa trajetória, o homem quer estar livre da dor, ter todo o prazer que lhe for possível, descobrir novas maneiras de prazer, mesmo que essa seja uma busca vã.

Diante desse egoísmo colossal, segundo Schopenhauer (2002), surge a potência primeira que o móvel moral tem que combater. Afinal, preso a esse egoísmo, o indivíduo se vê lançado ao contínuo sofrer provocado pela insaciabilidade da vontade. Como proposta para esse combate, Schopenhauer

apresenta, primeiramente, a compaixão como legítimo móvel moral capaz de libertar o ser de seu elevado egoísmo, pois ela desloca o ser de sua individualidade e o coloca no lugar do outro, motivando-o a prestar auxílio sem interesse. Essa passagem do egoísmo à compaixão é o que se verá a seguir.

2.2 A compaixão (*Mitleid*) como legítimo móvel moral e possibilidade de se libertar da vontade.

A vontade, apresentada no item anterior, é um desejo constante, é uma busca desenfreada por uma felicidade nunca duradoura, é uma constante dor, pois não há possibilidade de satisfação e, conseqüentemente, de plenitude da vida, de êxito por existir. A inquietação promovida pela vontade a delinea como móvel da vida. Sendo assim, a vontade é “vontade de viver”, pois ela é querer e como tal deseja sempre, quer algo mais e, portanto, arrasta a vida, não a deixando parar. Esse desejo de vida é marcado pela busca de prazer. Sob essa perspectiva, a vontade é egoísta, afinal, ela quer sempre uma satisfação, mesmo que esta seja proporcionada pela dor do outro.

Diante do exposto, Schopenhauer apresenta a compaixão como possibilidade de contraposição ao egoísmo movido pela vontade. A compaixão nasce da perspectiva da representação.

Para o prosseguimento da análise aqui realizada, torna-se importante explicitar o que o autor adota como pressuposto teórico acerca da representação. Schopenhauer afirma que o mundo nasce na medida em que há olhos que o veem, e, se há uma verdade *a priori*, então se pode afirmar que “tudo o que existe, existe para o pensamento”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 9). Dessa forma, para que o mundo exista, descreve Schopenhauer (2004), é necessária a presença do sujeito, pois ele é capaz, mesmo sem conhecer-se, de conhecer o mundo, e assim se torna o *substratum* do mundo. Nesse viés, até mesmo o próprio corpo do sujeito faz parte do objeto, o qual passa a existir sob os olhos do sujeito e, portanto, se torna representação para o próprio sujeito que o possui. Esse ser está, dessa maneira, fora do espaço e do tempo, pois ele é quem faz existir o espaço e o tempo. Nesse sentido, o mundo é constituído de duas características fundamentais: do objeto que se encontra somente no espaço e no tempo e do sujeito que é marcado, assim como

o objeto, espacial e temporalmente, mas que, ao mesmo instante, se encontra fora deles, dando condições de existência a todas as coisas.

A representação possibilita o ser humano transformar a vontade em benefício do outro, ou seja, unificar a diferença existente entre o eu-outro, criada pela vontade. A supressão da diferença entre os seres é o reconhecimento da radical identidade de tudo o que é. Essa identidade tem origem na dor.

Os sujeitos se reconhecem iguais, segundo Crespo (2005), quando o fenômeno do sofrimento desperta em nosso interior. A capacidade de transformar, e unificar as relações é que faz o ser se tornar capaz de compadecer. Nessa perspectiva, no momento em que se compadece, a diferença entre o “eu” e o “outro” é anulada. Mas esse processo da compaixão, conforme Schopenhauer (2002), é um tanto misterioso, mesmo sendo ela algo cotidiano. Reafirmando essa tese, Barboza (2003) expressa que a compaixão nasce na diferença entre o eu e o não eu, entre alguém e outrem que sofre. Dessa maneira, quando alguém sofre, o sentimento de compaixão impulsiona o ser humano a restabelecer a unidade e igualdade essencial existente na relação eu-outro.

Continuando a discorrer sobre esse assunto, Moreira (1996) argumenta que a compaixão nasce da ação em vantagem do outro, somente nela é que a diferença é destruída. O móvel moral, portanto, deveria ser sempre a felicidade do outro. Contudo, Moreira questiona se seria possível uma ação endereçada a outrem sem interesse próprio. Como possível resposta a esse questionamento, a condição de possibilidade da ação moral desinteressada seria a dissolução do Véu de Maia⁷, ou e outras palavras, pode-se dizer em uma ultrapassagem do princípio de individuação⁸ e a conseqüente abolição do egoísmo ou, em outra expressão, é o

⁷Schopenhauer utiliza com frequência a expressão Véu de Maia, encontrada no pensamento hinduísta, para designar o mundo aparente, a individualidade em contraposição à totalidade, à imersão do “eu” no todo. Dessa forma, “quando o filósofo diz ter intuído a essência do universo, ele não quis dizer que passou por uma experiência mística e ultrapassou o véu de maia hindu, ou alcançou o nirvana budista, mas através da própria inteligência, ele intuiu o nada que consiste a realidade: ‘toda intuição não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito.’” (FARIA, p. 10, 2008). Por essas considerações, rasgar o véu de maia é dissipar o mundo aparente, romper com a individualidade e, por vias intuitivas atingir o nada, ou em outras palavras, atingir o estado de negação da vontade, de paragem absoluta do querer.

⁸Por princípio de individuação, Schopenhauer entende o espaço e o tempo, que individualizam, multiplicam e fazem suceder os fenômenos”. (DIAS, 1997, p. 8). Ou em outras palavras, o princípio de individuação é a forma aparente das coisas, é a manifestação fenomênica da matéria, é a representação do mundo criada pela razão. Esse princípio prende o ser na singularidade, na criação e destruição das formas aparentes da natureza.

abandono do conhecimento racional o qual, por sua vez, está ligado ao conhecimento da individualidade.⁹

A condição de possibilidade da compaixão como existência empírica (*a posteriori*), segundo Schopenhauer (2002), se dá pelo fato de que diante da crueldade fica-se perplexo e não se questiona sobre o princípio subjetivo que não pode se efetivar objetivamente. A desgraça é, assim, segundo Schopenhauer (2002), a condição da compaixão, é o sentimento que brota desse momento. Dessa forma, a compaixão, segundo Creso (2005), é o sentimento pela dor dos outros. Sendo assim, como afirma Moreira, citando Schopenhauer, “ajudo o outro para tirá-lo da sua dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento e nada além disso.” (SCHOPENHAUER *apud* MOREIRA, 1996, p. 115).

A compaixão é, portanto, para Schopenhauer (2002), a fonte de toda justiça e caridade. Essa caridade, com expressividade no cristianismo, já existia no oriente há mais de mil anos. Ela é imediata e somente tem valor moral se não exige nada em troca. Portanto, a caridade, traz em si a conotação de um amor que tem como origem e substância uma intuição capaz de ir para além do princípio de individuação, de conduzir à libertação, à abdicação de toda vontade de viver.

Por consequência, que fazemos pelos outros com toda a nossa bondade, ternura, generosidade? Atenuamos os seus sofrimentos. O que é que, então, nos pode inspirar a praticar boas ações, atos de caridade? O *conhecimento do sofrimento do outro*: adivinhamo-lo a partir dos nossos, e igualamos a estes. Vê-se, portanto, que a pura caridade (... *caritas*) é, pela sua própria natureza, piedade... Toda caridade pura e sincera é piedade, e toda caridade que não é piedade é apenas amor-próprio. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 394).

Assim, o autor afirma que o amor é amor próprio e a caridade é piedade. A piedade é a participação em tudo o que o outro faz e se sacrifica desinteressadamente por ele. Quando se chora é porque se tem piedade de si mesmo, representa-se a dor e tem-se necessidade de socorro. Por se tratar de uma ação capaz de aliviar a natureza, chorar é, pois, ter capacidade de caridade, capacidade de não viver o sofrimento do outro, mas viver com o sofrimento do

⁹ Esse problema será melhor discutido com o ascetismo, o qual será desenvolvido no próximo item.

outro.¹⁰ Sendo assim, a representação é parte fundante das ações eu-outro. Uma criança quando sente dor, recorda o autor, somente começa a chorar se se lamenta. Não é pela dor que ela chora, é pela representação do seu sofrimento. Toda essa análise leva a afirmar que pela imaginação é possível se colocar no lugar do outro e ver nisso o quinhão da humanidade. Então, vê-se a si mesmo e, portanto, é sobre si que se chora, é de si próprio que se tem piedade. Dessa maneira,

chorar é, portanto, ter piedade de si mesmo: a piedade aqui é como que chamada de novo e volta ao seu ponto de partida. Portanto, não poderíamos chorar sem sermos capazes de caridade e piedade, e também de imaginação. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 395).

Seguindo o pensamento ora apresentado, constata-se que no destino da humanidade, vê-se o próprio destino. Isso porque tudo o que o homem vê, pesa sobre o seu coração como se fosse ele mesmo. O sentimento de compaixão, portanto, me retém de ofender e, pelo contrário, me motiva a ajudar o outro.

A fim de delinear a identidade do ser capaz de realizar a atenuação entre o eu e o outro, Schopenhauer apresenta o homem de grande coração. Esse homem realiza ações para atenuar o sofrimento do outro. A maioria dos homens, para Schopenhauer (2004), vê esse sofrimento, mas não lhe impõe privações necessárias para aliviá-lo, pois há a idéia de uma profunda diferença entre o “eu e o outro”.¹¹ O homem de grande coração não vê essa diferença. Quando ela existe, ele impõe privações a fim de atenuar os males dos outros e nunca tortura qualquer ser. Dessa maneira, reduzido o interesse do eu, alcança-se a serenidade, a boa ação que vem fortificar o princípio do novo estado de alma. O homem bom vive com fenômenos amigos, o bem de cada um é o seu próprio bem, não é um contentamento, mas ele reconhece o seu ser em tudo o que vive e, portanto, não há razão para preferir a pessoa do outro a sua. Até mesmo quando se trata de um grande número de pessoas, o ser de grande coração sacrifica ao bem de uma maioria a sua própria vida. A atitude desse homem de grande coração, desse ser

¹⁰ Schopenhauer ressalta, nesse ponto, uma propriedade surpreendente da natureza humana. O choro não é uma expressão direta da dor. O que nos faz chorar é a reprodução da dor que a reflexão nos apresenta. Logo que o ser sente uma dor, mesmo física, ele a ultrapassa, faz uma representação pura dela e então o seu estado se parece tão digno de compaixão que, se o outro estivesse em nosso lugar, não poderia nos impedir de vir em seu auxílio, com piedade, com enternecimento.

¹¹ A moral da compaixão exige um infinito amor ao próximo. Sendo assim qual é o limite da abnegação. Até onde pode ir o sujeito sem aniquilar o seu próprio ser. Esse ponto é discutido na vida do asceta, pois nessa vida há um reencontro da vontade com a sua unidade.

compassivo, pode ser associada ao amor. Confirmando essa tese, Barboza (2003), afirma que todo amor é compaixão, ele é a única fonte de toda ação não egoísta, portanto virtuosa, de amor ao próximo, de *caritas*. Nesse sentido, a compaixão, na visão de Schopenhauer, é a capacidade de perceber a diferença entre o eu e o outro e, perplexo pela dor do outro, o eu deseja atenuar a dor diminuindo a diferença dessa relação. O homem é capaz dessa atitude, pois pode ter grande coração, ou seja, uma capacidade de ver para além do princípio de individuação e sentir o seu eu em tudo o que há.

A unificação do eu espalhado no todo, dissolvendo o véu de maia, é característica, de acordo com Schopenhauer, da compaixão. Ela é a única maneira de ações desinteressadas e, portanto, a verdadeira base da moralidade, o único móvel moral, pois carece de motivos interessados. Ao dialogar com Jean Jaques Rousseau sobre a compaixão, Schopenhauer afirma que esse sentimento nos desloca de nosso lugar e nos coloca no lugar do outro. Não é pelo julgamento que agimos em direção a ele, descreve Schopenhauer (2002), mas é porque estamos nele. Portanto, atos compassivos não pressupõem abstrações, apenas intuições.

Os orientais já percebiam a compaixão sob o prisma da totalidade. Os chineses, os hindus, os atenienses, entre outros, destacavam a compaixão nas relações humanas, afirma Schopenhauer (2002). Só a Europa, onde se instalara absolutamente o *foetor judaicus* precisava de uma lei moral, um imperativo, um mandamento a obedecer.

Mesmo com toda essa capacidade do ser se espalhar no todo, há uma questão no caminho da compaixão. Por que há tanta maldade entre um homem e outro? Será a maldade inata? A compaixão, segundo Crespo (2005), é algo inato e indestrutível em cada homem. No entanto, por que se estabelece a maldade? Uma penitenciária, por exemplo, não muda o coração humano. Ela transforma o olhar, mas não o querer. Com isso se poderia afirmar que o ser é o que é e contra o inatismo não há forma. Entretanto, a emoção de ajudar se encontra para além do *principium individuationis* porque, apesar de toda pluralidade, o ser se encontra na unidade, tudo faz parte do mesmo todo. Dessa maneira, “o mundo humano é não-eu para o outro eu outra vez”.¹² (SCHOPENHAUER, 2002, p. 296, tradução nossa).

¹² El mundo humano es no-yo para el otro yo otra vez.

O encontro com a unidade do ser promove a compaixão. A partir desse encontro é que surgem as ações de valor moral. Essas ações, quando se baseiam exclusivamente em benefício do outro, têm valor moral. Para que a moral seja válida é necessário que se transforme o prazer e a dor do outro em fim último da ação, a fim de que

eu queira imediatamente o seu prazer (*Wohl*) e não queira a sua dor (*Wehe*), tão imediatamente como faço nos demais casos com a minha. Mas isso supõe necessariamente que eu com-padeça (*mit Leide*) diretamente em sua dor como tal, que sinta sua dor como em outro caso somente sinto a minha e que, portanto, queira imediatamente seu prazer como em outro caso quereria somente o meu¹³. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 232, tradução nossa).

Portanto, as ações morais valorativas somente são possíveis através do sentimento de compaixão. Dessa maneira, Barboza expõe que Schopenhauer “identifica a compaixão como o único fundamento possível de uma ação genuinamente dotada de valor moral”. (BARBOZA, 2003, p. 21).

De acordo com Moreira (1996), a compaixão em Schopenhauer

goza de um duplo estatuto: de um lado ela se faz presente no fenômeno cotidiano, representa a forma como a moral se faz presente no mundo da vida; de outro, a compaixão é o princípio da moralidade, é o fundamento da ética, é o princípio a partir do qual toda ação moral procede. (Moreira, 1996, p. 121),

Conforme Valadier (1982), a compaixão é o nome verdadeiro de ágape. Por assim dizer, esse amor evangélico (*ágape*) converte essencialmente a compaixão em virtude de uma projeção de si numa situação de suposta miséria do outro.

A compaixão, como única ação verdadeiramente moral, é, conforme Schopenhauer (2002), a participação que se tem no sentimento do outro. Sanar o sofrimento seria a possibilidade do bem-estar e da felicidade. Essa ação é a base da justiça livre e de toda caridade autêntica. Como afirma Moreira (1996), o único fundamento moral válido consiste na percepção intuitiva da unidade radical que subjaz a todos os seres, ou seja, temos a mesma essência. É essa essência o

¹³Queriendo yo inmediatamente *su* placer (*Wohl*) y no queriendo *su* dolor (*Wehe*), tan inmediatamente como hago en los demás casos con el *mío*. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca (*mit- Leide*) directamente em su dolor como tal, que sienta su dolor como en otro caso solo siendo el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso solo el mío.

fundamento metafísico do verdadeiro princípio da conduta moral. A compaixão é, então, originada da capacidade humana de compreender a unidade dos seres, a pertence de cada indivíduo à sua espécie e ao mundo.

Conforme já mencionado, o apelo que se faz para a conduta ética é, portanto, intuitiva e não racional. A intuição ultrapassa os limites da razão, pois as ações justificadas racionalmente são sempre egoístas, isso porque a razão não consegue superar a barreira existente entre o eu e o outro. Schopenhauer considera, segundo Ramos (2008), a razão desvinculada de qualquer preocupação com o conhecimento objetivo como um mero instrumento para servir a vontade de viver. A intuição, ao contrário da razão, ultrapassa o princípio de individuação, rompendo com o egoísmo e promovendo ações em benefício do outro. Todas as ações racionais se baseiam na tentativa de se ver livre do sofrimento do outro que provoca também uma dor no próprio eu.

Em acréscimo ao contorno intuitivo, a conduta moral exige uma postura altruísta. São necessárias, para validar a moral, ações endereçadas a outrem sem interesse, integrando-o a si na pertença a mesma essência. Por isso, a abnegação de si mesmo corresponde à condição de possibilidade da ação moral. De tal forma que a pedra angular da concepção de moral para Schopenhauer está

em dissolver o vínculo com o nosso próprio corpo. Tanto na atividade estética, quanto na ética, o sujeito deve (*sic*) esquecer de seus interesses individuais para ultrapassar o véu do princípio de individuação e, assim alcançar o conhecimento metafísico e tornar-se um sujeito puro, ou seja, liberto da vontade. (MOREIRA, 1996, p.108).

Conforme Schopenhauer, a compaixão é o único movimento não egoísta. Esse movimento impulsiona o indivíduo na direção do outro e faz esse ser desenvolver o sentimento de compaixão, que é o verdadeiro móvel moral da humanidade, se opondo à crueldade. Como se nota, as discussões do filósofo trazem a ideia de que a compaixão ilimitada é a única maneira de ser justo e caridoso.

De acordo com Schopenhauer, as ações humanas são guiadas por três motivos: egoísmo ou prazer próprio (*Wohl*), maldade (*Wehe*) que é a dor do outro e a compaixão que está associada ao prazer (*Wohl*) alheio. Todas as ações humanas, de certa forma, estão associadas a um desses princípios. Porém, apenas o sofrimento alheio leva as ações humanas à compaixão. A felicidade, afirma

Schopenhauer (2002), as faz indiferentes. Somente o sofrimento e a dor são capazes de nos livrar de nosso egoísmo colossal, afinal, conforme recorda Schopenhauer (2002), lembrando uma máxima de Rousseau, não é próprio do coração humano pôr-se no lugar de pessoas que são mais felizes que nós, mas somente daqueles que são mais dignos de pena. Diante da dor, nasce o princípio do altruísmo e esse é uma abertura infinita que desvela a unidade radical entre os seres.

Entretanto, há um problema nas ações humanas, pois, se o sofrimento alheio desperta a compaixão, por que existe tanta crueldade? O que é mais poderoso no ser humano, fazer o outro sofrer ou se compadecer de seu sofrimento? Se o ser obtém prazer em uma ação, mesma que essa leve ao sofrimento do outro, ele a deixará de fazer? Essas questões aqui levantadas buscam entender o poder do egoísmo e da compaixão humana.

Retomando o posicionamento de Schopenhauer (2004) sobre as ações não egoístas, vê-se que ele apresenta a justiça e a inteligência. A justiça espontânea é capaz de ver para além do fenômeno e a inteligência pode elevar-se a um grau superior do qual se originam a benevolência e a beneficência positiva, ou seja, o amor ao semelhante e, assim, qualquer força a emergir da vontade já não impede o homem de chegar a esse estado. Segundo Moreira (1996), para o homem justo, a relação de reciprocidade conserva a individualidade e respeita o outro sem sacrifício, mas se ele começa a se preocupar cada vez mais com o outro e a sua preocupação não parar por aí, de modo a fazê-lo se inclinar cada vez mais em direção ao outro, ele se torna benevolente ou generoso de alma. Esse abandono à excitação ansiosa, que a própria conservação provoca, proporciona a aquisição da serenidade e até da alegria. Esse homem, apesar de ter poucos bens, partilha-os com os outros, afinal, não percebe diferença entre o eu e o outro. Dessa maneira, a compaixão exige uma ultrapassagem do princípio de individuação e isso somente se torna possível indo além do princípio de razão. A razão só consegue ver o indivíduo dentro do espaço e do tempo e, portanto, marcado pela diferença entre o “eu” e o “outro”.

Conforme Schopenhauer, as ações humanas não estão encerradas no presente, elas exigem uma reação futura. Por assim dizer, a vida se vingará com misérias se se fizer o mal, mas também elevará o homem, o recompensará e prometerá o renascimento com formas mais perfeitas, mais excelentes. O que esse autor chama de justiça eterna está representado no fato de o indivíduo não voltar a

nascer de forma fenomenal, pois o ser não tem chance de outra vida na singularidade que o hoje lhe confere.

Mesmo diante da impossibilidade de um renascer singular, o apreço pela maldade está impregnado no coração humano. Quando uma crueldade acaba de ser cometida, é uma alegria não só para a vítima, cheia de vingança, mas para o espectador desinteressado. Um homem, se ninguém o detiver, tem a tendência de cometer injustiça para satisfazer a sua vontade, o seu egoísmo. E, pelo fato do homem ter memória, as suas ações do presente ainda continuam a satisfazer seu ego, pois a lembrança da infelicidade do outro alivia a mágoa. A visão das dores do outro acalma a dor.

Por outro lado, a compaixão também está presente no coração humano. Esse coração, impulsionado pela intuição, é capaz de gerar ações altruístas que aliviam o sofrimento alheio e promovem o bem-estar do outro. A compaixão é, por essas atitudes, o exercício da bondade sincera, é a virtude originada de ações desinteressadas, as quais não têm origem no pensamento abstrato, racional, mas no conhecimento imediato, intuitivo que é atemporal.

Novamente colocando em questão a proposta de que a compaixão ocorre na identificação eu-outro, no momento em que o eu se identifica com o outro e se compadece, não é de si mesmo que se compadece? Parece uma contradição se identificar com o outro, se tornar pertencente à mesma essência da vida e continuar afirmando as ações do eu em relação ao outro. Não é fácil entender esse mecanismo, talvez seja por isso que Schopenhauer afirma por vezes em suas obras, conforme relembra Moreira (1996), que esse processo é digno de espanto e mistério. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. A compaixão necessita de um princípio metafísico de superação da vontade manifestada pela anulação da diferença eu e outro.

Em complementação aos questionamentos voltados aos pressupostos schopenhauerianos sobre a virtude, segundo Valadier (1982), não se honra o outro por si mesmo, pois, se houvesse honra, isso faria do homem um ser distinguido (*Vornehm*), possuidor de caráter único. Mas Schopenhauer não tem a coragem de adotar o perspectivismo metafísico e epistemológico, pois está ligado à unidade da

vontade. Isso demonstra que “Schopenhauer está movido por uma vontade bimilenária inconsciente”.¹⁴ (VALADIER, 1982, p. 95, tradução nossa).

Ainda assumindo uma postura questionadora sobre a abordagem teórica de Schopenhauer, há que se destacar que o critério do obrar não é decidido pela piedade, a compaixão não é mais que um abandono de si mesmo, pois não há um passo imediato entre indivíduos. Afinal, a aniquilação do querer e a valorização moral da piedade não são simplesmente um cristianismo continuado? Viver para o outro é fórmula suprema e conduz a um efeito inverso, pois o ego se encontra vazio de toda determinação e suscetível a receber todos os tratamentos possíveis e, conseqüentemente, ocorre a perda de sentido. A exaltação da compaixão é o sintoma mais visível da perda de sentido do niilismo europeu, pois, há uma ligação direta entre essa perda, o niilismo e a piedade. Dito de outra forma, a supervalorização do homem pela fé em um deus pessoal foi quebrada e surgiu em seu lugar a desvalorização desse homem e, conseqüentemente, o aparecimento de uma vida vã, sem sentido. Porém, Schopenhauer, conforme relata Valadier (1932), não assume a vida sem sentido, ele busca os valores cristãos, como vontade de verdade, como a piedade na busca de sentido para as ações humanas.

Em conseqüência a esse posicionamento de Schopenhauer, surgem novas lacunas carentes de fundamentações teóricas, tais como: como me unir ao outro diretamente se ele é parte de minha representação? Ou, como posso conhecer o outro se ele somente vem a mim pela representação? É problemática a compaixão, segundo Barboza (2003), pois no momento em que uma vida se nega outra é elevada, a vida salva é afirmada e é novamente colocada diante do sofrimento. Portanto, é preciso, nas palavras de Barboza (2003), um passo a mais para se libertar desse círculo, ou seja, negar, em absoluto, o sofrer.

Mesmo envolta em uma série de questionamentos, pretende-se frisar que a perspectiva sobre a compaixão, proposta por Schopenhauer, possibilita o ser livrar-se da angustiante condição imposta pelo princípio de individuação, pela vontade. Afinal, a compaixão devolve ao indivíduo a pertença ao todo, pois integra o outro ao próprio eu. Além disso, apesar da compaixão ser uma das vias de possível libertação da escravidão, da vontade e do sofrimento dela decorrentes, ela também está sujeita ao mundo fenomênico, ao mundo guiado pelos ditames da razão, no

¹⁴ Schopenhauer está movido por una voluntad bimilenária inconsciente.

qual o *principium individuationis* não pode ser superado e integrado a um ser total que é o mundo.

Essa perspectiva de Schopenhauer para negar, atenuar o sofrer e se libertar das amarras do mundo fenomênico, no qual se insere a compaixão, é o ascetismo. Passa-se, então, a refletir sobre esse novo aspecto apresentado.

2.3 Possibilidade de negação da vontade e do mundo fenomênico via ascetismo.

Conforme visto anteriormente, o ser é essencialmente vontade, ele está a todo instante em busca da realização do desejo. Contudo, essa é uma busca vã, pois não há possibilidade de cessação da vontade, de paragem do querer, Viu-se, também, que, numa perspectiva de criar contraposição ao egoísmo humano causado pela vontade, Schopenhauer apresenta a compaixão. Ela é capaz de fugir do egoísmo colossal da vontade e atenuar a diferença eu-outro. Pela representação, o ser se coloca no lugar do outro e se compadece, a fim de lhe aliviar a dor. Entretanto, a compaixão também continua amarrada ao mundo fenomênico e, por isso, se prende aos movimentos da vontade, pois, a atitude compassiva é uma atitude vã de cessar o sofrer.

Diante dessa problemática, Schopenhauer apresenta o ascetismo como uma nova proposta de negação da vontade. Segundo o autor, através do ascetismo, o homem abandona esse mundo imediato do querer, esse mundo da espécie e se eleva ao mundo da contemplação, ao mundo do gênero. Nesse processo de elevação, o movimento contínuo do mundo, o fluxo constante de todas as coisas, arrastado pela vontade em fenômenos individuais, passa a ser contemplado e o sujeito se sente parte desse grande todo e, portanto, imortalizado como fenômeno integrante do todo.

Trazendo Barboza (2003) para as discussões sobre esse assunto, percebe-se que sua proposta de análise parte da afirmação de que somente na contemplação do belo e na ascese é que se atinge a negação da vontade, a negação do querer,

pois é nesse momento de paragem absoluta que a Roda de Íxion¹⁵ cessa de girar, os desejos são neutralizados; é uma espécie de nirvana budista. Barboza ainda acrescenta que, “ao contemplar a natureza de modo puro pode-se fluir desinteressadamente do seu conteúdo”. (BARBOZA, 2003, p. 38).

Dessa maneira, a contemplação é a chave para negar a vontade, afinal insere a espécie no gênero, ou insere o eu no todo, melhor dizendo, por ela o eu não é mais um movimento singular, ele é um movimento do todo, é o movimento da vida que não se separa em individualidades, mas que mantém todos os seres integrados na totalidade do mundo. A contemplação estética, segundo Dias, apazigua temporariamente a dor. “Nos subtraímos por um momento, a odiosa pressão da vontade”. (DIAS, 1997, p. 13).

Segundo Moreira (1996), a teoria da negação da vontade em Schopenhauer encontra-se na forma estética, que significa abandonar o espaço e o tempo e unir-se ao universo através de uma contemplação pura, na supressão da vontade, a qual abre caminho para a mística da negação. Nesse sentido, a negação da vontade é adquirida pela resignação ou santidade absoluta, advindas da prática da contemplação.

Em virtude da posição teórica assumida anteriormente, surge o seguinte questionamento: como adquirir a capacidade da atitude contemplativa e, conseqüentemente, se livrar da dor inserida no ser pelos impulsos da vontade? A capacidade de se libertar da vontade, abnegando-se de todas as coisas do mundo é possível através do conhecimento intuitivo. De acordo com Grave (2006), através do conhecimento pode se chegar a construir artificialmente o nosso caráter, conduzindo a moral a resistir a tentação do obrar mal. A razão, para Schopenhauer (2004), é capaz de capturar o mundo em toda a sua representação e, com isso, opôr-se ao que toca a minha sensibilidade. Dessa maneira, a razão é a capacidade de entender o ser como representação, mas não como essência, como afirma Barboza (2003), pois a essência do ser é a vontade; ela é a metafísica da natureza. Essa metafísica

¹⁵Schopenhauer associa à concepção de vontade à Roda de Íxion, por ser a vontade “uma vasta máquina repetidora incapaz de gerir algo novo. Condenada a recomeçar eternamente, e eternamente sem objetivo real, as mesmas tarefas, traça circularmente a imagem do suplício da humanidade. De um querer que ... não cessa de retornar, às Danaides, que pegam água eternamente para encher seu cesto, e a Tântalo, que permanece sedento para todo sempre”. (DIAS, 1997, p. 12). Por assim dizer, a Roda de Íxion é a representação do sofrimento da humanidade que nunca cessa, que não para de girar em torno de si mesmo.

não parte do exterior para encontrar um princípio, mas essa busca se faz a partir do próprio eu, no interior de cada ser.

Partindo desse princípio, o conhecimento é o caminho para a contemplação e, por conseguinte, para a cessação do querer. Apenas o homem do conhecimento domina o impulso cego da vontade. O conhecimento do todo, da essência das coisas em si é, nas palavras de Schopenhauer (2004), um calmante para a vontade. Por ele, os prazeres criados pela vontade são aniquilados. O conhecimento eleva o homem ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de paragem absoluta do querer. Por isso, o homem do conhecimento consegue ver para além do princípio de individuação conhecendo, assim, a essência das coisas em si. A partir dessa percepção, começa a ver a si mesmo em todos os lugares e, ao mesmo tempo, consegue se retirar do círculo; nesse momento, a vontade cessa. Nesse instante, afirma Barboza (2003), se dá a identificação com a totalidade das criaturas que sofrem. Ocorre, por conseguinte, a transição da compaixão à ascese. Conforme Bottani (2003), a contemplação mística e a santidade trazem um verdadeiro calmante para a vontade. No momento de calmaria, “a morte e o nascimento pertencem ambos à vida e não são mais que dois pólos do mesmo fenômeno complexo que constitui a vida mesma na sua integridade”.¹⁶ (BOTTANI, 2003, p. 13-14, tradução nossa).

No entanto, a cessação da vontade, via conhecimento, não é possível se não houver esforços constantes. O repouso e a beatitude dos santos e ascetas é, nas descrições schopenhauerianas (2004), um estágio superior de supressão do desejo, porém esse estágio revela o desabrochar da vontade combatida sem cessar. Por assim dizer, o santo também está em luta constante de negação do querer do próprio corpo. É preciso combater, sobretudo e, constantemente, a sexualidade, pois ela é o foco do querer.

Para Schopenhauer (2004), a contemplação, que se abstrai do princípio da razão, é própria do gênio e só tem valor e utilidade na arte. É necessário fixar em fórmulas eternas aquilo que flutua nas vagas da aparência. Dessa forma, pode-se utilizar da arte para avançar no objeto de sua contemplação, a corrente fugidia dos fenômenos, possuindo-os isoladamente perante si. Assim, esse objeto particular, que era parte fugidia, se torna representante do todo e enche o tempo e o espaço,

¹⁶La morte e la nascita appartengono entrambe alla vita, e non sono che i due poli dello stesso fenomeno complessivo che costituisce la vita stessa nella sua integralità.

não havendo mais um objeto particular, mas um objeto inserido no todo. Dessa forma, o objeto do gênio passa a ser as fórmulas eternas, as percepções da totalidade na qual todas as coisas estão inseridas. Para os homens comuns é o conhecimento que ilumina o mundo, para o gênio, afirma Schopenhauer (2004), é o sol que ilumina o mundo. No posicionamento assumido por Barboza, a arte é a obra do gênio¹⁷. Ela reproduz as ideias eternas concebidas através da pura contemplação, o essencial e o permanente de todos os fenômenos do mundo. No gênio há a preponderância, de acordo com Barboza (2001), do intelecto sobre a vontade. Ele é comparável a um arco-íris proveniente da queda d'água originada do conhecimento científico que vai da causa para a causa infinitamente. O gênio paira o olhar sobre essa queda incessante.

Dessa maneira, a arte é uma tentativa de conduzir a inteligência humana na supressão da vontade. O gênio é o possuidor dessa inteligência. Ele utiliza a arte para converter aqueles pensamentos de nojo sobre o susto e o absurdo da existência em representações com as quais se pode viver. Trata-se, portanto, do “sublime como domesticação artística do susto”. (SCHOPENHAUER, *apud* BARBOZA, 2001, p. 122). Por essa via, a arte pode ser considerada um tranquilizador do querer, uma supressão da vontade. De acordo com Bottani, “é no âmbito da arte que se manifesta a verdade fundamental do mundo. O original da arte está em conhecer a ideia. A arte corresponde ao sujeito puro”.¹⁸ (BOTTANI, 2003, p. 2-3, tradução nossa).

Entretanto, a razão guiadora da arte tem, segundo Schopenhauer (2004), uma problemática na supressão da vontade: será ela capaz de se livrar dos fardos mais pesados na medida em que resultam da vida, diminuindo os sofrimentos e os tormentos que a vida oferece? Nessa perspectiva, o autor afirma que a razão não tem capacidade de suprimir a vontade. Ela está ligada ao tempo e, portanto, não tem valor para a vontade, que é ligada simplesmente ao presente e, portanto, atemporal. A razão é unilateral, pois concebe o ser apenas como representação. As suas noções são abstratas e não conseguem enquadrar os sentimentos. Dessa forma, é

¹⁷O gênio reside na capacidade de conhecer independente do princípio de razão, em vez de conhecer as coisas isoladas, conhece as ideias mesmas. (SCHOPENHAUER, *apud* BARBOZA, 2001, p. 65). O louco e o gênio são iguais ao abandonarem o conhecimento das relações estabelecidas pelo princípio da razão. A loucura é o rompimento do fio da memória.

¹⁸È nell'ambito dell'arte che viene a manifestarsi questa conoscenza della verità essenziale del mondo... L'unica origine dell'arte –dice Schopenhauer– è la conoscenza delle idee: è modalità speciale e tipica di conoscerle, e il suo fine esclusivo è la comunicazione delle idee.

necessário, de acordo com as descrições schopenhauerianas (2004), outro conhecimento para adquirir a capacidade de contemplar, para ser um asceta. Esse conhecimento pode ser a intuição. Essa, por sua vez, supera a lógica e dá validade ao conhecimento. A intuição conhece o imediato. Ele é representado pela luz que é a intuição, a redenção ao sofrimento no esmagamento da vontade. O efeito da luz se associa ao sujeito puro e esse sujeito passeia um olhar sobre a cólera da natureza. A luz se encarrega de atingir o sublime, que, em seu apogeu, aniquila o indivíduo e ultrapassa a sua individualidade. Com isso, pode-se dizer que “não é em mim mesmo que vivo: torno-me uma parte daquilo que me rodeia, e para mim as altas montanhas são um estado de alma”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 264, tradução nossa).¹⁹ Como disse Brusotti (2000, p. 8), o conhecimento intuitivo pode dar, por seu lado, quietude à vontade. Sendo assim, para Schopenhauer, é possível chegar à supressão e negação da vontade, basta que se dirija sobre ela mesma a luz do conhecimento. Então, a liberdade penetra no mundo da vontade e, contrariando o fenômeno, ela suprime o ser que serve de base para o real, levando-o à santidade e à abnegação. Afinal, relata Schopenhauer (2004), enquanto somos súditos do querer, não existe para nós nem felicidade duradoura, nem repouso, mas, de repente, pela intuição, uma força arrebatadora do querer brota do interior e percebe as coisas de maneira desinteressada. Ao olhar apenas os motivos do querer encontra-se repouso, isto é, a contemplação pura. Nesse instante, o êxtase da intuição, que é a confusão do sujeito e do objeto, faz o ser esquecer toda individualidade. Em tais condições, é indiferente estar preso ou em um palácio para contemplar o pôr do sol, afinal, de qualquer lugar faz-se parte do mesmo todo.

Pela intuição, o ser desenvolve o olho cósmico. Esse olho impessoal remove o Véu de Maia e a Roda de Íxion da existência cessa de girar. O indivíduo, afirma Barboza (2001), imerso nesse estado estético, contempla, por via da ideia platônica, a imagem cristalina do em-si, no limite da própria vontade, da unidade estabelecida que se autoconhece no espelho da representação. Através da intuição, a Roda de Íxion, à qual se prende o indivíduo, é rompida e, seguindo-se a esse rompimento, o indivíduo se alça à sua ideia de espécie. Nesse instante, opera-se um corte na causa e no efeito, a verticalidade da contemplação estética coloca “o contemplador em comunhão com os arquétipos”. (BARBOZA, 2001, p. 79). A intuição, propõe

¹⁹I live not in myself, but I become portion that around me, and to me high mountains are a feeling.

Bottani (2003), pura do gênio e a contemplação reproduzem as ideias eternas e permite a comunicação. Pelo exposto, percebe-se que o caminho único para a contemplação é a intuição. Essa intuição é gerada pela inteligência. Sendo assim, elevando-se pela força da inteligência o ser renuncia às coisas vulgares e à individualidade de sua vontade, tornando-se um sujeito puro. Por conseguinte, argumenta Schopenhauer (2004), reconhece a ideia, a forma imediata da vontade e, arrebatado na contemplação, já não é o indivíduo, mas é o sujeito puro que conhece. Esse conhecedor se encontra liberto da dor e do tempo. Afinal, o tempo, o lugar, o indivíduo já não significam nada quando se faz intuição, considera-se apenas o mundo como “em si” inseparável, ou seja, não há particulares no mundo. Ele é um grande todo no qual se emaranham todas as coisas. Em suma, diz Schopenhauer (2004), a ideia alcançada pela intuição não sofre nenhuma transformação proveniente das mudanças sociais. A intuição é, portanto, como afirma Moreira (1996), capaz de desfazer o véu imaginário do princípio de individuação. Sobre essa perspectiva, Bottani (2003) declara que ao se libertar da submissão da vontade, o sujeito transcende da individualidade e, na contemplação da ideia, ele conhece as formas eternas.

Por ser capaz, através do conhecimento intuitivo, de chegar ao conhecimento da coisa em si e tirar desse conhecimento um calmante, o homem atinge a liberdade, ou seja, o homem é capaz, pelo uso de sua liberdade e do conhecimento, de subtrair a ação dos motivos e considerar os objetos apenas fenômenos; nesse momento, o ser se tranquiliza. O conhecimento é, sob essa perspectiva, o viés da contemplação e, por consequência, do ascetismo. Barboza (2001) afirma que o conhecimento é, originalmente, servidor da vontade, todavia ele passa agora a ser desinteressado e renuncia a fins desejados a serem atingidos, ou seja, suprime a vontade. Dessa forma, a vontade escapa aos domínios da razão. Ela perpassa e é dominada pelo conhecimento intuitivo.

Na tentativa de associar o conhecimento ao caráter, vale ressaltar que; ainda que o caráter seja constante, individual e permaneça o mesmo; pode, de certa forma, sofrer influência do conhecimento que o corrige, originando, portanto, mudança de atitude.

Schopenhauer (2002) afirma ser o conhecimento racional capaz de fazer correções nas atitudes humanas, mudar o caráter, através das representações, ao

contrário de Goethe e Schiller que percebem somente o caráter permanente na vida humana.²⁰

Schopenhauer (2004) afirma, ainda, que pelo conhecimento o ser é capaz de abnegação. Dessa forma, é necessário que o homem deixe as coisas particulares como tais e emigre do princípio de individuação. Então, a vontade como coisa em si, como liberdade, pode manifestar-se de um modo que coloca o fenômeno em contradição consigo mesmo e essa contradição é que sustenta a abnegação. Assim,

se os saniasis, os mártires, os santos de todas as confissões e de todos os nomes suportaram voluntária e alegremente, o seu martírio, foi porque neles a vontade de viver se tinha ela mesma suprimido: então, só a lenta destruição da aparência revestida por essa vontade podia parecer-lhes bem-vinda. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 342).

É válido enfatizar que a inteligência pode libertar a ação da vontade. Para satisfazer a necessidade estética, ela adota um estado contemplativo; para satisfazer sua necessidade moral, um estado de abnegação.

Quanto à ação de abnegar, na história judaico-cristã, tem-se como exemplos: adão, que é a experiência da dor, do pecado e o salvador representando a libertação da vida. O que evidencia essa transformação é a passagem da virtude ao ascetismo. Essa passagem se faz também pela negação dos desejos do próprio corpo, do desejo sexual, afinal “uma castidade voluntária e perfeita é o primeiro passo na via do ascetismo, ou da negação do querer-viver”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 399).

Para Schopenhauer, o ascetismo pode também ser manifestado em uma pobreza voluntária. O asceta se despoja de seus bens para atenuar o sofrimento do outro, assim, a pobreza se torna seu objetivo e o asceta, na condição de miserável, mortifica a sua vontade. Com essa atitude, o asceta acolhe com alegria todo o sofrimento exterior, ele mortifica também o próprio corpo, alimenta-o parcimoniosamente, evitando o estado de prosperidade e de vigor exuberante de

²⁰Schopenhauer (2002, p. 120) cita uma passagem de Iphigênia de Goethe, na qual se revela o caráter permanente da vida: “Arkas. Pues no has atendido al fiel consejo. *Iphigênia*. Lo que puede, lo he hecho gustosa. Arkas. Aún estás a tiempo de cambiar de rumbo. *Iphigênia*. Eso no está nunca en nuestro poder”. O mesmo autor (2002, p. 120) reforça essa ideia, citando uma passagem de Wallenstein de Schiller sobre o caráter permanente da vida: “Conoce los hechos y pensamientos de los hombres! No son como las olas del mar, ciegamente movidas. El mundo interno, su microcosmos, es el hondo poso de donde fluyen eternamente. Son necesarios, como el fruto del árbol, el azar, haciendo juegos de manos, no puede cambiarlos. Una vez que he investigado el núcleo del hombre, conozco también su querer e su obrar”.

onde a vontade poderia renascer mais forte e mais excitada. Esse pensamento íntimo, imediato, intuitivo, do qual decorre toda a vida, toda a santidade da abnegação, da luta contra o egoísmo é o caminho ao ascetismo. Como exemplo do não querer viver sob a imposição da vontade (asceta), Schopenhauer cita os hindus, os vedas, os puranos, os quais possuem preceitos profundos de entendimento da vida. Eles vivem o amor ao próximo e a renúncia de si mesmo, o amor universal de modo a abarcar tudo o que vive, a prática da caridade, a abnegação ao que se ganha a cada dia, a paciência para os ultrajes, a abstenção de todo alimento animal, a castidade absoluta; todas essas práticas são vividas por eles há mais de quatro mil anos.

Afinal, segundo o autor, sem a negação completa do querer, sem o aniquilamento do indivíduo, sem a cessação da vontade não há salvação verdadeira, libertação efetiva da vida e da dor. O amor verdadeiro é manifestado pela resignação através da paz profunda que a acompanha, através da beatitude infinita no próprio seio da morte. O sacrifício é a supressão do fenômeno individual, ele é a negação da vontade. Portanto, o ser, por meio do conhecimento, é capaz de negar o querer, libertar-se da dor e sacrificar a sua individualidade.

Negar o querer, pelo conhecimento, não é negar o sofrer, ao contrário, é amar o sofrimento e a morte. Assim, segundo o pensador, quando se ama o sofrimento e a morte morre-se sem medo e tranquilo e recusa-se até a salvação, compreende-se a dor e o mal, o sofrimento e o ódio, o crime e o criminoso e percebe-se que todas as coisas são apenas as manifestações de uma única vontade de viver. Dessa forma, a dor, originada da atitude mortificante, propicia a resignação. Por assim afirmar, o asceta possui um potencial, uma virtude santificante. Para estabelecer essa virtude, é preciso elevar o olhar do particular ao geral e enxergar a própria dor como dor universal. A dor e a tristeza devem ser convertidas em calmantes do querer, pois lamentar-se intimamente é perder o paraíso e a terra para guardar apenas uma sentimentalidade lacrimosa, conforme afirma Schopenhauer (2004). A dissolução do corpo, o fim do indivíduo, os mais graves obstáculos ao querer natural são desejados e bem vindos. Todavia, ressalva Schopenhauer, há muitos dizeres intermediários entre o ascetismo extremo e o suicídio. Isso é tão difícil de entender como o coração humano.

Como disse Schopenhauer nas considerações anteriores, o mundo é essencialmente dor e, para livrar-se dela, basta afundar-se no nada, suprimir o

espaço e o tempo que são as formas gerais do fenômeno, diluir a representação sujeito e objeto, abnegar-se de tudo, mortificar-se, libertar-se do querer. E assim, diante de nós, resta apenas o nada. Ao se desviar o olhar desse querer viver sempre do universo, de sua evolução sem fim, da evolução infinita da esperança nunca forte, da dor à alegria, do desejo ao receio, se percebe essa paz mais preciosa dos homens do conhecimento, inseridos em um oceano de quietude, repouso profundo da alma e da boa nova. Dessa maneira, vivenciar o nada é a virtude do asceta. Ele utiliza do conhecimento para se chegar ao nada, à paz profunda. Nessa condição de paz, o asceta está dissolvido em uma totalidade onde não há objetos de desejos, afinal, ele é o todo e o todo é somente o nada.

O ascetismo, para Schopenhauer, além de ter como base a abnegação, também exige a graça como suporte de sua estrutura. “A atuação da graça muda e converte completamente toda a natureza do homem”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 423). É por isso que a igreja clama por regeneração. A afirmação da vontade, de acordo com Schopenhauer (2004), doutrina do pecado original, e a redenção, negação da vontade, é a verdade capital e o núcleo do cristianismo. Jesus é a negação do querer viver. Considerando que a necessidade rege o fenômeno do caráter no reino da natureza, a liberdade tem de negar a si mesma e suprimir o caráter juntamente com a necessidade dos motivos fundados sobre o próprio caráter, o que acontece no reino da graça. Portanto, o reino da graça é o reino da liberdade, da liberdade capaz de corrigir o caráter e negar a vontade. Em comunhão com esse princípio, o ascetismo schopenhaueriano é o caminho da libertação das amarras do mundo da vida. A vontade, através do conhecimento intuitivo, é suprimida, o eu se junta ao não-eu e a vida se torna um todo, transcende-se, por essa junção, ao *principium individuationis* e a espécie se eterniza mergulhando-se de vez no nada. Nesse lugar se encontra a calma da existência. Conforme Bottani (2003), somente a espécie é eterna, essa é a consolação para a breve vida.

Por todas essas afirmações schopenhauerianas, constata-se o ascetismo como possibilidade definitiva de suprimir a dor, de cessar a vontade, de aniquilar o querer. O asceta é, através de seu olho cósmico, capaz de ver para além da aparência, para além do princípio de individuação e assim ele contempla o todo, se integra ao todo. Nesse momento contemplativo, o asceta emerge da vontade encontrando a calma que a eternidade da totalidade lhe oferece.

Seguindo-se a essas conclusões, conforme as críticas de Barboza (2003), o irracional cego, o filósofo do impulso que é Schopenhauer abriu caminhos para Nietzsche. Nietzsche, aos vinte anos, leu *O mundo como Vontade e Representação (Die welt als Wille und Vorstellung)* e se deparou com os conceitos de Schopenhauer. Esses conceitos vieram a ser longamente afirmados, discutidos e criticados por Nietzsche durante toda a sua vida. O próximo capítulo apresentará algumas considerações feitas por Nietzsche sobre o pensamento de Schopenhauer.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS MANIFESTAÇÕES DA VONTADE E CRÍTICA À COMPAIXÃO E AO ASCETISMO DE SCHOPENHAUER.

Este capítulo objetiva estabelecer o posicionamento de Wilhelm Friedrich Nietzsche diante das questões elaboradas por Arthur Schopenhauer, apresentadas no capítulo anterior. Dessa maneira, os conceitos elaborados por Schopenhauer como: vontade, compaixão e ascetismo serão submetidos ao olhar crítico nietzscheano, o qual reelabora a interpretação desses conceitos e apresenta uma diferente perspectiva de compreensão.

3.1 Considerações sobre as manifestações da vontade

Schopenhauer apresenta a vontade, conforme visto no capítulo anterior, como um princípio unificador da vida. Para o autor, a vontade é a causadora do querer contínuo, da vida insatisfeita. Por ela, o ser é presente, livre e, portanto, responsável. A ação da vontade torna a vida um desespero, uma angústia. Nietzsche, por sua vez, identifica, em *O Nascimento da Tragédia*²¹, o princípio unificador da vida na figura de Apolo e também detecta a dor, o sofrimento na condição humana. Entretanto, o enfrentamento ou a convivência com a dor é que diverge entre esses autores.

No diagnóstico da vida, Nietzsche descreve o problema humano em relação à felicidade. Parece ser a felicidade o desejo de todo ser humano, mas esse ser não está apto a viver feliz plenamente. Isso porque há uma oscilação no querer humano, ou seja, a conquista da quietude faz o ser implorar pelo movimento, o cansaço intenso faz o ser desejar a tranquilidade. Sendo assim, por maiores que sejam as lutas e as conseqüentes fadigas na condução da vida, não é possível, segundo Nietzsche (2005a), encontrar momentos correspondentes de felicidade. Por essa via, Nietzsche afirma que a esperança se torna um grande mal, pois ela prolonga o suplício dos homens ao fazer acreditar que haverá uma época feliz. No entanto não há épocas felizes e, portanto, não há felicidade plena.

²¹Nietzsche (2003), dezesseis anos depois de escrever sua obra *O nascimento da Tragédia*, afirma que ela é e um livro impossível, mal escrito, pesado, frenético e confuso nas imagens, sentimental.

Em consequência a esse diagnóstico, Nietzsche (2003), o único fundamento do mundo aparente é a dor primordial, que, por aproximação teórica, corresponde ao que Schopenhauer denomina vontade. Em relação a esse aspecto, Araldi (2003) descortina a análise de que o responsável por retirar a atadura do otimismo dos olhos e estampar a dor foi Schopenhauer. Depois dele, conseguimos ver o mundo de forma mais radical, com todo sofrimento e desespero da vida. Ele tornou a vida bem mais terrível, porém mais interessante também. Nietzsche assume a chave de interpretação de seu mestre, a dor e reconhece o corpo como chave filosófica fundamental.

O caminho percorrido nesta pesquisa legitima a análise de que, contrariando a perspectiva schopenhaueriana, para Nietzsche (2004), a humanidade está habituada a acreditar no reino da vontade e dos fins e no reino do acaso. Neste último, as coisas ocorrem sem sentido, vêm e vão sem saber por que e para que. Sobre esse hábito, Nietzsche afirma que essa crença em dois reinos é romantismo e é antigo. Os anões inteligentes que acreditam no reino da vontade e no reino dos fins são atropelados pelo cotidiano da vida ao evidenciar o acaso dos acontecimentos.

Nietzsche, segundo Valadier (1982), aponta o veneno que contamina a moral schopenhaueriana pela concepção errônea de vontade e pelo resíduo de cristianismo no interior de sua filosofia. A rigidez com a qual Schopenhauer apresenta a vontade está de acordo com o postulado metafísico da busca pela verdade, pela universalidade e esse postulado oculta a força plástica constituinte da vontade, considerando-a apenas como desejo indefinido e insatisfeito. Valadier, em uma releitura de Nietzsche, também apresenta Schopenhauer como mantenedor de uma moral decadente como tendência e não como criação; como instinto e não como ato. Nessa perspectiva, a vontade em Schopenhauer tem o destino da crucifixão, afinal, ela precisa ser soberana e não servil. Ampliando essas críticas, a negação da vontade em Schopenhauer é, segundo Brusotti (2000), falsa, pois iguala isso a se libertar do sofrimento. Negar a vontade é negar o ser.

O princípio unificador, o uno primordial chamado por Schopenhauer, é vontade cega que se fragmenta e se dilacera ao gerar as aparências e os tormentos da individuação. Nietzsche reafirma a dor no uno primordial, *Ur Einem*, entretanto, essa dor é força artística da natureza, na qual, segundo Araldi (2003), encontra uma deliciosa satisfação. Dessa maneira, pode-se encontrar um marco divisório na

filosofia de Schopenhauer e Nietzsche. Enquanto Schopenhauer não vê possibilidade de conviver com a dor sem se afastar desse mundo, Nietzsche propõe uma forma de viver com a dor, tornando-a propulsora de vida criativa. Esse paradoxo entre Nietzsche e Schopenhauer perpassa toda elaboração argumentativa desse trabalho. Na busca de entender a moral da compaixão (tema central) em Nietzsche, verificou-se que esse autor alicerça sua filosofia na compreensão do sofrimento, constitutivo da condição humana, apresentado por Schopenhauer. No entanto, Nietzsche oferece proposições diferenciadas no decorrer de sua vida para essa questão.

No prefácio a *O Nascimento da Tragédia*, escrito dezesseis anos após a escrita da mesma obra, Nietzsche indaga sobre o seu posicionamento juvenil na tragédia grega, pois a maturidade lhe fez ver que a tragédia também poderia ter se originado de uma falta, de uma carência. Esse vazio colocou o valor da existência em evidência.

Alicerçado pelas questões da maturidade, Nietzsche (2003) coloca como questão: será o pessimismo²² um símbolo de declínio? Não seria o pessimismo o que trazia as melhores bênçãos? Em sua autocrítica, Nietzsche (2003) identifica a falta de perspicácia de sua juventude em perceber o mais autêntico significado do trágico.

Nas considerações juvenis, o mito trágico traz a vontade para a imagem de tudo que é terrível; no entanto, Nietzsche (2003), já sinaliza, desde então, que o sofrimento que surge a partir dessa dor desperta o prazer e o júbilo, mesmo arrancando do coração sonsidos dolorosos. Nietzsche, ainda muito próximo de Schopenhauer, afirma que esse autor apresenta a tragédia como a imagem de uma vida insatisfeita, de uma vida que não pode propiciar verdadeira satisfação e, portanto, não é digna de apego. A tragédia, recorda Nietzsche (2003), serve de empuxo para a elevação, o espírito trágico para a resignação. Nietzsche, apontando outra perspectiva, exalta a exuberância da vida presente na tragédia.

²²Sobre o pessimismo alemão – o obscurecimento (VERDÜSTERUNG) pessimista é a consequência necessária do esclarecimento (AUFKLÄRUNG). [...] Quão longe fui ao obscurecimento, para além do pessimismo de Leopardi e do cristianismo. Para suportar esse pessimismo extremo (no modo como ele ressoou em *O nascimento da tragédia*): viver ‘sem Deus e sem moral’, precisei inventar para mim mesmo um antídoto. Talvez eu seja quem melhor sabe porque somente o homem ri: o homem solitário sofre tão profundamente que ele precisou inventar o riso [...] o animal mais feliz e melancólico é o mais alegre e sereno.” (NIETZSCHE *apud* ARALDI, 2003, p.179).

A tragédia está sentada em meio a esse transbordamento de vida, sofrimento e prazer; em êxtase sublime, ela escuta um cantar distante e melancólico – é um cantar que fala das mães do Ser: Ilusão, Vontade, Dor. (NIETZSCHE, 2003, p. 123).

Envolto nesse parecer, Nietzsche evoca a tragédia²³ grega para mostrar o transbordamento da vida mediante o sofrimento.

Nietzsche na obra *O Nascimento da Tragédia* mostra como o drama grego evidencia a convivência com a dor. Schopenhauer, segundo Nietzsche, afirma que a partir do instante em que o *Ur Einem* se dilacerou na aparência (*SCHEIN*), a dor se instalou no mundo. Sendo assim, Schopenhauer considerou a vida como inferno e o mundo como “o pior dos mundos possíveis”.²⁴ (YOUNG, 2008, p. 7, tradução nossa). Mesmo nesse tormento do mundo, o ser humano é alguém que quer continuar a sonhar. O indivíduo, laçado pela aparência, no “véu de maia” permanece sentado em meio a um mundo de tormentos, na esplêndida manifestação de Apolo.

Nietzsche (2006) retoma a concepção de Adão para explicar a noção de mundo, em cujo seio surge o homem. Desse homem surge o princípio de demonização da natureza, afastamento niilista da vida, anseio do nada, de ser outro. Nessa fase da maturidade nietzscheana, Schopenhauer já é colocado por Nietzsche ao lado de enganadores e niilistas. Nietzsche (2005a) reitera ainda que a natureza não é nociva e o homem também não o é. O homem vive em busca do prazer se afastando sempre da dor. Isso é uma forma do homem se autoconservar.²⁵

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche (2003) afirma que Apolo, divindade da luz, da beleza, poder configurador, reina sobre a bela aparência do mundo no interior da fantasia. Apolo é, segundo Nietzsche (2003), a sabedoria da aparência, juntamente com toda a sua beleza. Por assim afirmar,

Apolo é o princípio da individuação, é o princípio da luz que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. Dá forma às coisas, delimitando-as com contornos precisos, fixando seu caráter distintivo e determinado, seu sentimento individual, modelando o movimento de todo o elemento vital, imprimindo a cada uma a cadência, a forma do tempo,

²³A tragédia reúne sonho e embriaguez, luz e sombra, aparência e essência, imagem e música. (CASTRO, 2008, p. 138-139).

²⁴The world is the ‘worst of all possible worlds’.

²⁵A ruptura existente no pensamento de Nietzsche entre a primeira fase e a fase intermediária de *Humano Demasiado Humano* não é ressaltada aqui, haja vista que, conforme expresso na introdução desse trabalho, isso não consta como objetivo e pensa-se não interferir, por ora, na compreensão da paixão apresentada por Nietzsche.

Apolo impõe ao devir, uma lei, uma medida. Dionísio, o nome grego para o êxtase, é o deus do caos, da desmesura, da fúria sexual e do fluxo de vida; é o deus da fecundidade da terra e da noite criadora do som: é o deus da música, arte universal, mãe de todas as artes. Seu espaço está sob o mundo das aparências, das armas, da beleza, da justa medida. Nascido da fome e da dor, perseguido e dilacerado pelos deuses hostis, Dioniso renasce a cada primavera, a aí cria e espalha a alegria. Despertadas as emoções dionisíacas, o homem, em êxtase, sente que todas as barreiras entre ele e os outros homens estão rompidas, que todas as formas voltam a ser reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental – o Uno Primordial (*das Ur-Einem*), onde só existe lugar para a intensidade. Nesse mundo das emoções inconscientes, que abole a subjetividade, o homem perde a consciência de si e se vê ao mesmo tempo no mundo da harmonia e da desarmonia, da consonância e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte. (DIAS, 1997, p. 14-15).

Apolo cobre, na voz de Machado (2005), o sofrimento pela criação de uma ilusão encobrindo o tenebroso e o sombrio da vida.

Ainda em sintonia com Schopenhauer, Nietzsche (2003) apresenta como esse autor descreve o imenso terror quando o homem é transviado pelas formas cognitivas da aparência, e acrescenta a esse terror, o êxtase delicioso que é a ruptura do *principium individuationis*, o qual ascende do fundo mais íntimo do homem a possibilidade de olhar para a essência do homem, da natureza, que é a essência de Dionísio. Dessa maneira, segundo Nietzsche, pode-se entrelaçar Apolo a Dionísio.

Apolo é o transfigurador do *principium individuationis*, único através do qual se pode alcançar a verdade, a redenção na aparência, ao passo que, sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para... o cerne mais íntimo das coisas. (NIETZSCHE, 2003, p. 97).

Como afirma Dias (1997), Apolo é a representação, Dionísio é a vontade. Assim, sobre a magia do dionisíaco, rompem, conforme Nietzsche (2003), todas as rígidas e hostis limitações que a necessidade estabelecera entre os homens, diante do misterioso uno primordial. Dionísio, mesmo sendo vontade, é prazer primordial percebido inclusive na vida. Segundo Machado (2005), dionisíaca é a reconciliação das pessoas umas com as outras, com a natureza em uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade, integração da parte à totalidade, é a desmesura, a desmedida. Dessa maneira, o jovem Nietzsche está próximo a Schopenhauer na passagem de Apolo a Dionísio. O rompimento do princípio de individuação, de superação da vontade, passa em Schopenhauer pela via do ascetismo, conforme

descrito no primeiro capítulo; para o Nietzsche jovem o prazer dionisíaco se estabelece no transbordamento da vida, no rompimento com o princípio de individuação.

Por essas considerações, Nietzsche (2003) associa à figura de Apolo o *principium individuationis*, e Dionísio com a pluralidade de configurações. Dessa forma, Apolo é a arte plástica, Dionísio é sabedor, personificação de seu deus, ele é o anticristo. Dionísio é a máscara de um herói lutador como que enredado nas malhas da vontade individual, é a esperança jubilosa, pela qual, pode ser rompido o feitiço da individuação.

Dionísio também representa a intensidade da vida no rompimento dos costumes e das tradições. As festas dionisíacas sobrepassavam toda a vida familiar e suas convenções, licenças sexuais. Incitavam o homem à máxima intensidade de signos, de modo a situá-lo na simbologia musical. O desprendimento de si próprio, relata Nietzsche (2003), cobria como um véu esse mundo dionisíaco.

Assim,

aspirar ao infinito, o bater de asas do anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebida, lembram que em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e reconstruir o mundo individual como eflúvio... de um aqui prazer como Heráclito entre a força plasmadora do universo e uma criança que constrói montes de areia e volta a derrubá-los. (NIETZSCHE, 2003, p.142).

Dessa maneira, Dionísio simboliza o rompimento do *principium individuationis*, através do movimento contínuo da vida em construção e reconstrução do mundo individual encontradas no prazer do pertencimento à força plasmadora do universo. Dionísio e Apolo revelam as forças que regem a vida. Ao propor o entrelaçamento dessas divindades, Nietzsche ainda está envolto pela filosofia schopenhaueriana ao se engrandecer com o rompimento do *principium individuationis*, como forma de transbordamento da vida de reencontro com o todo.

Nietzsche (2006) nas discussões sobre Apolo e Dionísio, argumenta a favor do trágico, dizendo que os gregos tinham apreço à tragédia, portanto, deixavam o mundo da cena atuar de modo corpóreo. O coro trágico era um profenômeno dramático e o indivíduo via-se a si próprio transformado diante de si. No drama grego, apresentado em *O Nascimento da Tragédia*, se revela a arte. Diante dessa, o

encantamento entusiasta dionisíaco vê a si mesmo como um sátiro contempla um deus. Essa metamorfose, segundo Nietzsche (2003), faz o ser sentir-se fora de si, sentir como exagerado o seu sentimento²⁶.

Já em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche desloca-se da concepção de arte de sua juventude e a conceitua como uma expressão que faz do artista um ser retardado, pois vive coisas típicas da juventude e da infância. Na mesma obra, Nietzsche afirma que os artistas conduziram a vida a uma consideração celestial. Através da arte pode-se ver a beleza e seres belos. Liga-se a isso a felicidade. Mas isso é um erro.

Em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche condena a arte, criticando-a por evitar o progresso, afinal ela acalma a vida e não oportuniza o homem a encontrar soluções para as situações da vida. Pela arte o homem é temporariamente liberto da dor. Esse processo de acalmar a vida é engrandecido por Schopenhauer. Conforme Dias (1997), enquanto a arte para Schopenhauer apresenta uma fuga da voracidade do querer viver, para Nietzsche a própria vontade é artística, é nela que se dá a redenção. Os gregos superaram o terror e o horror da existência, produzindo em sua arte, uma radiante glorificação do mundo fenomenal. O risco do artista, afirma Paschoal (2005), está em transformar a sua obra em finalidade ao se cansar das peculiaridades de seu ser.

Nietzsche (2005a) ao se referir à arte, também menciona o artista, considerado muitas vezes como um gênio. Mas o filósofo diz que essa concepção é, muitas vezes, cheia de superstição. Segundo o pensador, não há intuições repentinas pertencentes aos gênios artísticos. Em sua análise, a vida se faz de trabalhos árduos e constantes aperfeiçoamentos. Por isso, é falacioso dar aos gênios valores sobre-humanos, pois, dons e talentos inatos não há, o trabalho árduo e incansável é que produz grandes obras. Muitos artistas querem fazer acreditar em intuições repentinas, mas, se se observa o trabalho de Beethoven, recorda Nietzsche (2005a), detecta-se que foram incansáveis suas tentativas de inventar, remodelar, rejeitar, selecionar. Tratar o artista como gênio é o mesmo que dizer, “aqui não precisamos competir”. (NIETZSCHE, 2005a, p. 115). Assim, não se leva, de acordo com Nietzsche (2005a, p. 115), em consideração o imenso trabalho do

²⁶Um verdadeiro escultor dá palavras aos afetos e à experiência dos outros, ele é artista suficiente para, a partir do pouco que sentiu, adivinhar o bastante, fingir sê-lo. Parafrazeando Fernando Pessoa: “O poeta é fingidor/finge tão completamente/Que chega a fingir que é dor/A dor que deveras sente”. (PESSOA, 2002, p. 23).

artista. Nietzsche (2005a) ainda deixa uma ironia para a ideia de formar gênios. Caso queira formar gênios, diz ele, coloque o povo em uma situação difícil, “maltratem e atormentem os homens”, daí surgirá um.

Ainda sobre essa consideração dada à arte, ressalta-se que Schopenhauer a detecta como possibilidade de fugir da dor, enquanto o Nietzsche em *Humano Demasiado Humano* condena essa fuga, pois a arte mantém a humanidade na adolescência, “sem que ele (o artista) queira, torna-se sua tarefa infantilizar a humanidade; eis a sua glória e o seu limite”. (NIETZSCHE, 2005a, p.108). Schopenhauer utiliza a arte como um possível “quietivo” onde se procura contemplar o belo sem interesse até mesmo em estátuas femininas despidas, afirma Paschoal (2005).

Em continuidade ao entrelaçamento, por contraste ou por aproximação, acerca da concepção de vontade em Nietzsche e Schopenhauer, é importante que se faça emergir nesse ponto da análise, que em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche compactua com Schopenhauer, na concepção da arte musical como expressão do querer. Nessa obra, Nietzsche afirma que somente a partir da música o aniquilamento do indivíduo se torna possível, portanto, é associada à eternidade. Pois, ela vai além do princípio de individuação e possibilita o reencontro com a totalidade, no qual não há singularidade, aparência. Ou talvez, de acordo com o gênio apolíneo, a música é interpretada como a imagem do querer enquanto ele é liberto da avidez da vontade e associado ao puro imaculado olho solar. De tal maneira que a música, arte dionisíaca de acordo com Schopenhauer, é a “coisa em si”, é reflexo imediato da vontade. Nessa perspectiva, Nietzsche (2003) leva em consideração a conceituação de Schopenhauer sobre a música, expressa em *O Mundo como Vontade e Representação*. Ela é o sujeito da vontade, ou seja, o próprio querer satisfeito e liberto do afeto, da paixão, do agitado estado de alma. Ela é canção, mistura de querer e pura contemplação. Em acréscimo, a música é a expressão diversa da mesma coisa, é uma linguagem universal do mais alto grau e está para a universalidade dos conceitos e das coisas individuais. A melodia é a abstração da realidade. A música, tanto para o jovem Nietzsche quanto para Schopenhauer, é a mais alta arte, sem ela a vida seria um erro. Trata-se de um tipo de arte tão elevado que possibilita a Schopenhauer propor a salvação através da música, afirma Young (2005), porque o sentimento, por ela suscitado, “está quase

sempre em contradição com a evidência da nossa situação real”. (NIETZSCHE, 2004, p.109).

O que se configurava como aproximação entre os dois autores, na obra posterior, *Humano Demasiado Humano* é distanciado, nessa obra Nietzsche rompe com a música. Ele afirma que a música não é linguagem imediata dos sentimentos. Em si ela não é profunda ou significativa, ela não fala da “vontade” ou da “coisa em si”, assumindo, assim, o caráter de contra renascença no domínio da arte. Dessa forma, Nietzsche se distancia de Schopenhauer em relação à música. Esse distanciamento se dá porque a música traz uma concepção, assim como as outras artes, de acalmar da vida, de fugir da dor, de rompimento com o *principium individuationis* e Nietzsche não pretende propor nenhum artifício de fuga da dor, mas de convívio com o sofrimento. Segundo Araldi (2003), Nietzsche afirma que Schopenhauer propõe a arte como um *medium* para libertar as dores do mundo, da vontade; entretanto, a dor, para Nietzsche, é um prazer artístico, afirmador da vida.

Afirmar a vida, fazendo da dor um prazer artístico, exige uma capacidade de entendimento de que a vida não acontece de forma fixa e constante, conforme estabelecida pela vontade em Schopenhauer. A vida é plena de mudanças. Como pressupostos metafísicos, impera a crença de que o caráter é imutável, mas isso ocorre porque temos consciência de apenas um período muito pequeno da vida. O que acontece é que “a brevidade da vida leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem”. (NIETZSCHE, 2005a, p. 47). No entanto, se fosse dada ao homem a possibilidade de prolongamento de sua existência perceber-se-ia a mudança de caráter. Conforme apresentado, Schopenhauer descreve, segundo Nietzsche (2004), o reflexo do caráter, “do inalterável”. Na contramão ao dizer schopenhaueriano, Nietzsche (2004) reage à afirmação das coisas como eternas e absolutas, pois o fluxo da vida é constante e nada permanece o mesmo. O que há são as mãos férreas da necessidade agitando o corpo do acaso o qual se monta e desmonta sempre por toda vida. Diante dessas considerações, os pressupostos nietzschianos relativos ao caráter e à liberdade vão de encontro aos de Schopenhauer, pois este último afirma o caráter como inalterável, constante, como essência da vontade e do querer. A vontade, segundo Schopenhauer, coloca tudo como necessidade, ela é, nas palavras nietzschianas (2003), um fenômeno eterno, prende à vida as criaturas e as obriga a continuar vivendo. Nietzsche, em contrapartida, identifica a brevidade da vida como causa do equívoco referente à

inalterabilidade do caráter, pois tudo muda, e a mudança não é fruto das escolhas, da liberdade humana. A mutabilidade advém do acaso, do montar e remontar das peças que compõem o jogo da vida.

Ao isentar a vida das coisas eternas e absolutas, Nietzsche (2003) também a alivia do peso da responsabilidade. O autor usa, com frequência, em *O Nascimento da Tragédia*, a expressão “serenojovialidade” dos gregos, a fim de demonstrar a vida leve sem muita responsabilidade. A serenojovialidade grega para a vida é “Eu te quero: tu és digna de ser conhecida”. (NIETZSCHE, 2003, p.108). Esse apreço pela vida se refletia na capacidade de conhecê-la e aceitá-la como ela é, com todo o seu vigor. Já em sua obra da maturidade, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta a responsabilidade como fruto da tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, tornando-o até certo ponto “necessário, uniforme, igual entre os iguais, constante e, portanto, confiável”. (NIETZSCHE, 2006, p. 48). No final desse processo histórico, pode encontrar um indivíduo soberano, de vontade própria, com consciência de poder e liberdade, detentor de um sentimento de realização.

Diante da concepção anterior, o reino da liberdade, conforme Nietzsche (2004), se torna igual ao reino do pensamento, ou seja, é apenas o reino da superfície e da não exigência. Nietzsche (2005a) reforça que, assim, como as quedas d'águas de uma cachoeira são involuntárias, as ações humanas poderiam ser medidas se houvesse uma consciência onisciente, portanto, não há livre arbítrio. Segundo Nietzsche, há na história o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. Schopenhauer atribui a consciência de culpa à responsabilidade, pois não teríamos mal-estar se não agíssemos por responsabilidade. Para Schopenhauer, o ser pode ser desse ou daquele modo, não agir dessa ou daquela maneira, o homem se torna o que ele quer ser, seu querer precede a sua existência. O erro de raciocínio, segundo Nietzsche, está na falha de inferir a responsabilidade como causadora do mal-estar, afinal a vida funciona pelas normas do acaso e não pela responsabilidade humana. O mal-estar é formação cultural. Ninguém é responsável pelo seu ser, por suas ações. Ninguém responde pelo seu ser. Assim, Nietzsche alivia o homem ao lhe tirar o peso da responsabilidade e negar o livre arbítrio, pois é conduzido pela necessidade. Schopenhauer, por sua vez, coloca a culpa no homem, ao concebê-lo como responsável pelo seu ser.

Em suma, Nietzsche, partindo da reflexão conjunta com Schopenhauer, na identificação da vontade, oscila entre associações, advindas de especulações

juvenis, que veem o querer como um princípio que rege a vida, e entre dissociações da maturidade, que propõem uma diferente atitude diante desse princípio. Para o Nietzsche maduro, a vida se volta para a interação, aceitação, convivência com a dor. A vida proposta por Nietzsche é aliviada, porque o ser deixa de ser culpado pelo exercício da liberdade e, conseqüentemente, pelo peso da responsabilidade. O ser não tem mais que buscar a verdade e permanecer inalterável em seu caráter. É dada a ele a condição de fluir junto à vida.

3.2 Crítica à compaixão como possibilidade de se libertar da vontade e como legítimo móvel moral.

Schopenhauer exalta a compaixão como uma possibilidade de se libertar da vontade. Através da representação o ser se coloca no lugar do outro e se lança em seu auxílio. A compaixão acontece quando se dedica desinteressadamente pelo outro. Nietzsche, entretanto, não apresenta a compaixão como uma ação desinteressada pelo outro, uma ação não egoísta e nem mesmo como possibilidade de fugir da vontade, de aliviar o querer. “A compaixão é um pecado que Zaratustra está a ponto de cometer em muitas ocasiões, uma tentação frequente, acompanhada também e nada casualmente de um estado de ânimo peculiar: baixo, melancólico, cansado”. (CRESPO, 2005, p. 269, tradução nossa).²⁷

Ao filiar-se a esse pensamento, Nietzsche afirma: “eu sou um adversário do amolecimento moderno dos sentimentos” (NIETZSCHE, 2006, p. 12), ou seja, o autor se opõe radicalmente à compaixão, denominada por ele de amortecimento dos sentimentos. Nessa expressão, já se pode perceber o tom, assumido por Nietzsche, ao responder ao apreço pela compaixão descrito por Schopenhauer.

Nietzsche, desfiliando-se do amortecimento dos sentimentos, descreve como é uma moral em tempos de guerra. A crueldade, a coragem são virtudes do guerreiro. É uma forma de se manter vivo, de se autoconservar. Em analogia a essas considerações, “insinua-se no mundo a idéia do sofrimento voluntário, o martírio deliberado tem sentido e valor” (NIETZSCHE, 2004, p. 24) para os deuses e

²⁷La compasión es un pecado que Zaratustra se encuentra a punto de cometer en muchas ocasiones, una tentación frecuente, acompañada también y nada casualmente de un estado de ánimo peculiar: bajo, melancólico, cansado.

esses valorizam o sofrimento individual, como sempre aconteceu na história da humanidade

em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, enquanto o bem estar era perigo, a paz era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! (NIETZSCHE, 2004, p. 25-26).

Para ilustrar esses argumentos, Nietzsche (2004) lança mão de uma analogia e diz que ser objeto da compaixão para os selvagens é não ter nenhuma virtude, oferecer compaixão equivale a desprezar. Mesmo no sofrimento o orgulho deve ser maior, deve-se alcançar admiração e, assim, o selvagem mata o sofredor, dando a esse a sua última glória. Por assim afirmar, Nietzsche delibera:

os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de nosso amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso. O que é mais nocivo que qualquer vício? A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo. (NIETZSCHE, 2007b, p. 11).

Reafirmando o que foi dito anteriormente, o sentimento de compaixão foi, por muito tempo, desprezível. O sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio, a verdade, eram virtudes enquanto bem-estar. Paz, compaixão eram ofensas, algo não bom e prenhe de ruína, recorda Nietzsche (2006). Nesse tempo vivia-se com a dor, com a violência para se manter vivo.

Hoje, a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil de suportar até mesmo a presença da dor como pensamento, e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda existência. (NIETZSCHE, 2007a, p. 89).

É equivocado, segundo Nietzsche, chamar o sentimento paixão (*Leide*) de compaixão (*Mitleide*), pois esses sentimentos são equivalentes à mesma característica fundamental do homem. Assim, o sentimento de quem sofre e o sentimento de quem vê o sofrimento desperta para a mesma ação, ambos, no ato do sofrimento, sentem prazer por exercer seu próprio poder, por excitar a gratidão do sofrido e a honra do compassivo. Por não considerar essa unificação entre paixão e compaixão, Schopenhauer é criticado por Nietzsche ao afirmar que Schopenhauer

errou ao incensar, cobrir de glórias, vangloriar a compaixão, faltou a ele experiência nesse campo, afinal a compaixão desinteressada ao outro pregada por Schopenhauer não é mais que o exercício da própria paixão, do próprio egoísmo.

Os homens sem compaixão não têm a excitável imaginação do mundo, a fina capacidade de pressentir o perigo e sua vaidade não se ofende rapidamente. Os sem compaixão,

em geral estão mais acostumados a tolerar a dor do que os compassivos; tampouco lhes parece injusto que outros sofram, já que eles próprios sofreram. Por fim, a brandura de coração é para eles uma condição penosa, como para os compassivos a indiferença estóica; reservam-lhe palavras depreciativas, e crêem que ela ameaça a sua masculinidade e sua fria bravura... (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 104).

É por assim dizer que os não compassivos escondem dos outros as mágoas e lágrimas e se irritam consigo mesmos, com o choro. Eles não querem mostrar fraqueza, se tornar algo de lamentação. Pois são egoístas e diferentes dos compassivos. Diante dessas características entre o compassivo e o não compassivo, denominar de maus os sem compaixão e os compassivos de bons é, segundo Nietzsche (2004), moda, costume, tradição.

A compaixão para Nietzsche

na medida em que produz sofrimento... é uma fraqueza como todo abandono a um afeto que prejudica. Ela faz crescer o sofrimento do mundo: Indiretamente, aqui e ali, um sofrimento pode ser diminuído ou suprimido graças à compaixão, mas não se deve utilizar tais conseqüências ocasionais e, no conjunto, insignificantes para justificar sua natureza, que, como disse, é prejudicial. (NIETZSCHE, 2004, p. 104).

Em si a compaixão tem caráter tão bom como qualquer outro impulso. Mas se é requerida e louvada é prejudicial. Se o homem ceder sempre a ela será doente e melancólico. Nietzsche não ignora a importância da compaixão, mas separa em uma linha egoísta ascendente e descendente, a dos fortes que estabelece a defesa a si mesmo e dos fracos que debilita; assim, compadecer, se rebaixar, nas palavras de Crespo (2005), degrada o outro e a si mesmo.

Esclarecendo melhor a ideia expressa anteriormente, quem quiser servir a humanidade terá que ter muito cuidado com tal sentimento, pois “ele paralisa o homem em momentos decisivos, atando seu conhecimento e sua mão solícita e

sutil”. (NIETZSCHE, 2004, p. 105). Nietzsche a considera “um sentimento de debilidade, um afeto depressivo, uma paixão triste”. (CRESPO, 2005, p. 267, tradução nossa).²⁸ No entanto, em sociedades civilizadas, nas quais cada um se sente superior em alguma coisa, “em certas circunstâncias, (...) pode, sem vergonha, permitir que o ajudem”. (NIETZSCHE, 2005a, p. 242).

Diante de uma situação de infortúnio alheio, reflete Nietzsche, porque o homem se apressa em socorrer? Porque é despertada a compaixão. Pensa-se nesse momento, apenas no outro, *diz a irreflexão*.²⁹ Esse pensar se origina do fato de que o sofrimento ofende, ele prova a impotência, ou covardia se não se socorre, há uma indicação de perigo e isso pode ter efeito penoso sobre o “eu”. Dessa maneira, o auxílio se origina da legítima defesa e até da vingança que a desgraça alheia nos proporciona, de fato, pensa-se muito em si ao ajudar o outro. Observar a vivência do outro como se fosse a do próprio “eu”, caracteriza a exigência de uma compaixão e isso destrói o homem em pouco tempo. A compaixão é sofrer com o sofrimento do outro, com o exagero e excesso do ponto de vista do outro, do sofredor. De forma que, segundo Nietzsche (2004), se tem que sofrer ao mesmo tempo com o seu eu e do outro e isso sobrecarrega, ao invés de aliviar.

A ênfase de Nietzsche (2004) nos questionamentos sobre a compaixão o faz refletir que jamais um homem faz algo para o outro sem qualquer motivo pessoal. Seria o mesmo que afirmar que o *ego* age sem *ego*. Por assim afirmar, ama-se, por exemplo, pai e mãe pelo instinto agradável que eles trazem. A compaixão não é, por essa via, uma maneira de fugir do egoísmo, como afirma Schopenhauer, ela é a manifestação do egoísmo. As sensações compassivas, juntamente com as sexuais e veneradoras são iguais, pois nelas as pessoas fazem bem a outra, mediante o seu prazer.

Seguindo as discussões com Schopenhauer, Nietzsche (2006) afirma que esse autor divinizou, idealizou, dourou por longo tempo a compaixão, a abnegação, o sacrifício e tornou-os valores em si, com base nos quais disse não à vida e a si mesmo. Tomando por base essa idealização, Nietzsche afirma que a compaixão foi se alastrando e tornando doente até os filósofos. Afinal, segundo Nietzsche, a compaixão, mesmo em casos favoráveis, degrada o sentimento, pois “existe algo

²⁸ Un sentimiento de debilidad, un afecto depresivo, una pasión triste.

²⁹ Nietzsche pode estar se referindo a Schopenhauer sobre a irreflexão, pois conforme visto no capítulo anterior, o ser se apressa em socorrer devido ao sentimento de compaixão, ao sentimento que faz todo ser se colocar no lugar do outro.

degradante no sofrimento, e exaltador e conferidor de superioridade na compaixão”. (NIETZSCHE, 2004, p. 107). Por assim dizer, quem presta auxílio, se sente superior, quem provoca a compaixão também se sente superior. A compaixão, segundo Nietzsche (2007a), é o sentimento daqueles poucos orgulhosos e sem expectativas de grandes conquistas. A presa fácil, como todo o sofredor, é, para eles, algo delicioso. Nietzsche, ironicamente, acrescenta, ainda, que “a compaixão é louvada como sendo a virtude das mulheres de vida alegre”. (NIETZSCHE, 2007a, p. 65).

O reverso da compaixão pelo próximo, diz Nietzsche (2004), é a suspeita de toda alegria do próximo por aquilo que ele pode e quer. Por conseguinte, o homem faz o outro sofrer e toma consciência do poder que ainda tem. Afinal, nossas vivências são muito mais aquilo que nelas vemos do que aquilo que nelas se acha.

Nietzsche (2004) afirma que se, conforme Schopenhauer, o “eu” sentisse o “outro” como se fosse a si próprio, melhor seria denominar compaixão de ‘unipaixão’, ‘unidade da paixão’. Nessas condições, ter-se-ia que odiar o outro assim como o cristianismo foi convicto no *odium generis humani*, ou seja, no ódio ao gênero humano.

As ações humanas, afirma Nietzsche (2005a), são baseadas no prazer, na emoção em si, mesmo sendo ações de grande sofrimento. Quando uma pessoa sofre, realizamos atos compassivos, porque o auxílio traz prazer, fruição em si e há um deliciamento, nesse instante, de poder sobre o outro. Pois, quando alguém sofre, descreve Nietzsche (2007), o amor ao próximo, a compaixão é aproveitada para tomar posse desse alguém, tornando-o uma nova propriedade.

Se fossem dados ouvidos à infelicidade do outro não se poderia nem ajudá-lo nem confortá-lo, a menos que se aprendesse, afirma Nietzsche (2004), com os olímpicos a se edificar com o sofrimento do outro. Nietzsche não vê vingança no amor ao próximo em si, mas num certo amor, numa certa veneração. O amor ao próximo não é mais que vontade de potência, essa é o grau mais elevado da compaixão.

Diante desse diagnóstico com a compaixão, o que se deve fazer com esse sentimento? Deixe para as pessoas simples do povo, diz Nietzsche (2005a), pois, para La Rochefoucauld e Platão, ela enfraquece a alma. De acordo com La Rochefoucauld, a compaixão demonstra uma perturbação mental. Manifestar compaixão é a glória do compadecido, é o poder de causar dor. Compaixão é sede de gozo de si mesmo, ela mostra o homem na total desconsideração pelo seu eu,

não exatamente pela sua tolice. Afinal, nada mais comum do que o gosto de fazer o mal pelo gosto em fazê-lo. Pois, toda ação é válida quando visa à autoconservação.

O compadecer, declara Nietzsche (2005a), é mais forte que o padecer, pois se acredita na pureza de seu caráter e não se admite algo vergonhoso. Isso permite perceber o altruísmo como uma falácia facilitadora do compadecimento pois sem prazer não há vida, a luta pelo prazer é a luta pela vida.

Se assim for, de onde vem o sentimento de piedade? Nietzsche (2004) propõe como resposta que esse sentimento se sustenta em resquícios cristãos. Já Schopenhauer concedeu celebridade às afecções simpáticas e da compaixão, ou da utilidade para outros. Entretanto, Nietzsche condena essas afecções, pois elas destroem toda individualidade, elas exaltam a negação do ego. Essa aniquilação acontece ao considerar como bom, a pertença a um grupo, a um sentimento social.

Quanto à empatia, pode-se afirmar que é um processo místico mediante o qual a compaixão reúne dois seres em um, tornando possível uma imediata compreensão do outro. Schopenhauer deleitou-se com essa mixórdia exaltada e sem valor, um absurdo incompreensível. Creiam os céus que ele não tome que essa miséria de entendimento seja limitada, condicionada, finita, enganosa, pois se a afecção simpática fosse maior, afirma Nietzsche (2004), a vida não seria possível. Por essa razão, os arautos das afecções simpáticas são os homens capazes de pregar como bons apenas o sentimento de segurança; eles querem aparar as arestas e tornar a sociedade areia (pequena, redonda, tenra) ou seja, sem valor próprio, submissa às tradições e às culturas que imprimem e impregnam o sentimento de culpa.

Nietzsche propõe uma nova humanidade, a fim de não mais prevalecer compaixão como virtude. Para se libertar desse sentimento e alcançar a vitória sobre si mesmo dever-se-ia comunicar ao próximo o sentimento sobre o sacrifício ao qual ele deveria se submeter e com o sacrifício elevar-se-ia de um modo geral o poder humano. Quem doravante conquistou a si mesmo, castiga-se, perdoa-se, compadece de si mesmo e não precisa concebê-lo a ninguém. Até hoje, fugir de si, do ego, odiá-lo e prejudicar a si é considerado altruísta e, portanto, bom. Em outros tempos, afirma Nietzsche (2006), ver sofrer fazia bem, fazer sofrer fazia mais bem ainda. Pode-se até mesmo afirmar “sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo!” (NIETZSCHE, 2006, p.56). No entanto, quando o homem se viu encerrado no âmbito

da sociedade e da paz criou-se a má consciência. “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência”. (NIETZSCHE, 2006, p.73). Sendo assim, houve uma inversão de valores, colocando as velhas virtudes contra os próprios homens. Pois, a gratidão, vingança são sentimentos de compensação por terem violado a esfera do poder que o indivíduo busca a todo instante preencher.

Com a ampliação das leituras que sustentam essa análise, percebe-se uma ratificação de que a compaixão, a caridade cristã, confundem-se com o contágio do sofrimento, com a invasão pela infelicidade do outro, e continuam desprezando o ser digno de pena com uma atitude niilista. Nietzsche, ao falar de compaixão, não fala de dar comida a um esfomeado, ou anestésico a quem vai fazer uma cirurgia. Seu ataque visa à compaixão como uma ação institucionalizada de ações endereçadas ao outro, com uma nobre desconsideração a nossos próprios interesses, tal como nos foi ensinado. Afinal, o outro, na análise de Nietzsche (2004), é um satélite girando em torno do próprio eu, portanto, o que se faz a ele é para si próprio que é feito.

A compaixão, nas observações nietzscheanas (2005a), pode ser uma hipocondria, uma doença pela preocupação com outra pessoa. É preciso ter imaginação para sentir compaixão. Para os hindus, o conhecimento da miséria humana, despertado na compaixão, seria um antídoto para se manter vivo apesar da existência ser jogada fora com horror. Mas esse conhecimento, como antídoto ao suicídio, pode nos distrair, incitar a palavra, os lamentos e atos. Assim, afirma Nietzsche (2004), voltado apenas para o sofrimento, pode trazer, relativamente, a felicidade.

As concepções apresentadas levam a perceber, dessa forma, que o sentimento de compaixão está associado à vontade de poder, de poder sobre o outro, de dominar, de tornar o outro submisso. O ser fraco, com sede de vingança e de restabelecimento do equilíbrio de forças, se compadece. Dessa forma, a compaixão está vinculada ao interesse do próprio eu. No momento em que se compadece, compadece-se de si mesmo. Nesse compadecer se exercita a vingança e a gratidão que são sentimentos do ser inferior. Tal atitude, por esse motivo, desonra o ser, pois o homem deve ser símbolo de força, de capacidade de conviver com o seu próprio sofrimento e encontrar uma forma de superá-lo por si mesmo, de

maneira que a compaixão inverte a prioridade da vida: o eu reverte-se em prol do outro. O primado do cuidado de si, no sentido do cultivo de sua própria excelência, é substituído pelo primado do cuidado com o outro.

3.3 Crítica ao ascetismo como possibilidade de negação da vontade e do mundo fenomênico

Schopenhauer propõe, além da compaixão, o ascetismo como possibilidade poderosa de negar a vontade e, assim, aliviar o sofrimento. Para esse filósofo, o ascetismo passa pelas vias do conhecimento, da abnegação, da contemplação, da pobreza voluntária, da abstinência sexual. Através desses caminhos, o ser passa da espécie ao gênero e se sente integrante do todo da vida. Nietzsche critica essa proposta, pois ele vislumbra um ser, não que busca fugir à individuação, mas que pretende uma concretização da capacidade de enfrentar o desespero do viver.

“O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios e luta pela sua existência”. (NIETZSCHE, 2006, p.109). Os ideais ascéticos significam muito para o homem. O homem tem *horror vacui* (horror ao vácuo). Ele precisa, segundo Nietzsche (2006), de um objetivo e preferirá querer o nada a nada querer. Nietzsche enfatiza, no parágrafo 28 da terceira dissertação da Genealogia da Moral, que “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (NIETZSCHE, 2006, p.149). Ou, como afirma Brusotti, “o nada querer é sempre ainda querer algo”. (BRUSOTTI, 2000, p. 6).

Diante dessas afirmações, o ideal ascético suprime a incapacidade do homem de conviver com o nada, com a incerteza, com o vazio. Sendo assim, o homem se apoia nos ombros da sociedade, no hábito, no costume a fim de significar a sua existência, de preencher o vazio que lhe apavora. Essa sociedade, por sua vez, apresenta ao homem os ideais ascéticos como forma de aliviar o sofrimento do existir. O ideal ascético tem uma meta e é movido pela vontade humana quando o ser não se sente realizado nesse mundo. Diante dessa insatisfação, o ideal ascético é proposto ao homem para amenizar a ausência de sentido do mundo, para aliviar o sofrimento humano. “Isso porque sobre esses ideais, repousaria a atitude de resolver em absoluto e para sempre, o enigma da existência, atribuindo a ela sentido e valor invariáveis e determinados desde uma instância transcendente.” (PIMENTA,

2008, p. 176). Esse ideal ascético, aparentemente, resolveu o problema do sofrimento do homem, do “medo diante da vida, apego mórbido ao que não devém, fé na supressão pela adesão ao ideal”. (PIMENTA, 2008, p. 181). Mas trouxe consigo um sofrimento ainda mais venenoso e nocivo à vida. Sobre essa questão, Brusotti (2000) afirma que o ideal ascético põe fim ao sofrimento pela ausência de sentido tornando o homem mais doente. A vida ascética é uma autocontradição, aqui domina o ressentimento ímpar da vontade de potência. Essa vida é dominada por um sentimento sem igual: “insaciável instinto de vontade de potência”. (BRUSOTTI, 2000, p. 23-24). Acrescentando a essa discussão, Paschoal afirma que

O ideal ascético revela a ação da mesma vontade de poder que está presente na vida em geral e que atua por formas estranhas, paradoxais e violentas, mas visando sempre a se afirmar e a se expandir para poder atingir o máximo de sentimento de poder (e não apenas a ‘Felicidade’). (PASCHOAL, 2005, p.150).

Esse sentimento de poder se torna

um meio, um ‘artifício para a preservação da vida’, mais especificamente, de uma forma de vida doentia, produzida pela civilização ao amansar o homem, que não quer desaparecer mas preservar as suas características e expandi-las, torná-las dominantes. (PASCHOAL, 2005, p.156).

Nietzsche (2004) apresenta a sua desconfiança na elaboração dos valores ascéticos, afirmando que escavou o solo da velha confiança na moral, construída pelos filósofos como o mais seguro fundamento. Assim, segundo Nietzsche (2004), os valores até então apresentados como: tornar-se verdadeiro, pajé, santo, *angekok*, que antes exigiam sacrifícios absurdos, longos períodos de abstinência sexual, ir ao deserto, subir a uma montanha, passaram pelo crivo da desconfiança nietzscheana. O ideal ascético, depois de Nietzsche ter escavado a velha confiança, passou a ser ódio ao que é humano, ao que é animal, ao que é matéria, ao medo da felicidade e da beleza, anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, norte, devir, desejo. Por esses motivos, Paschoal afirma que “o ideal ascético não leva a nada além dele.” (PASCHOAL, 2005, p. 166). O ideal ascético significa, portanto, uma aversão à vida, uma não aceitação à condição humana de sofrer.

O asceta, conforme Nietzsche (2005a), faz da virtude uma necessidade ao invés de fazer da necessidade uma virtude. Isso significa que o asceta concebe a vida como miserável, perigosa e precisa se livrar dela.

Nietzsche (2006) afirma que a voz mais eloquente, a arrebatadora erupção do ascetismo é Schopenhauer. Ele faz a vida parecer miserável, repleta de sofrimento e propõe o ascetismo como forma de se livrar dessa vida. Porque pensa que o ideal ascético, diante da miséria humana, oferece uma resposta ao sentido da vida, do sofrimento. Dessa maneira, a crítica de Nietzsche, de acordo com Paschoal (2005), vai de encontro ao ideal ascético quando esse ideal se sobrepõe à própria vida e a vida propõe uma finalidade no além.

A oposição de Nietzsche (2006) ao ideal ascético encontra sustentação ainda no fato de o filósofo não considerar nada como absoluto. Os ascetas e os artistas não vivem por si sós, precisam de uma força que venha de fora, precisam de verdades absolutas para se significarem. É por esse diagnóstico que se afirma que o absoluto é deus, e é buscado nas grandes religiões como a salvação para a vida, o alívio para o sofrimento e para a dor. Schopenhauer, o último tirânico do espírito, reafirmou o absolutismo, a busca da verdade única, da metafísica. Nietzsche (2005a), em contrapartida, se opõe radicalmente ao absolutismo schopenhaueriano. Schopenhauer defende ideais de santidade, ascese, humildade de tal forma que o homem aparece como algo feio em si, mas é por pura vaidade, venerar uma parte de si como deus. Pois o que faz um homem render homenagem aos ideais ascéticos? Com a mortificação corporal, renuncia a própria vontade e livra-se da responsabilidade e da tortura do arrependimento. Afinal, conforme afirma Nietzsche (2005a), as ações são baseadas no prazer. Durante gerações houve filhas da má consciência, isso fez mal à humanidade. Portanto, desencadeou-se a busca pela santidade, a luta frenética contra os seus próprios desejos. Isso impulsiona a pensar que a busca pelos ideais ascéticos é um acerto de contas com o passado. É uma busca de se livrar do sentimento de culpa criado pela sociedade que condena as ações guiadas pelo prazer. Entretanto, o asceta jamais se livra de um profundo desgosto de si, da terra e de toda a vida, mesmo infligindo o máximo de dor possível em si mesmo, na tentativa de se obter prazer. Pelo triunfo, até a agonia derradeira, lutou o ideal ascético. Os filósofos que falam do ascetismo querem se libertar do sofrer. Através da humildade, pobreza, castidade (ideal ascético), o filósofo quer mesmo é fugir do cotidiano, da obrigação de se expor. O ideal ascético tem, nas

palavras de Paschoal (2005), o sentido de elevar a espiritualidade, fugir a uma existência debilitada, instrumento de poder dos dementes santos.

Os ideais de santidade são ironizados por Nietzsche, principalmente o mentor mais próximo de tais ideais, que é Schopenhauer. Assim,

no esplendor vespertino do sol de fim de mundo que iluminava os povos cristãos, a sombra do santo cresceu monstruosamente; e atingiu a altura tal que mesmo em nosso tempo, que não mais crê em Deus, ainda há pensadores que crêem nos santos. (NIETZSCHE, 2005a, p.105).

Em Schopenhauer, várias ilusões estão embutidas no ascetismo, como, por exemplo, o exaltar da negação da sexualidade praticada pelos santos. A sensualidade não era suspensa, mas era transfigurada através da visão do belo, da natureza e através da visão de reflexão e profundidade. A sensualidade não mais entrava na consciência como estímulo sensual.

Outra ilusão de Schopenhauer, segundo Nietzsche, está no fato de acreditar na santidade como conversão da vontade. Essa conversão, de origem religiosa, desnaturaliza em realidade a existência, pois passa pelas vias sem saída do ideal ascético. Para Valadier (1982), Schopenhauer cai na ilusão de que há um caminho curto para a essência das coisas, pois não há relação entre a moral e essa essência, por outro lado a coisa em si não existe.

Outro equívoco arraigado no ideal ascético deriva do fato de que Schopenhauer exalta a virtude da piedade. Essa virtude, como afirma Nietzsche, é perigosa, pois consome e debilita ao obrigar incessantemente a excitação e a sensibilidade pelo outro. O maior perigo está na compaixão. Essa é uma virtude feminina, pois não toma para si senão apoiando em outra coisa, sem ter conteúdo e força em si. Essa virtude, no pensamento de Valadier (1982), é egoísta, pois utiliza do outro para sua própria obsessão. Essa forma faz do outro uma condição para a projeção de si na situação de suposta miséria alheia.

Ao se trazer à tona o ascetismo é importante que se diga que o ideal ascético, além de crer no ideal de santidade, pressupõe também fé na ciência, pois, assim como a santidade, o saber científico precisa de pressupostos de uma fé na verdade, para achar uma direção. Essa reflexão possibilita afirmar, segundo Paschoal (2005), que a ciência não é opositora do ideal ascético, pois não possui meta própria. A ciência quer um ideal de valor no qual possa acreditar, ela em si não cria valor.

Ciência e ideal ascético é o mesmo que incriticabilidade da verdade. Como Nietzsche critica qualquer valor absoluto, a ciência como fé na verdade se enquadra no mesmo crivo. A verdade, até os tempos de Nietzsche, “foi interiorizada como Ser, como Deus, instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema”. (NIETZSCHE, 2006, p. 140). Essa verdade foi até hoje, nas afirmações nietzscheanas (2005a), mãe de toda a filosofia. Ter-se-ia poupado a humanidade da inquisição se não tivessem a pretensão de defender a verdade absoluta, ela é como um mal-estar. O mundo da verdade é o mundo da metafísica. A metafísica, segundo Nietzsche, é paixão, erro e autoilusão. O mundo metafísico nada pode afirmar além do ser do outro, uma coisa para nós inacessível, incompreensível, ser-outro.

Ainda na crítica sobre a verdade, Nietzsche (2004) afirma que Schopenhauer é orgulhoso o bastante para inscrever esta inversão sobre a sua existência: consagrar à verdade a vida e não consagrar à vida a verdade, de tal forma que a vida tenha soberania sobre a verdade. Brusotti (2000), sobre esse ponto, afirma que a ciência conserva um valor à verdade, o cerne do ideal ascético é o incondicional valor da verdade.

Considerando o mundo da verdade, o mundo metafísico como inacessível, incompreensível, também se acrescenta a inexistência do ser divino, como afirma Nietzsche, “não *há aquilo* para o qual querem nos mostrar o caminho”. (NIETZSCHE, 2004, p. 242). Schopenhauer deu a seu comportamento, segundo Nietzsche (2004, p.250), aspecto espiritual, geral e cósmico. Nietzsche, por sua vez, afirma: “Deus está morto”. (NIETZSCHE, 2007a, p. 135). Portanto, a espiritualidade de Schopenhauer é combatida por Nietzsche ao afirmar que Deus está morto, e, que uma filosofia criada para se chegar ao ser divino é vã, é ilusão. Nietzsche condena a proposta de Schopenhauer quanto à metafísica. Afinal, a existência de Deus é, segundo Penzo (1975), um ato metafísico. O vir a ser é uma perspectiva metafísica onde, de acordo com Nietzsche (2005a), os eruditos encontraram consolo.

O afirmador do mundo metafísico, da verdade absoluta, criticado por Nietzsche, é o sacerdote ascético. Esse sacerdote, conforme Brusotti (2000), é, no singular, o ideal ascético, porque olha sempre na mesma direção, na direção do pecado, na direção da culpa como a única causa do sofrer. Ele é uma galinha presa a uma linha. Nietzsche afirma que “o sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder”. (NIETZSCHE, 2006, p.133). O filósofo continua postulando que o ódio e a impotência sacerdotal, transvaloraram os valores

do nobre para os pobres miseráveis, necessitados e feios. A vontade de potência impotente, segundo Brusotti (2000), expressa no sacerdote, criou o ressentimento. Esse ressentimento precisa de um objeto sensível à dor no qual ele possa descarregá-la. Nietzsche, segundo Ribeiro,

trata o sacerdote como fraco entre outros fracos, o doente que cuida dos doentes. Sua identidade é caracterizada pela negação da vida, pela incapacidade de viver em conformidade com a plenitude da força que atua sobre os homens e o mundo de acordo com as épocas brutais ou primitivas. (RIBEIRO, 1998, p. 106).

Por assim afirmar, Nietzsche conduz à percepção de que o sacerdote transfere o sofrimento físico para a abnegação e vê a causa desse sofrimento no pecado. Pecar põe novamente em cena o ressentimento, por ser ele a característica de todo o “culpado”. Nos homens fortes, ativos, o ressentimento nem aparece, não é a reação que é necessária à ação.

Oferecendo novo destaque à figura do sacerdote para o ideal ascético, Nietzsche (2006) constata-se que seu instinto de crueldade se manifesta no prazer da abnegação, no sacrifício. O sacerdote nega tudo o que advém da natureza e afirma outra existência; exerce sua vontade de poder contra o florescimento fisiológico; prega o amortecimento do sentimento da vida, atividade maquinal, pequena alegria da compaixão, o despertar do sentimento de poder da comunidade. Trata-se de um ser que representa a dulcificação e falsidade moral. Ele aproveita o sentimento de culpa e o coloca em tudo e em todo lugar, estando sempre em busca de mais sofrimento. Seu consolo está em afirmar, “o meu reino não é desse mundo”. (Cf. NIETZSCHE, 2006, p. 131). Ao ajudar o próximo, afirma Nietzsche (2003), o sacerdote ascético prescreve a vontade de poder e sua felicidade. A formação de rebanho é sua luta contra a depressão. Por esse ato, relata Nietzsche (2005a), há uma legitimação do poder. Através de sua legitimidade, ele concebe poder aos fracos e, dessa maneira, eles passam a ser os que mais aspiram ao poder e lançam pequenas gotas desse poder em tudo o que fazem.

O sacerdote, nas descrições nietzscheanas (2006), tem controle sobre o fraco e o enfermo. Essa é a sua felicidade. Trata-se ele próprio de um ser fraco, mas que parece forte, decidido a semear sofrimento, discórdia, contradição e a fazer-se a

todo o instante senhor dos sofredores. A ele pertence a crença no sentimento de culpa e utiliza do castigo para deter esse sentimento.

Ao mesmo tempo em que o sacerdote ascético alivia a dor, ele envenena a ferida, pois, conforme afirma Paschoal (2005), a interpreta como culpa. Envoltos nesse pensamento, o mais alto sentimento de poder se encontra no asceta e no mártir. O triunfo sobre si mesmo, o controle de si mesmo é, segundo Nietzsche (2004), o seu mais elevado sentimento. Diante disso, Nietzsche condena o sacerdote, por esse querer exaltar os ideais ascéticos e desprezar esse mundo. “O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro. Ele mantém apegado à vida todo o desejo de ser outro” (NIETZSCHE, 2006, p. 110), “de ser-estar em outro lugar”. (PASCHOAL, 2005, 156), fazendo com que todo o rebanho de malogrados, não se desvincule da vida. Ele revela um ideal nocivo *par excellence* de uma vontade de fim, um ideal de decadência. Segundo Nietzsche (2006), o sacerdote é, portanto, inimigo da vida e faz do homem um animal doente.

Além das características atribuídas anteriormente ao sacerdote, vale ressaltar que ele é o mantenedor do cristianismo e faz com que esse caia no mesmo erro dos ideais ascéticos. O cristianismo, segundo Nietzsche, anseia pelo nada, pelo fim. No entanto, a arrogância do cristianismo o fizera “um mandamento, sua origem é transcendente e está para além de toda crítica, ele só possui verdade se Deus é verdade”. (TANNER, 2009, p. 54). Essa religião, descreve Nietzsche (2004), acabou com os comediantes da virtude, os gregos, e inseriu o pecado no mundo, a pecaminosidade fingida, esmagando o homem e o embriagando. Os deuses gregos, ao contrário, eram iguais, parceiros e não estavam acima dos homens.

O grande desafio de Nietzsche com o cristianismo veio de Schopenhauer. Afinal, segundo Nietzsche, ninguém ousaria ser partidário da religião se não fosse a eloquência de Schopenhauer. Do que

Schopenhauer fez dos homens e do mundo podemos tirar muitíssimo para a compreensão do cristianismo e de outras religiões, é certo também que ele se enganou quanto ao valor da religião para o conhecimento. (NIETZSCHE, 2005a, p.81).

Se os desejos do homem são maiores que o seu entendimento e sua vaidade é ainda maior que seus desejos, Nietzsche (2004) aconselha a prática cristã e teórica schopenhaueriana somente para os vãos, cobiçosos e pouco sábios.

Segundo Valadier (1982), Schopenhauer é infiel a sua própria declaração de caráter não-divino da existência, pois essa questão não está revestida de um caráter único como ele apresenta, pelo contrário, é rica em diversidade e contrastes. O perspectivismo schopenhaueriano abre a possibilidade de poder ser de outros modos, inclusive de poder ser deus. Nesse sentido, Schopenhauer, depois de ter elucidado o combate contínuo das coisas, termina falando de um caminho que conduz à essência das coisas.

Distante de uma crítica ao cristianismo, Schopenhauer fundamenta, segundo Valadier (1982), os resultados morais cristãos ao afirmar uma origem única do mundo. Schopenhauer é o herdeiro da interpretação cristã por negar a vontade. O seu equívoco está em conceber o mundo como um ser humano gigantesco, cujo caráter é absolutamente imutável. O mundo não pode ser mais que horrível e mal, se não há indivíduo não há responsável, não há livre arbítrio, mas, como há necessidade de haver uma primeira causa, o indivíduo carrega o fardo de ser o cordeiro portador do pecado, ou seja, é um cristianismo invertido. O filósofo redobra a acusação do indivíduo ser o redentor culpado. Por isso, Schopenhauer segue sendo prisioneiro da interpretação cristã das coisas, já mortas em si mesmo considerando o mundo como imperfeito, como não verdadeiro, o mal e a culpa são reais. Ele não foi forte o bastante para dizer sim a esse mundo.

Por isso, Nietzsche (2003) tem apreço aos gregos, pois esses sabiam viver a tragédia sem negá-la e o cristianismo não sabe enfrentar o sofrimento, criando outro mundo para justificá-lo. A vontade cristã é, nos relatos nietzscheanos (2005a), negar a própria vida pois a religião preenche a vida monótona e vazia que se possui. Em contraposição, os gregos se colocaram entre os deuses olímpicos, pois era um povo apto ao sofrimento das divindades. Afinal, de acordo com Nietzsche (2003), como suportar a existência banhada da glória mais alta se não fosse mostrada em suas divindades? Nos gregos, a vontade deveria servir a uma esfera superior para glorificar as suas criaturas. O cristianismo prega a *vita contemplativa* como virtude em contraposição a *vita activa*. Em princípio, os homens fortes caçavam, roubavam, matavam. Essa era a fonte para transpor os seus pensamentos em ações, mas o homem, ao decair a força, sentir-se melancólico, começa a empregar valores como dos camaradas, da sua mulher, da vida, dos deuses e, a partir dessa concepção, nasce a *vita contemplativa*.

Nietzsche (2004) reage à proposta dessa vida, afirmando que ela tem causado infortúnio aos homens de *vita activa*. Religiosos, artistas, filósofos são aborrecidos querelentos, somente os cientistas comandam as tocas de toupeira e tornam a vida mais leve. Pois, afastar-se da consideração sensorial e elevar-se foi visto, por esses querelentos, como entrada em um mundo superior e, então, se começa a se lançar para cima, dessa forma, surgiu o desprezo por esse mundo, palpável aos sentidos, sedutor e mal. Diante da agitação moderna, da inquietude, precisa ser fortalecido, segundo Nietzsche (2005a), o espírito contemplativo. Entretanto, todo aquele que criou um novo céu, encontrou apenas poder no seu inferno. A herança da contemplação está na mortificação e ela é, conforme Nietzsche (2006), a sede de poder em si. Dessa maneira, Nietzsche condena a contemplação, por ser ela uma forma de negar esse mundo e não afirmá-lo.

Em consonância com todo o exposto, evidencia-se que Nietzsche diverge da proposta ascética de Schopenhauer, pois esta não é mais que a busca de um ser fraco, incapaz de viver no espaço desse mundo. Esse ser fraco precisa de valores como verdade, metafísica e todos esses não são mais que necessidades de um ser melancólico em busca de consolo. Nietzsche propõe um ser forte, que não necessita de um ponto seguro, de uma unidade. Esse ser vive na diversidade, no bailar incerto da vida.

Parece sensato dizer que Nietzsche critica as proposições de Schopenhauer por ser este um representante da velha moral, dos valores cristãos, da fé na verdade, da crença nos santos, na metafísica, no absoluto, e, por propor uma vida para além desse mundo chamado terra, Nietzsche condena as proposições de Schopenhauer e suscita uma vida inversa: de perspectivas, de amor à terra, à fatalidade e ao mesmo. Essas proposições nietzscheanas serão desenvolvidas no próximo capítulo, a fim de que sejam suscitados os posicionamentos do autor e as remodelações teóricas trazidas por essa nova abordagem.

4 AMAR A TERRA, CRIAR, SUPERAR, ASSENHOREAR-SE DE SI COMO PROPOSTAS NIETZSCHEANAS.

Schopenhauer, conforme exposto no primeiro capítulo, faz um diagnóstico do mundo, apontando a vontade como propulsora da vida. Essa é a causa do sofrimento, pois a vontade não pode ser satisfeita. Schopenhauer propõe duas saídas para a questão do sofrimento: a compaixão e o ascetismo. A compaixão propicia, por via racional, a unidade entre os seres quebrando o princípio de individuação, o qual é a causa do sofrimento. O ascetismo, por via intuitiva, rompe com o *principium individuationis* e, através da abnegação, da contemplação, da arte, o ser encontra um calmante para a vida.

Em contrapartida, Nietzsche, conforme descrito no segundo capítulo, faz uma crítica ao posicionamento de Schopenhauer diante da questão do sofrimento. Nietzsche assume, de certa forma, a vontade como propulsora da vida e causa do sofrimento, no entanto, ele canaliza-a em direção à terra e condena o posicionamento de Schopenhauer, que propõe a fuga da vontade pela via da compaixão e do ascetismo. A compaixão, para Nietzsche, não é mais que a realização de um prazer, de um domínio sobre o outro e o ascetismo é a forma que o fraco encontrou de amaldiçoar a vida, ele se julga impotente de viver em sua condição humana, inteiramente humana e terrena.

Diante dessas críticas direcionadas a Schopenhauer, Nietzsche apresenta a perspectiva pela qual ele elabora seu posicionamento como proposta para uma moral do futuro. Nessa proposta, Nietzsche (2005b) critica os ideais ascéticos e insere nesse lugar uma vida ardente de amor pela terra. Essa vida é leve, pois não carrega o peso da cultura existente, na qual o homem é escravo de um sentimento de culpa por suas ações. Nietzsche ameniza o peso da responsabilidade humana, ao afirmar o fatalismo da vida. Por assim dizer, ao conviver com a fatalidade da vida, o homem se redime de seu passado e deseja o futuro, mesmo se o passado se fizer futuro em uma contínua repetição do presente, em um eterno retorno de todas as coisas. Redimido do passado, o homem é chamado a assenhorear-se de si mesmo, tornando-se *Übermensch*. Esse *Übermensch* é o sentido da terra, é a resposta ao *niilismo*, cujo sentido está exposto como morte de deus, pois, ele faz da vida um contínuo ato de criação.

4.1 Amar a terra com leveza e plenitude

Nietzsche (2007a) propõe uma moral afirmativa sobre a qual o pensamento deveria aprender a dançar. Nessa dança afirma-se o amor pela terra e pelo próprio destino (*amor fati*). Esse amor é um desvio no olhar, um mudar a forma de se colocar diante do fatalismo que a vida impõe. O *amor fati* significa

liberar a vida e o pensamento das amarras do Mesmo e do Idêntico e de tudo aquilo que é responsável por uma conservação. Pois o Mesmo não retorna porque carece de poder de metamorfose, restando-lhe o recurso de negar a diferença, implicando ao mesmo tempo a criação do novo e a recriação constante de si mesmo. (FORNAZARI, 2006, p. 30).

Por essa análise de Fornazari, o *amor fati* possibilita o ato da criação do novo, de si mesmo, de uma vida que não se nega, de uma terra que é desejada e amada, mesmo com todo o seu sofrimento.

Nessa nova perspectiva³⁰, Nietzsche propõe que “temos que levar as coisas de modo mais divertido do que merecem; ainda mais porque durante muito tempo as levamos mais a sério do que merecem. Assim falam os bravos soldados do conhecimento.” (NIETZSCHE, 2004, p. 282). Sob esse ponto de análise, Nietzsche abranda a vida pesada, a moral schopenhaueriana, que possuía valores absolutos e um sofrimento desesperador. O autor propõe, no lugar de um viver pesado, um leve viver, que consiste em desejar a vida como ela é e fazer “do sofrimento mais pungente a mais intensa felicidade”. (FORNAZARI, 2006, p. 19-20).

Para atingir esse leve viver, se faz importante uma mudança de postura perante os infortúnios da vida. Sendo assim, quando um infortúnio nos atingir, temos dois meios de resolvê-lo de acordo com Nietzsche (2005a): ou aliviamos a sua causa, ou modificamos o seu efeito. Por assim dizer, é uma estratégia de reinterpretar o infortúnio como bem. Ao reinterpretar a vida, o homem assume nova forma de viver. Esse

homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe bastar, como a condição mais desejável, pairar

³⁰Nietzsche apresenta a sua filosofia como perspectiva em contraponto ao absolutismo moral kantiano. Kant busca em sua filosofia apresentar e justificar a possibilidade de uma regra universal válida para todo o mundo. Nietzsche não vê possibilidade das ações se universalizarem, por isso a sua filosofia é apresentada como uma perspectiva.

livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. (NIETZSCHE, 2005a, p. 40).

Sendo assim, esse novo homem se torna capaz de não invejar, de não querer o que é desejado por todos, porque é capaz, em nome do conhecimento, de criar a sua própria conduta de vida, livrando-se dos desgostos, se colocando acima deles, não para fugir, mas para vê-los de outro lugar; lugar esse que permita ao homem amar as intempéries e não fazer delas um fardo para a vida.

Nietzsche, em sua juventude, busca, nos gregos, a capacidade de convívio com o infortúnio, pois tinham exacerbada aptidão para o sofrimento e eles adquiriram essa capacidade pela arte. Ela era concebida, nas palavras de Castro (2008), como o espelho transfigurador capaz de legitimar, intensificar a vida e afirmá-la. Sob esse prisma, Nietzsche retoma a arte grega, o trágico, como uma possibilidade de afirmar a vida em toda a sua amplitude. A arte trágica viabiliza a transfiguração do instante e concebe a vida como eterna. Esse é o sentido da arte, convencer do eterno prazer do existir. A arte trágica, para Nietzsche, é afirmação da vida. “A arte transfigura a todo existente, mas só a tragédia exprime a crença na eternidade da vida”. (DIAS, 1997, p. 20).

O Nietzsche maduro (2003), por sua vez, questiona a tragédia, colocando em questão o significado da arte grega, do valor da existência associada ao pessimismo, ao declínio, ao fracasso.

De toda forma, é preciso, na perspectiva moral nietzscheana, que haja constantes mudanças de opiniões, de maneiras de pensar e de elaborar o julgamento sobre a vida. Como afirma Nietzsche, “a serpente que não pode mudar de pele perece, assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos”. (NIETZSCHE, 2004, p. 283). É necessário, portanto, se consumir, para poder renascer. “É preciso que lhe queira consumir na sua própria chama. Como poderia renascer, se não fosse primeiro consumido?” (NIETZSCHE, 2005b, p. 59). Por essa análise, mostra-se a necessidade de se romper com a cultura, com os filósofos, sacerdotes; pois esses homens reprimem a mudança do homem escravo a um homem senhor de si.

Esse renascimento, vindo da mudança, pede uma atitude diferenciada, no que se refere ao amor ao próximo. Nietzsche não aconselha esse tipo de amor, e em seu lugar propõe um amor ao longínquo. Nessa proposição, Nietzsche (2005b)

aborda uma postura, cuja ideia proposta, postula a ação de livrar-se dos bons e dos justos, da santa simplicidade e dos acessos de ternura. Isso não significa que Nietzsche quer afirmar uma vida sem coração, cruel ou insensível, mas uma vida na qual aquele que nota a aflição se apressa em socorrer, assume o papel do destino, e nunca lhe ocorre que o sofredor talvez precise de sua angústia. Por isso, o filósofo reprime a moral da compaixão. Sobre essa afirmação Nietzsche não apoia uma institucionalização da compaixão como regra, como atitude de deslocamento do sofrimento da vida, como exercício da vontade de poder, mas como uma ação cotidiana e despretensiosa. Pois, não foi a piedade, mas a bravura que até hoje socorreu os miseráveis. Portanto, Nietzsche afirma,

acaso lhe aconselho o amor ao próximo? Antes lhe aconselharia a fugir do próximo e a não amar senão o longínquo! Acima do amor ao próximo há o amor pelo longínquo e pelo futuro; acima do amor pela humanidade coloco o amor às coisas e aos fantasmas. (NIETZSCHE, 2005b, p. 55).

Nietzsche ainda aconselha que se o amor ao próximo for uma graça, se a compaixão for uma graça, logo “amem a si mesmos pela graça - então não mais terão necessidade de seu Deus e todo o drama da queda e da redenção se desenrolará em vocês mesmos até o fim!” (NIETZSCHE, 2004, p. 63).

Entretanto, entre as coisas pequenas relacionadas à atitude em relação ao outro, Nietzsche inclui a benevolência e então afirma:

refiro-me às expressões de ânimo amigável nas relações, ao sorriso dos olhos, aos apertos de mão, à satisfação que habitualmente envolve quase toda a ação humana. Não há professor, não há funcionário que não junte esse ingrediente àquilo que é seu dever; é a atividade contínua da humanidade, como que as ondas de sua luz, nas quais tudo cresce; sobretudo no círculo mais estreito, no interior da família, a vida só verdeja e floresce mediante essa benevolência. A boa índole, a amabilidade, a cortesia do coração são permanentes emanações do impulso altruísta, e contribuíram mais poderosamente para a cultura do que as expressões mais famosas do mesmo impulso, chamadas de compaixão, misericórdia e sacrifício.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 50).

Por assim afirmar, Nietzsche engrandece um espírito cortês, mas não um espírito compassivo. O espírito cortês emana para a humanidade um fluxo de coragem, de enfrentamento dos dilemas vitais. O espírito compassivo não suporta o sofrimento e, desesperadamente, quer livrar-se dele numa constante busca de vontade de poder. Por assim dizer, a cortesia se faz na benevolência e não na

compaixão. Entre as ações benevolentes estão as virtudes cardeais, cuja descrição compreende ser “honestos conosco mesmos e (*sic*) quem mais é nosso amigo, valentes contra o inimigo; generosos para com os vencidos; corteses sempre”. (NIETZSCHE, 2004, p. 278).

Junto à mudança de atitude em relação ao amor ao próximo, Nietzsche propõe amar somente a terra e seus filhos, descobri-la em seus mares distantes e para descortiná-la içar a vela do conhecer. Por esse caminho, a vida se volta à terra e o viver se faz ao caminhar por ela, em constante busca de conhecê-la. Sendo assim, se projetar na natureza, se sensibilizar pelo campo revelam o interior do ser que se faz busca, que se faz conhecimento. Essa busca da vida nos faz voar, e “quanto mais alto nos elevamos, tanto menores parecemos àqueles que não podem voar”. (NIETZSCHE, 2004, p. 283). Esse apequenamento do olhar do outro sobre o novo ser não o faz parar de voar, pois isso não o perturba. O novo homem que se faz é distante, é solitário, ele não é massa, ele não é comandado. É por isso que Nietzsche afirma: “Meus irmãos, não os aconselho o amor ao próximo: eu lhes aconselho o amor ao longínquo”. (NIETZSCHE, 2005b, p. 57). O futuro e o distante, na concepção de Nietzsche, serão alcançados pela construção do novo homem, do homem que se eleva, não para abandonar a terra, mas para reconstruir seu espírito, a fim de que possa olhar para a terra e encontrar nela todo o sentido para a vida. “Sejam o futuro e as coisas mais longínquas as causas do seu trabalho de hoje; no seu amigo deve amar o *Übermensch* que é a razão do seu ser.” (NIETZSCHE, 2005b p.56).

Esse novo ser encontra prazer no conhecimento, pois, segundo Nietzsche (2005a), o conhecer concebe ao homem força e o faz ultrapassar antigas concepções, tornado-se vitorioso ou pelo menos acreditando ser. Dessa maneira, é dada ao homem a esperança em um novo renascimento um novo renascer na terra e não um ressurgir no céu, elevando-se constantemente até o alto da montanha, mas nunca assunto a deus. Assim

avante no caminho da sabedoria, com bom passo, com firme confiança! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe o seu próprio eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento... não menospreze ter sido religioso; investigue como teve um genuíno acesso à arte... é preciso ter amado a religião como a mãe e a nutriz... mas é preciso olhar para além delas, crescer além delas; permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos... (NIETZSCHE, 2005a, p. 179).

Dessa maneira, a sabedoria faz o homem se reconciliar com sua história, considerando-a sem mágoas, sem arrependimentos, mas procurando entender a sua origem e ir para além dela, olhando para além de si. Por essa concepção assumida, o homem deve familiarizar-se com a história, a fim de não mais pisar em terrenos nos quais a humanidade errou, pois

está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária a anéis de cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral. (NIETZSCHE, 2005a, p. 180).

Essa marcha constante, de desencadear a própria cultura com a força da mão que busca, conduz o homem ao conhecimento. Atingindo o saber “as nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para o seu bálsamo.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 180). Afinal,

a mesma vida que tem seu auge na velhice, tem seu auge na sabedoria, no suave fulgor solar de uma constante alegria de espírito; ambas a velhice e a sabedoria, você as encontra na mesma encosta da vida, assim quis a natureza. Então é chegado o momento, e não há porque se enraivecer de que a névoa da morte se aproxime. Em direção à luz – o seu último movimento; um grito jubiloso de conhecimento – o seu último som.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 180).

Por essa análise, Nietzsche redime a história, tornando-a uma fonte de conhecimento, de entendimento da vida, não a odiando ou fazendo das recordações motivos de culpas e arrependimentos, mas redirecionando o olhar histórico, considerando-o o alicerce sobre o qual se faz possível um futuro libertador, uma sabedoria diante da morte e, portanto, uma velhice que não se angustia com seu próprio fim.

Esse caminho rumo à sabedoria exige força e flexibilidade. Força para a pureza e o rigor da busca pelo conhecimento; flexibilidade, para que a poesia, a religião e a metafísica possam ir a cem passos à frente, restando apenas apreciar o poderio e a beleza que possuem. Por isso, a vida se faz análoga à dança, pois exige força e flexibilidade, força para não perder o foco, nem a confiança em si e flexibilidade para se equilibrar em diferentes pontos. Por assim dizer, Nietzsche (2005a) relata que a dança precisa ser ousada. Precisa quebrar regras, romper com

a opressão da moral escrava, da moral do fraco, submisso, malogrado. A vida precisa balançar, bailar sobre todos os dogmatismos e absolutismos implantados na cultura. Nietzsche chega a afirmar que “só poderia acreditar num Deus que soubesse dançar”, que fosse como “almas aladas e loucas, graciosas e movediças dando voltas” (NIETZSCHE, 2005b, p. 37). Sendo assim, Nietzsche reforça, “não parem de dançar” (NIETZSCHE, 2005a, p. 97), pois a dança, descreve Nietzsche (2005b), nos faz leves, é como se um deus dançasse em nós, garantindo um apreço ao chão sobre o qual se baila. A dança da vida, por excelência, vem de uma música sem melodia, que tem apenas acordes harmônicos, sustentados por longo tempo, sem mostrar sequer o início de um movimento melódico articulado, assim como em pessoas nas quais “um constante repousar em si mesmas e uma harmoniosa disposição das faculdades são tão próprias, que lhes repugna qualquer atividade dirigida a um fim”. (NIETZSCHE, 2005a, p. 263). Através dessa afirmativa, infere-se que a dança não pode ser construída de início e fim, mas deve permanecer numa estrutura harmoniosa, constante que promova o movimento da vida não endereçada a atingir um final.

Nietzsche ao se manifestar sobre a vida não destinada, mas apenas vivida, cita Goethe, o qual afirma que “o melhor é a calma profunda em que diante do mundo eu vivo e cresço, e adquiero o que não me podem tirar com o fogo e com a espada”. (GOETHE, *apud* NIETZSCHE, 2005a, p. 264). Essa vida, segundo Nietzsche (2005a), possibilita linhas firmes e calmas em seu horizonte, conferindo-lhe sinal de tranquilidade interior, de calma profunda diante de todos os tormentos que pairam sob o olhar, que tocam a sensibilidade.

Para realizar a dança da vida e atingir a tranquilidade, a crença em deus deve deixar de existir, a menos que deus também aprenda a dançar. Tomada a atitude de uma vida sem deus, a governabilidade do destino do mundo também cessa e o acaso assume o controle da vida. Através dessa inexistência de um governo, os homens, sujeitos à fatalidade, “devem estabelecer para si objetivos ecumênicos que abrangem a terra inteira.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 33). Isso significa não haver objetivos que todos devem seguir como lei universal, como bem absoluto, mas atitudes que promovam a participação de todos, sejam elas especiais, ou talvez, más ocasionalmente.

Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, um conhecimento das questões de cultura que até agora não foi atingido. (NIETZSCHE, 2005a, p. 33).

Isso possibilitaria ao ser não ter necessidade de ser sempre do mesmo modo, seguir sempre os mesmos costumes, obedecer às mesmas leis, mas ter um espírito ecumênico. Esse conhecimento cultural objetiva a promoção do homem e de seu próximo, levando todos a condições de uma vida afirmativa do próprio destino. Assim “o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua (onisciência) tem que velar com olho atento o destino da cultura”. (NIETZSCHE, 2005a, p. 155). A partir dessa nova postura, o homem assume a condição de governo do mundo, de governo ecumênico do mundo. Essa postura coloca, sobre os ombros de cada homem, a condição de afirmar o seu destino mesmo diante de muitas concepções de vida.

A via para assumir o governo da humanidade passa pela educação. Mas uma educação que não ocorre em milagres³¹, nasce, antes, na própria condição humana, condição essa que possibilita compreensão de que os homens mais fecundos surgiram, de acordo com as afirmações nietzscheanas (2005a), da desordem, de objetivos confusos e não de metas definidas, ou de gênios sobre-humanos, os quais, os homens comuns não podem alcançar. Diante dessa constatação, segundo Nietzsche (2005a), ser guia, educador da humanidade, somente é possível pela dor. A dor é condição de emergência, de saída. O novo tipo de homem tem, de acordo com Paschoal (2002), na sua doença (niilismo) condições para a sua emergência. Esse êxtase é possível a partir do vazio, pois o homem tem a capacidade humana de reerguer-se das cinzas rumo a uma vida significativa sem a necessidade de além mundo. Por essas considerações, “é preciso ter o caos dentro de si, para poder gerar um estrela piscante.” (SUFFRIM, 1945, p. 85). Essa estrela é detentora de um saber mais profundo: o saber trágico. O saber viver e conviver com o sofrimento, com a angústia, com o desejo, com a doença. “A doença é apontada como um ‘poderoso estimulante’, como ‘o último libertador do espírito’.” (PASCHOAL, 2002, p.

³¹ Nietzsche afirma: "Uma educação que já não crê em milagres deve prestar atenção a três coisas: primeiro: quanta energia é herdada?; segundo, de que modo uma nova energia pode ainda ser inflamada?; terceiro, como adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? em suma, como integrar o indivíduo ao contraponto de cultura privada e pública, como pode ele ser simultaneamente a melodia e seu acompanhamento?" (NIETZSCHE, 2005, p. 154).

62). A dor significa, a partir dessas concepções, condição de possibilidade de espírito profundo, de conhecedor. Esse espírito de sapiência tem a tarefa de conduzir a humanidade em direção a ela mesma, fazê-la compreender o sofrimento que lhe é dado pela sua própria condição humana, compreendê-lo e afirmá-lo e só partir daí projetar um futuro, sem medo de que ele seja uma repetição do hoje.

Essa nova proposta de educação de fazer da dor um meio de superação, apontada por Nietzsche (2006), mantém a fé no homem, na sua capacidade de conduzir a vida. Essa condução considera o caminho, não a chegada, pois “o louvor é dado àquele que corre na pista, não àquele que atingiu a meta.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 75). Por assim afirmar, o que é considerado na vida é o apreço ao esforço, à dedicação rumo a uma conquista e não apenas a conquista por si mesma. Esse novo homem se torna louvável por se tornar travessia, pois “a grandeza do homem está em ser ponte e não em ser meta; o que se pode amar no homem é ser ele transição”. (NIETZSCHE, 2005b, p. 13). Em outras palavras, a grandeza humana está em ser rio, pois esse se faz grande pela capacidade de dar direção, afinal

nenhum rio é por si mesmo grande e abundante, é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que o homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não inicialmente seja pobre ou rico em dons. (NIETZSCHE, 2005a, p. 243).

Essa nova concepção de valor modifica o foco dos objetivos humanos. O caminho precisa ser estendido a uma distância sem fim, sobre a qual não se vangloriam metas, mas se considera como grandeza maior sinalizar o caminho, tornar-se caminho, compor as margens que conduzam a uma vida nobre, afirmadora de si.

Considerando o homem como guia, como margem, como travessia é preciso abandonar a fé em deus e transformá-la em fé em si mesmo. A fé em deus para Nietzsche, de acordo com Machado (1999), é sinal de impotência, de incapacidade de conviver com a doença, com a iminência da morte. A criação de deus é obra dos ultramundanos, os quais, por serem incapazes, submissos, escravos, precisam da verdade acima da aparência. Esses crentes em deus precisam de certezas, da voz da cultura, para se afirmarem. Em contraposição aos ultramundanos, Nietzsche propõe a moral do homem nobre, que, por sua vez, prefere a solidão, vive nas

alturas, ele é, segundo Paschoal (2002), um eremita. Na busca de seu próprio caminho, diz Nietzsche (2007a), vive retirado para poder viver para si. Esse novo homem vive para conhecer, tem tempo para dedicar a si mesmo. Pois, “aquele que não tem dois terços da vida para si é escravo”. (NIETZSCHE, 2005a, p. 176). Ele prefere ficar nas alturas. O *Übermensch*, conforme Nietzsche (2005a), prefere voar sozinho ao casamento, pois a convivência com as reações calmas, regulares, felizes, harmoniosas das mulheres impedem o impulso heróico do *Übermensch*. Sobre essa consideração, Nietzsche rompe com a ocupação da vida, com o trabalho e com o casamento e apresenta o *Übermensch* como um homem de solidão, de dedicação a si mesmo, que prefere as montanhas e os caminhos solitários à vida cidadina.

Para criar sua nova concepção de homem, Nietzsche apresenta o que há de potente, eficaz, capaz de tornar a vida afirmativa. A fim de que isso aconteça é necessário substituir o desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico, substituir a beatitude celeste por um bem estar terrestre. Conforme já expresso, o ser capaz de realizar essas substituições é o *Übermensch*. Esse ser, afirma Machado (1999), revela um novo modo de sentir, um novo modo de viver, um sentir que não se esquivava do sofrimento, uma vida que se faz terrena, que se torna chão, que se transforma em caminho. O espírito desse ser é leve por natureza e o faz desenvolver uma moral superior, ampliar os horizontes, conduzir o homem para além da duração de uma vida individual. Essa nova vida proposta se faz plena por abraçar a condição humana em seu todo, por sempre se fazer caminho e nunca se fazer chegada.

A nova vida, proposta por Nietzsche, é transbordante de amor pela terra e de tudo o que nela vive, de tal forma que o *Übermensch* pode afirmar: “é com amor solar que amo a vida e todos os mares profundos.” (NIETZSCHE, 2005b, p. 113). Afirmações desse teor, permitem, nas palavras nietzscheanas (2005a), que esse ser seja percebido como a aurora em seu ardente amor pela terra. Essa nova concepção de viver, de acordo com Machado (1999), capaz de saudar o sol, faz a vida ser digna de ser vivida, pois é intensa, é forte e transborda. Ela se irradia de amor terrestre, de amor que se faz sol, a fim de acalorar a terra que gira em seu redor, espalhando vida, criando as possibilidades do surgimento do Zaratustra que é o novo, o resplandecente, o esplendoroso, o fulgurante. Sua visão eterna de deus é, segundo Machado (1999), uma visão em constante mutação, para sempre nova na

concepção do ser mais sofredor, mais antitético, mais contraditório. Zaratustra não se vence pelo sofrimento, pois sua disciplina é capaz de fazer valer a pena viver na terra, afinal, o 'tu deves' é substituído pelo 'tu podes'. Considerando a inversão do dogmatismo universal terrestre proposto por Zaratustra, da morte de deus, foi criada a condição para nascer o *Übermensch*, assim, afirma Suffrim (1994), tudo se faz permitido no sentido de não haver mais razão para se proibir se castigar, se deprimir. Dessa maneira, pode-se afirmar que 'tu podes' então fazer o próprio caminho, tomar suas mãos o governo da humanidade, velar pelo próprio destino. O surgimento desse além do homem, do *Übermensch*, devolve ao homem a condição de inventor de sua própria vida, de novos valores, que não vêm de regras universais e, portanto, absolutas, mas de construção particular de sua própria reflexão.

Os gregos, segundo Castro (2008), já viveram essa vida proposta por Nietzsche, pois eles detinham o conhecimento que intensificava as suas vidas. Machado (2005) afirma que Nietzsche reconhece os gregos como a única forma de vida. Castro (2008) reafirma que o saber trágico dos gregos sobre a finitude fez a vida efêmera. Fez o efêmero se tornar motivo de ser amado. Com o saber trágico grego aprende-se, segundo Nietzsche (2005b): a amar o ferido que, mesmo ferido, tem alma profunda e faz de seu amor, de sua vontade, o seu próprio mundo. No novo ser, a autossuperação se concretiza, mesmo na enfermidade, pois esse ser é capaz de afirmar a vida, não negá-la; aceitá-la, não repudiá-la.

Com a aprendizagem vinda dos gregos, Nietzsche (2005b) propõe devolver a terra toda virtude extraviada. O homem sublime passa a ser, então, desejado por Nietzsche. O filósofo quer vê-lo como um touro branco a cantar os mugidos da terra, radiando-se de felicidade por receber a terra com amor e, portanto, não a desprezando.

Nietzsche propõe que a terra seja concebida em seu todo. É necessário, para isso acontecer, exterminar a morte, pois essa reconexão com a terra, proposta por Nietzsche, tal como ela é, não faz mais separação, segundo Nasser (2008), entre a vida e a morte. O amor à terra, ressalta Nietzsche (2005b), exige também a aceitação da morte, da morte individual como parte de um processo de mutação da vida, na qual o movimento contínuo de mudanças possibilita um retorno do mesmo. Por essa condição, a morte não se faz motivo de terror, mas de aceitação das mudanças finitas no tempo infinito.

O *Übermensch*, que concebe a terra em sua inteireza, quer estar longe da fama e da feira, e aí está a sua grandeza. Esse ser, nos relatos nietzscheanos (2005b) se sente acima de toda censura, de todo louvor e a sua vontade é única e manda; ao atingir esse estágio o ser despreza o conforto. Mas esse ser, o Zaratustra, quer levar, de acordo com Machado (1999), esperança aos homens de mercado. Ele quer, segundo Nietzsche (2005a), ensinar o diálogo como a conversa perfeita, ensinar a saber esperar e de certa forma ser preguiçoso a ser, segundo Nietzsche (2007a), artista da vida. Esse novo ser, para o Nietzsche de *Humano Demasiado Humano* entende que um amigo se faz na partilha da alegria e não do sofrimento, e, que o ser humano, para o Nietzsche da *Gaia Ciência* deve promover a si e ao próximo deve amar a forma, ou em outras palavras, deve acreditar na força transfiguradora do amor, a qual, em sua embriaguês, libera, segundo Castro (2008), generosidade e transbordamento de uma essência criativa. Esse *Übermensch* mergulha com grande força no conhecer, ele se envolve minimamente com as condições externas da cultura. Esse ser gosta de tomar apenas as bordas da experiência, ele “não ama as coisas com toda largueza e abundância de suas dobras, pois não quer se emaranhar nelas.” (NIETZSCHE, 2005a, 178). Diante disso, percebe-se que para o *Übermensch*,

em seu modo de viver e pensar, há um *heroísmo refinado*, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele. Não importa por quais labirintos vagueie, sob que rocha tenha se exprimido sua torrente – chegando à luz ele segue o seu caminho, claro, leve, quase sem ruído, e deixa que o brilho do sol brilhe no seu fundo. (NIETZSCHE, 2005a, p. 178-179).

Todos esses ensinamentos vêm se contrapor à cultura estabelecida e redirecionar a vida para assumir a si e o outro na criação de um viver abundante de amor às dobras da vida, aos percalços do caminho.

O Zaratustra pede para ouvir a voz do corpo, pois esta é a voz mais honesta e mais pura. Afinal, o corpo, na descrição nietzscheana (2005a), fala do sentido da terra e constitui-se como a manifestação desse amor terreno. No corpo se instaura mais razão do que na própria essência da sabedoria. Esse corpo, sentido da terra, deve se realizar, pois se a castidade pesa, diz Nietzsche (2005a), afaste-se dela.

A vida, apresentada por Nietzsche, propõe intensidade na convivência com o sofrimento, pois “só amo o que alguém escreve com o seu sangue” (NIETZSCHE,

2005a, p. 36). Esse caminho de dor deve configurar-se como o caminho a ser percorrido pelo humano, pelo corpo, pois o mundo das forças, pregado por Nietzsche, não pode ser uma massa homogênea e imóvel, pois ele é, de acordo com Nasser (2008), regido por constantes combates, por um *plus* de potência. reafirmando que esse combate, essa luta se fazem necessários, conforme afirma Paschoal (2002), em uma esfera interna, espiritualizada, superior. Por essa via, Nietzsche propõe um constante combate pessoal com seu passado, com sua história e convida a reescrever, com sangue, as novas páginas que pautarão a história de vitória sobre si mesmo.

Continuando sua análise sob essa nova perspectiva de vida terrena, Nietzsche afirma, que o mundo não é regido por uma providência e, portanto, não há um sentido determinado. Os deuses são, conforme Nietzsche (2005b), apenas artifícios poéticos, símbolos poéticos. Nesse mundo, de acordo com Nietzsche (2005b), não há um pastor e um só rebanho. Com esses pré-requisitos, o *Übermensch* deve se tornar amigo da festa da terra, amigo de coração transbordante que vê o mundo desenrolar-se em espiral. Assim, clama Zaratustra para que se ame para além dos próprios homens, para além de suas próprias concepções. Por assim dizer, Nietzsche (2005b) aconselha que se ambicione a glória, é preciso que se despedace das honras a tempo e não se esqueça de voltar sempre à solidão. Pois a convivência com os homens, na voz de Machado (1999), faz sentir-se fraco, vazio, abandonado e, na solidão, a vida se faz transbordante. Como expressa Machado, citando Nietzsche, “a minha selvagem sabedoria ficou prenhe em solitários montes, em ásperas pedras”. (MACHADO, 1999, p. 82). Por assim afirmar, Nietzsche propõe que se procure a montanha, a solidão, para encontrar a forma de reescrever uma vida que vá para além dela mesma.

Partindo de todas as concepções anteriores, considera-se que Nietzsche elabora uma vida de *amor fati*, de entendimento e aceitação do sofrimento, sob um prisma de muita leveza de olhar, de olhar pleno sobre a história, de batalha pessoal com o seu passado, consigo mesmo, de transformação de uma conduta escrava para uma cultura nobre, afirmadora de si e do mundo, na qual se possa dançar.

4.2 Fazer da vida um ato contínuo de criação e superação: uma proposta para o *Übermensch*

Diante das perspectivas criadas pelo *amor fati*, pelo amor à terra, Nietzsche propõe a criação e a superação como exercício do *Übermensch*. Esse ser se destaca pela amplitude de seu mundo interior. Ele é pássaro, supera a moral, se coloca, segundo Paschoal (2002), para além do bem e do mal, dispõe das ilusões dos juízos morais abaixo de si, e realiza a autossuperação da moral. Ele é um ser, conforme as concepções nietzscheanas (2005b), que deve se superar e para tanto precisa amar as suas virtudes. O *Übermensch*, na visão de Paschoal (2002), salta para além dos valores, questiona a moral e quer se desviar dela. Esse ser somente se faz possível depois que a má consciência atinge o seu extremo, pois ele precisa romper com a consciência de culpa, libertar-se da opressão moral. Ele é a grande liberação, capaz de fazer, conforme o Nietzsche de *Humano demasiado humano*, a jovem alma se sacudir, se arrebatrar, se arrancar de um só golpe e com um ímpeto para ir adiante, aonde for, a todo custo. Esse espírito nasceu para libertar o homem das amarras da cultura e fazê-lo ir além, superar-se, ressurgir das próprias cinzas e se tornar *Übermensch*.

A vontade profunda de Nietzsche não é de negar, de repudiar o passado ou o presente, de recusar a vida, mas é a vontade de afirmá-la, de dizer sim, sim ao ser, é à vontade de criar, conforme relata Suffrim (1994), e de recriar a si mesma. Sobre esse aspecto, Nietzsche designa a vontade como sendo criadora e afirmativa. Acrescenta ainda que deus é essa vontade, embora a criação de valores esteja nas mãos do homem, de tal forma que a grandeza humana somente tem sentido se criada pelo próprio homem. Por essas afirmações, infere-se que para o homem atingir o *übermensch* ele precisa fazer da sua vontade uma vontade criadora; a fim de tornar-se criador de valores e de si mesmo.

Para que essa vontade se faça, se estabeleça, tem-se como primeiro dever, vencer a si mesmo, ser duro consigo mesmo, negar a si mesmo, mas essa não é uma ação como a de um asceta, que se sacrifica para distanciar-se do mundo e de sua vontade. Os valores nietzscheanos estão em consonância com a terra, com a vida e com o corpo. Esses valores assumem a mutação, o efêmero e todas as condições de insaciabilidade humana e convive com eles.

Nietzsche condena as ações anti-humanas como as “doutrinas do uno, perfeito, imóvel, saciável, imperecível” (MACHADO, 1999, p. 84), propondo em seu lugar a multiplicidade de ser, do disforme sem busca de perfeição, da mobilidade de tudo e de todas as coisas, de convivência com a insaciabilidade e de afirmação do perecer e nascer de tudo o que existe.

O homem, proposto por Nietzsche, é, conforme Paschoal (2002), inesgotável para maiores possibilidades. A todo instante ele deve, de acordo com Suffrim (1994), se tornar algo a ser superado. Considerando a morte de Deus como causa do niilismo, “incompatível com o *Übermensch*, com a vontade criadora, por abolir o tempo e o devir com a doutrina do imperecível e a promessa de redenção fora do tempo” (Cf. MACHADO, 1999, p. 82), resta ao homem superar a si próprio e o niilismo provocado pela perda de fundamento divino e proclamar, como afirma Calomeni (2005), o eterno sim de aprovação da existência. Sobre esse propósito, o homem salva-se do niilismo, da perda de sentido e se liberta do sentimento de culpa ao exercitar a vontade criadora.

Essa superação acontece porque o homem se torna criador, pois criar é aligeirar-se, é descarregar a vida, é inventar novas possibilidades de viver. O criador é legislador dançarino. Sendo assim, Nietzsche sustenta a ética da criação, glorificação da aparência, da mentira, da ilusão, uma inversão da verdade, uma vida tonificante que faz sentido, segundo Castro 2008, ser vivida. A criação do novo, o retorno da diferença, ocorre, nas palavras de Fornazari (2006), a partir da afirmação do acaso sempre renovado, dos encontros subterrâneos, dos desdobramentos.

Ampliando os pressupostos sobre a criação, é possível dizer que “a essência de toda criação só se realiza no e pelo amor.” (CASTRO, 2008, p. 141). Por essa afirmativa, o homem precisa amar para criar, fazer de seu amor o fundamento de sua criação. Os criadores são duros em sua forma de amar, se fazem duros, diz Zarathustra, porque viver é, segundo Crespo (2005), deixar morrer, inclusive matar, tudo o que em nós quer morrer.

A criação, afirma machado (1999), também exige do ser a solidão, a luz, a dádiva, pois a solidão o faz sentir um insaciável anseio de amor, a luz o faz ter sede do que é noturno, a dádiva o faz não reconhecer a felicidade dos que recebem. Nessa cadeia de desejos, a vida se revela como aquilo que se deve superar, em uma perspectiva para além do bem e do mal, isto é, como uma vontade afirmativa de potência. Afinal, o homem só existe para ser superado, e “é perecendo que se

supera” (NIETZSCHE, 2005b, p. 13), é morrendo em sua solidão noturna que se volta à vida iluminada em direção ao mundo.

Como se pode inferir, a partir do já mencionado, o homem criador é o *Übermensch*. Ele é, conforme relata Suffrim (1945), o sentido da terra e vontade de potência. Por assim afirmar, Nietzsche aconselha: “permaneçais fiéis à terra, não acreditem nas promessas supraterestrres.” (NIETZSCHE, 2005b, p. 12).

Nietzsche (2005b) revela que o homem é um delírio, é uma corda estendida entre o animal e o *Übermensch*, não há uma prevalência do espírito sobre o corpo. Ele é uma ponte e não uma meta. Portanto, ser criador é, para machado (1999), ser flecha e anseio na direção do *Übermensch*. Dentro dessa análise e, conforme já afirmado, o homem se torna travessia, passagem e se engrandece pela capacidade de dar direção, de ditar o curso da vida.

O *Übermensch*, segundo Paschoal (2007), não está para além desse mundo ou acima dele, mas está além do homem comum. Ele é o gênio, e caminha com passos largos, é nobre, é aristocrático, não é burguês e, portanto, não tem poder de compra. Ele está vinculado à morte de deus e em oposição ao último homem, é imanente, é sentido da terra. Ele é o “excedente de luxo da humanidade.” (PASCHOAL, 2007, p.118). *Übermenschliches* é energia incessante, dedicação resoluto a certos fins, possui grande coragem pessoal. Esse profeta de Zaratustra, conforme relata Paschoal (2007), esse *Übermensch* encontra fé em si mesmo. Ele ama, conforme explicita Nietzsche (2005b), aqueles que se imolam pela terra, aqueles que se recusam à gratidão, aquele que tem espírito e coração livre. Sendo assim, o Zaratustra se volta à terra, se desvia das glórias, das recompensas, procurando apenas homens que queiram criar com ele. Ele é capaz de suprimir muitas de suas crenças e mesmo assim se manter vivo e amando a terra, sendo assim

sua crença de que os seres devem ser divinos e os dias sagrados é substituída pelos imundos fantasmas e pelas noites de angústia; seus felizes presságios, pela repelente coruja; seu juramento de abandonar a náusea, pelas pústulas de sua vizinhança e de seus próximos; seus caminhos felizes, pela imundície jogada no meio do caminho; suas auto-superações, pelas acusações de magoar os outros; sua caridade e sua compaixão, por insolentes mendigos e incorrigíveis despidos; suas oferendas mais sagradas, pelas oferendas que as abafavam; sua vontade de dançar, pelo toque de uma nênia, de um canto fúnebre. (MACHADO, 1999, p. 99).

Através dessa afirmativa sobre o *Übermensch*, constata-se o repúdio à crença, ao sagrado, ao divino e o seu mergulho no obscuro, na angústia, na náusea, na imundície; a fim de cultivar o espírito e torná-lo livre.

O último homem, ao contrário do *Übermensch*, busca satisfação nos pequenos prazeres, deseja um rebanho único. Ele não possui o caos dentro de si e, portanto, não pode dar à luz uma estrela dançante. O *Übermensch*, nos escritos de Paschoal (2007), tem espírito virtuoso, possuidor de alma profunda, busca o espírito atrás das estrelas. Ele não é uma evolução natural do homem, pois precisa passar pela nostalgia da solidão para fazer da vida um eterno dançar.

Para evoluir e atingir o *Übermensch*, o homem precisa passar por três fases: camelo, leão e criança. O espírito transformado em camelo toma os pesados fardos, o deserto, e resiste ao sofrimento. Depois ele se torna leão e quer ser livre, se libertar dos valores e ser o rei do seu próprio deserto, do seu próprio destino. O leão tem uma difícil missão, combater o último grande dragão: o você deve. A criança, segundo Nietzsche (2005b), é inocência e esquecimento e esses dois aspectos a fazem capaz de criar valores. Elencando essa evolução, percebe-se a trajetória do homem rumo ao *Übermensch* criador. Esse trajeto exige resistência, libertação, inocência e esquecimento.

A vida do homem, segundo Nietzsche, é carregada de vontade, mas não de vontade de vida, mas, conforme afirma Machado (1999), de vontade de potência. Essa vida, como vontade de potência, tem sentido de autossuperação: tendência a subir, vitória sobre si mesmo, domínio de si mesmo, esforço sempre por mais potência. Todas as ações humanas se baseiam nessa vontade e essa luta incessante é a luta pela vida, exercida por todas as espécies. Nietzsche (2005b) chega a afirmar que onde se encontra vida se encontra vontade de poder e até em quem obedece se encontra vontade de ser senhor. Toda a vontade da vida é, portanto, vontade de poder, de se promover, de se superar, de se tornar senhor de si.

A vontade humana, nos relatos nietzscheanos (2007), a vontade de potência deve conduzir o ser a promover a si e ao próximo “dez vezes ao dia deve ter uma vitória sobre você mesmo... dez vezes ao dia deve se reconciliar consigo mesmo” (NIETZSCHE, 2005b, p. 25), assumir em suas mãos a tarefa árdua de reconhecer a condição humana de sofrimento e superá-lo sem dele fugir, mas através dele poder

gerar luz. É necessário queimar as amarguras de um passado opressor para construir um futuro libertador.

Não pode a vontade, conforme machado (1999), querer para trás, não pode partir o tempo e o desejo do tempo, eis a mais solitária angústia da vontade. Ela está presa ao tempo e segue seu percurso por um destino fatal, por isso é preciso querer para sempre, para o futuro, rumo às montanhas.

O homem possuidor dessa vontade, o homem nobre, o novo homem, de acordo com Nietzsche (2005b), quer criar coisas novas e, para tanto, ele não repudia o herói que há nele. A multidão não tem noção do que é criador, mas dos valores de grandes causas. O nobre é criador e, portanto, precisa ser avaliador, pois sem avaliação, na voz de Machado (1999), seria vazia a noz da existência. A nobreza justifica o efêmero, cria e alivia, conforme Nietzsche (2005b), a vida. A leveza surgida da sua criação o faz ser o *Übermensch*. Esse homem possui grande amor e esse amor supera a sua piedade, porque quer criar aquilo que ama. Ele sacrifica o seu amor a seu próximo como a si mesmo. Por assim dizer, a avaliação faz o ser se tornar criador, e sua criação se faz no amor.

Criar algo novo que supere o homem é, nos relatos nietzscheanos (2005b), a vontade mais pura, pois é preciso procriar, e isso é inocência. O Zarathustra, conforme Machado (1999), é criador do novo, ele ama aqueles que se sacrificam à terra, para que a terra, algum dia, abrigue o *Übermensch*. Ele parte da vontade de potência para uma vontade criadora, capaz de fazer a vida ter sentido nesse mundo sem governo divino. Ao invés de a redenção do sofrimento estar em deus, na eternidade, ela só é possível pela criação no tempo. Conforme o exposto, criar é afirmar a transitoriedade, o passar do tempo, o devir. Nesse sentido, a morte de deus torna possível a vontade criadora, um renascimento em sua positividade. Todo criador é duro e sabe que grandes favores geram ressentimentos, portanto, ele esquiva-se dos favores, conduzindo, com as próprias mãos a vida com seus tormentos, tornando-os possíveis de serem carregados pelo olhar receptivo com o qual se os enfrenta. O criador entende que a vida “nos coage a instituir valores; a própria vida avalia através de nós, quando instituímos valores”. (MACHADO, 1999, p. 103). Pode-se afirmar, ainda, nas palavras de Machado (1999), que se deus existe, a vontade criadora se torna impossível, pois só pode haver criação se os valores são temporais, só pode haver criação no tempo, portanto, a criação se faz aqui, aquém; não se faz lá, no além, pertence ao mundo e a suas vicissitudes.

4.3 Assenhorear-se de si mesmo, redimindo o passado e desejando-o como futuro.

Tendo-se instituído o *Übermensch* como aquele capaz de amar a terra e a fatalidade, considerando esse ser como criador, Nietzsche (2004) afirma que o novo ser nasceu para conquistar, para vencer a si próprio. Isso porque quem, doravante, conquistar a si mesmo, castiga-se, perdoa-se, compadece-se de si mesmo e não precisa conceder a compaixão a ninguém. Deve-se, portanto, fugir de amar o próximo, pois essa atitude cria uma relação de dependência do olhar do outro. Para se livrar dessa submissão, deve-se cuidar para que se ame a si mesmo, se responda por si, se diga sim a si mesmo, torne-se senhor de si, senhor também de suas próprias virtudes. Com essa condição, anseia-se rumar na direção do mar, onde todos os sóis da humanidade se puseram. Na grandeza do *Übermensch*, o eu não pode se acomodar em um recife, pois voos maiores virão até naufragar no infinito. Esse infinito é abarcado pela finitude das forças da matéria em um tempo de infinitas possibilidades, fazendo o tempo retornar sem cessar. Ou seja, “a infinitude do tempo, somada a uma quantidade finita de forças implica, obrigatoriamente, o eterno retorno do mesmo.” (NASSER, 2008, p.102). Sendo assim, o ser, como afirma Fornazari (2006), retorna após se colocar em marcha de devir, mas o próprio retornar é o mesmo que afirmar a passagem sempre renovada daquilo que vem, retornando sempre, segundo Fornazari (2006, p. 26), ao mesmo, em um infinito devir. O indivíduo deve se tornar, portanto, segundo Nietzsche (2005a), uma repetição. Contudo, a vontade rebelada não suporta a ideia de repetição, a vontade não rebelada deseja a volta eterna de todas as coisas. Essa vontade traz em si o fundamento: “permaneçais fiéis à terra”. (Cf. CALOMENI, 2005, p.106). A condição dessa finalidade se faz pelo olhar receptivo de um futuro que retorna ao mesmo.

Sendo assim, relata Calomeni (2005), o eterno retorno se faz valer por uma vontade não rebelada, reiterando o prazer da existência, consagrando-a a uma relação estética e cuidando da vida como uma obra de arte. Através desse prazer existencial, o eterno retorno se transforma na redenção do tempo e na redenção da temporalidade. Por esse trajeto, nada resta ao homem se não se reconciliar com o vir a ser e afirmá-lo. Afinal, afirmar é descarregar a vida em um fluxo intensivo que esfacela incessantemente toda identidade. Pois a identidade não retorna, afirma Fornazari (2006), é o fluxo das diferenças intensivas que atuam subterraneamente.

A redenção do passado atua como intensificador do vir a ser. Dessa maneira, descreve Paschoal (2002), esse novo ser quer que tudo retorne, pois ele possui um Instinto afirmador.

O *Übermensch* convive com a vontade, fazendo dela motivo de sua criação. Ele devolve à terra a sua condição, e ao homem a sua esperança, esse vencedor de Deus e do nada é o Zarathustra. Ele está, segundo Nietzsche (2005a), liberto das tradições para o espírito de busca pela verdade, de razões e não de fé, rumando o seu próprio caminho, desvia da verdade absoluta e estabelecida, é um homem livre que não se sente limitado porque “depende somente de si mesmo”.³² (PENZO, 1975, p.64, tradução nossa), de sua própria capacidade. O *Übermensch*, descreve Nietzsche (2005a), é aquele que pensa de modo diverso do seu tempo, com base nas opiniões que predominam, ele é uma exceção. Não pertence aos homens de mercado, não se mistura às massas, não tem fé na verdade como os cientistas. Ele não precisa de um valor absoluto para direcionar a vida.

No novo reino de substituição da moral, o melhor que se faz “nesse interregno é ser o máximo possível nossos próprios reges (reis) e fundar pequenos estados experimentais. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!” (NIETZSCHE, 2004, p. 453). Assim, somos os experimentos de nossa própria criação, de nossos próprios valores. Dessa forma, diz Nietzsche (2005a), pode-se atingir o autodomínio e a disciplina do coração, tornando a liberdade madura capaz de desviar o olhar da fatalidade da vida e mudar a maneira de percebê-la.

Essa nova moral, de acordo com Nietzsche (2006), é a moral nobre, triunfante de si mesma, a qual difere da moral escrava, submissa. A moral que ora nasce pertence a uma raça nobre, audaz, despreocupada como os atenienses, que despreza a segurança, o corpo, está sempre ávida ao bem estar e tem prazer no destruir. Essa moral é símbolo do novo, do aristocrático, do nobre, do senhor triunfante de si mesmo.

Através da proposta de triunfar sobre si mesmo, o *Übermensch*, nas palavras de Paschoal (2002), deve ser senhor de suas virtudes, colocando o dever abaixo de si como instrumento. Esse espírito, conforme Nietzsche (2005b), se faz soberano e tem a capacidade de extrair do pessimismo a forma mais extrema de afirmação, que é libertar o homem do sentimento de vingança e criar o arco-íris depois da tormenta.

³² dipendere solo da se stesso.

Ao dotar o homem dessa soberania, Nietzsche propõe, conforme Nasser (2008), que ele triunfe sobre o espírito de vingança e se torne sereno.

Com a proposta da soberania do ser humano, Nietzsche declara:

imaginemos uma geração vindoura com esse destemor de olhar, com esse heróico pendor para o descomunal, imaginemos o passo arrojado desses matadores de dragões que dão as costas a toda doutrina da fraqueza pregada pelo otimismo. (NIETZSCHE, 2003, p.22-23).

Essa nova geração não deseja “a arte do consolo metafísico... vós deveríeis aprender primeiro o consolo deste lado de cá... vós homens superiores, aprendeis a rir”. (NIETZSCHE, 2003, p.22-23). Pois, de acordo com Nietzsche (2007a), o riso, o trágico, a desrazão fazem parte da conservação da espécie. O ser que sorri é capaz de dar as costas ao já estabelecido e ter uma autêntica selvageria. Esse ser sabe utilizar a força a seu próprio bem. E, segundo Nasser (2008), se não der para ele viver orgulhosamente ele morre orgulhosamente.

A morte, em primeira interpretação, é uma fatalidade a ser temida. Nietzsche, por sua vez, diz “eu quero” a morte. Com essa atitude, ele se torna um adepto voluntário da morte para afirmar a si mesmo. Assim, “com adesão à eternidade do instante, passamos a ser completos e a morte nunca chega”. (NASSER, 2008, p. 108). Ela não é temida, mas desejada; não repudiada, mas integrada à vida que permanece sempre na espécie.

A permanência da espécie, no jovem Nietzsche, é concebida depois de rasgado o Véu de Maia, do rompimento com a individuação do ser. Dessa forma, como afirma Castro (2008), se aproxima da embriaguês dionisíaca, advinda do desejo, ao mesmo tempo aterrorizante e extasiante, de pertença ao todo. Essa verdade é uma figura expressa em Dionísio, que aumenta a tensão e, concomitantemente, faz rir. Esse deus faz o homem mais forte, mais malvado, mais profundo e também mais bonito. A vontade de vida, nos escritos de Paschoal (2002), associa a si mesma eternamente à embriaguês dionisíaca. Para o Nietzsche maduro, entretanto, há que se reestruturar essa acepção de totalidade, pois, em sua nova perspectiva teórica, a individualidade é garantida, mesmo sendo desfeita e refeita num constante devir.

O grande desafio, colocado por Nietzsche, que deve ser levado em conta é pensar uma autêntica redenção. Só pela redenção, afirma Machado (1999), é

possível recuperar o que morreu. Portanto, é preciso antes de tudo, redimir o passado da angustiante prisão da vontade. Redimir o tempo significa deixar de pensar o passado como irreversível, imutável, irremediável. Por assim considerar, é preciso redimir os que passaram e transformar todo 'foi assim' em 'assim o quis', só a isso se chama redenção. O ser precisa querer o passado, querer o foi assim, reconciliar-se com o tempo até no sentido de querer para trás, de afirmar o eterno retorno, não se esquecer que "só há ressurreição onde há túmulos". (MACHADO, 1999, p. 100). Para que essa redenção aconteça, é preciso deixar morrer os dogmas, a crença em deus a fim de que o passado se redima.

Trazendo Heidegger para essa discussão, percebe-se que ele, segundo Machado (1999), se posiciona contra o passar, na medida em que ele só deixa o passado existir como passado, deixando-o petrificar na rigidez do definitivo. O ressentimento da vingança é contra o tempo, na proporção em que este reduz tudo ao 'foi assim' deixando o 'ir' ir-se embora.

Por toda essa redenção com o passado atingida pelos dolorosos momentos de solidão, que geram a mudança da vingança à serenidade, da submissão à criação, da escravidão à superação, Nietzsche descreve essas passagens afirmando:

quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra e não um viajante que se dirige a uma meta, pois ela não existe. Mas ele observará e terá os olhos abertos para tudo... por isso não pode atrelar o coração a nada em particular; nele deve existir algo errante, que tenha alegria na mudança e na passagem. Sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto e o seu coração se cansará de andar. Quando surgir para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão – e o dia será quase pior do que a noite... mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia... tenha assim um semblante assim tão puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: - eles buscam a filosofia da manhã. (NIETZSCHE, 2005a, p.271-272).

Considerando essas afirmações, encontra-se apresentado, por Nietzsche, o *Übermensch*. Esse ser é o afirmador da vida, que ama a terra com amor solar, que

cria, recria e supera a si mesmo, que se reconcilia com o passado e deseja o futuro, mesmo sendo esse uma repetição eterna do presente. Assim, solitário no deserto, o *Übermensch* descobre os valores da vida e aprende a rir, mesmo diante dos lamentos; a dançar mesmo diante das mais rígidas culturas, pois seu olhar se fixa no futuro, no distante, no seu próprio ser que não é refém dos murmúrios externos, afinal, ele é um permanente criador e senhor de si.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É uma evidência dizer que as perspectivas levantadas até aqui, apenas indicam ou apontam para caminhos ainda a percorrer, para trabalhos posteriores a realizar. Porém, é também de grandeza similar, reconhecer que uma margem foi construída, uma seta foi colocada, um caminho foi traçado. Considerando esse caminho percorrido, apontam-se algumas observações que foram surgindo nesse percurso.

Este trabalho, em princípio, procurou compreender as críticas de Nietzsche à moral da compaixão. Nessa investigação, foi detectada uma forte presença de Schopenhauer como alvo das críticas de Nietzsche. Por essa descoberta, buscou-se nas leituras schopenhauerianas o que ele afirma sobre a compaixão, a fim de entender o que Nietzsche propôs como objeção a tais afirmações.

Ao se deparar com a moral da compaixão em Schopenhauer, detectou-se que esse filósofo discute o problema do sofrimento e possíveis saídas para o sofrer. Nessa discussão, Schopenhauer aponta para a vontade como detentora de toda causa do sofrimento; como um desejo insaciável, cego, impulsionador da vida; como criadora do egoísmo humano. Essa vontade é amenizada no momento em que o “eu” se depara com a dor do “outro” em seus tormentos, em seu medo da morte e em sua pertença ao indivíduo. A vontade, descrita por esse autor, traz o sofrimento por tornar o ser responsável e livre em suas ações. Diante desse diagnóstico, esse filósofo se depara com uma impossibilidade de felicidade ou vida plena nesse mundo regido pela vontade. É por essa constatação que Schopenhauer colocou em discussão a compaixão e o ascetismo como possíveis saídas à questão do sofrimento.

A compaixão, diante desse cenário, suaviza a vontade, pois afasta o egoísmo por unificar a diferença existente entre o eu e o outro. Diante da crueldade e da representação, o eu consegue se colocar no lugar do outro, eliminando a individualidade e, de maneira desinteressada, se compadece. Nesse compadecimento, a vontade é negada, pois o ser não age mais pelo egoísmo impregnado na sua individualidade, mas pela sua pertença ao gênero, ao todo dado por sua representação de mundo.

No entanto, Schopenhauer não considera a compaixão uma forma definitiva de livrar-se do sofrimento. Por essa razão, ele propõe o ascetismo. Esse, sim, seria uma saída permanente do sofrimento. O ascetismo, não mais por via da representação, mas da intuição, insere a espécie no todo. Através de esforços contínuos o ser é capaz de abnegar-se da vontade, negar o querer e libertar-se da dor, adquirindo um calmante, um alívio para a vida. O asceta, através da graça, afunda-se no nada, converte o coração e eterniza a espécie.

Nietzsche, ao se deparar com esses escritos de Schopenhauer, sentiu um descortinar da vida que dissipou o otimismo cultural pregado em seu tempo, assimilando o sofrer como parte integrante da vida. Então, ele trouxe novas formas de lidar com a dor. Esse filósofo buscou na filosofia grega, uma maneira de conviver com a dor. O grego fazia da dor um transbordamento de vida. Através das divindades Apolo e Dionísio surgiu a ponte entre o *principium individuationis* e o seu rompimento. O drama grego fez Nietzsche criticar as maneiras de interpretar a vida propostas por Schopenhauer, ao criticar a arte, o gênio, a música como maneiras de aliviar a existência e inserir a fatalidade da vida e a mutação de todas as coisas, advindas dessa fatalidade. Nesse ponto, Nietzsche retira do homem a liberdade e, juntamente, a responsabilidade de suas ações, afinal, quando o filósofo considera os acontecimentos do mundo como fatais, o homem é isentado do peso de responsabilizar-se por eles, não sendo, portanto, culpado pela realização de tais atos.

Nietzsche condena a compaixão proposta por Schopenhauer por ser esta um sentimento fraco do homem escravo, que ao invés de aliviar a vida, a faz mais sofrida. A compaixão, ao contrário do que disse Schopenhauer, é uma manifestação do egoísmo, uma forma de prazer, logo não é desinteressada. Delineia-se como a glória do compadecido e constitui-se como vontade de poder sendo manifestada, como o espírito de vingança construído a partir da violação da esfera de poder por ela gerada. Piedade não é mais que um resquício cristão, do ser fraco que não consegue conviver com a dor.

Nietzsche também condena a proposta de Schopenhauer em relação ao ascetismo como poderosa maneira de parar a dor. Segundo Nietzsche, o homem tem horror ao vácuo e, portanto, prefere “querer o nada a nada querer”. O ascetismo, para resolver esse vazio, dissemina o ódio ao que é humano, se apoia nos ombros de outros, mortifica-se a fim de se livrar da tortura e do arrependimento.

Isso mostra que o ascetismo, assim como a compaixão, também é uma forma de buscar prazer pessoal e, portanto, egoísta. O ascetismo é uma forma de se livrar da má consciência, pois através das mortificações, o ser acredita que está se redimindo com o passado, o que é um erro, segundo Nietzsche. O ascetismo também manifesta fé na verdade, ao considerar que o sofrimento do mundo pode ser sanado por uma única ação universal. Os pregadores do ascetismo, os sacerdotes, filósofos lançam culpa, envenenam as ações, patrocinam o ressentimento, criam discórdia e fazem cada indivíduo carregar o peso dos seus pecados. A mortificação, por ele pregada, não é mais que uma sede de poder em si.

Diante dessas críticas feitas a Schopenhauer, Nietzsche propõe outras saídas para a questão colocada, em princípio, sobre o sofrimento humano. Ao invés de se compadecer e de se tornar um asceta, ou em outras palavras, ao invés de romper com o princípio de individuação e fugir desse mundo pela contemplação, Nietzsche propõe viver a aparência e amar a terra em toda a sua fatalidade, filiando-se à ideia de que a vida deve ser levada de forma tal que possibilite uma sensação de leveza ao ser. Para tanto, é necessário renascer das cinzas, redimir a história, livrar-se do desgosto consigo mesmo, amar o distante. Nessa nova concepção, é preciso ousar na dança, desconsiderar a existência de deus e gerenciar o destino, se tornar travessia, desejar o futuro. É preciso amar a vida com amor solar, transformar o dever universal em ações particulares movidas pelo ser criador. Esse ser tem como proposta intensificar a vida, não temer a morte, saber esperar. Supõe-se ainda, nas palavras de Nietzsche, que ele tenha capacidade de fugir à fama, à feira e de se retirar na solidão, assumindo o efêmero e tornando-se criador. Para tanto, é preciso que deixe de carregar o peso da cultura e se torne criador de valores. Essa postura possibilitará que ele esteja apto a assenhorear-se de si, a avaliar, a ser seu próprio rei, a triunfar em si mesmo e a buscar a filosofia da manhã.

Diante de todas essas propostas nietzscheanas, reconhece-se uma contribuição teórica significativa, por parte desse filósofo, em assumir uma vida pautada no sofrimento sem propor uma fuga. A própria vida de Nietzsche foi pautada por frequentes momentos de dor, de náusea. Mesmo assim, sua filosofia se manteve afirmativa, amando a terra em seus transbordamentos de dor. Propor a não compaixão não significa adotar posturas de distanciamento do outro, não pressupõe ser indiferente, significa, antes, reconhecer a necessidade de remodelar esse discurso de modo a fazê-lo suscitar reflexões mais perspicazes sobre esse

sentimento. Vale enfatizar que é fundamental, na proposta de Nietzsche, o espírito cortez, as pequenas atitudes benevolentes do cotidiano e, mais que tudo, é essencial criar o espírito de não aguardar pela compaixão para se manter vivo, na passividade de quem a espera, a fim de tornar-se senhor de si, capaz de lutar pela própria vida sem esperar que outros a construam. No pensamento do filósofo observa-se que, talvez, esse seja um espírito a ser cultivado em quem se acostumou a uma moral escrava, de submissão.

Nietzsche e Schopenhauer perfazem caminhos inversos na interpretação da vida e na proposta de um novo viver. Schopenhauer eleva o olhar e faz o ligeiro parar, o passageiro permanecer, Nietzsche entra na dança da ligeireza e ama o passageiro. Schopenhauer anseia pela verdade, pela eternidade, Nietzsche não corteja a verdade como princípio. Por assim dizer, ousa-se, metaforicamente, afirmar que Schopenhauer planta os pés na terra ansiando pelos céus; enquanto Nietzsche põe o coração no sol, para nunca tirar os pés da terra, ou, em outras palavras, Schopenhauer fica na terra e olha para o céu, Nietzsche sobe a montanha e olha a terra.

Por todas essas considerações, projeta-se uma sequência na construção desse trabalho. Julga-se ser relevante ampliar as reflexões nietzscheanas, no que se refere às perspectivas do autor acerca da vontade.

Diante dessas sinalizações de perseguição, reafirma-se o propósito de continuar o diálogo com esse pensador solitário, rumando para as montanhas, nas trilhas que surgem no horizonte, alcançando os picos que permitem um olhar radiante pela terra, a fim de mergulhar em sua fluidez fatal e construir as margens da criação de si.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luís. **NIETZSCHE: Do mito de Dioniso à visão dionisíaca de mundo**. UFPel, 1998. Disponível em:http://www.filosofia2008.com.br/ano20082/Nietzsche_gregos/ng20080902.pdf. Acesso: em 07/02/2010.

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 2003. 74p.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e Vontade de Nada. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 8, p. 3-34, 2000.

CALOMENI, Tereza Cristina B. A redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 18, p. 93-109. 2005.

CASTRO, Cláudia Maria de. A inversão da verdade. Notas sobre o Nascimento da Tragédia. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 117, p. 127-142, jun. 2008.

CRESPO, Remedios Ávila. **El desafío del nihilismo**: La reflexión metafísica como piedad del pensar. Madrid: Trotta. 2005. 287p.

DEBONA, Vilmar. **As formas da razão no pensamento de Schopenhauer e a possibilidade de uma razão ético-mística**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica Universidade do Paraná. Curitiba. 107p.

DEBONA, Vilmar. Schopenhauer, por uma filosofia do corpo. **Revista filosofia**, São Paulo, v. 2, n.17, p. 18-21, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Lisboa/Portugal, edições 70, 1990, 87p.

DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 3, p. 07-21, 1997.

FARIA, Daniele da Silva. **Sobre a influência do pensamento oriental na metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer** – um estudo introdutório. São Paulo, v. 1, n. 1, 2008. Disponível em:http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasElectronicas/FILOGENESE/Daniele%20da%20Silva%20Faria%20-%20202%20_1424_.pdf. Acesso em 08/02/2010.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A diferença e o eterno retorno. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 20, p. 19-33, 2006.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: EDITORA da UNICAMP, 1997. 187p.

GRAVE, Crescenciano. **Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de schopenhauer**. Mérida, n. 16, jun. 2003. Disponível em: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/19098/2/articulo1.pdf>. Acesso em: 07/02/2010.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra**. Tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1999. 175p.

MACHADO, Roberto. Nietzsche e o Renascimento do Trágico. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 112, p. 174-182, dez. 2005.

MOREIRA, Jaqueline de Oliveira. **A negação da vontade**: o problema da fundamentação da moral na filosofia de Schopenhauer. 1996. 172p. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a morte. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo. n. 11, p. 99-110, jan/jun, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. 4ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a. 376p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. 9ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 179p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**. Tradução, notas e posfácio: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 313p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 303p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. Tradução: Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005, 303p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**: uma polêmica. 9ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 172p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Anticristo**. Tradução, notas e posfácio: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b, 169p.

PASCHOAL, Antonio Edimilson. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2005. 174p.

PASCHOAL, Antonio Edimilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo. n. 23, p. 105-120, 2007.

PASCHOAL, Antonio Edimilson. Nossas virtudes. Indicações para uma moral do futuro. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo. n. 12, p. 53-68, 2002.

PENZO, Giorgio. **Friedrich Nietzsche - Il divino come polarità**. 2 ed. Bolonha: Patrón 1975, p. 57-65.

PESSOA, Fernando. Autopsicografia. In: **Cancioneiro**. Ciberfil – literatura digital. 2002, 105p. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ph000003.pdf>. Acesso em: 07/02/2010.

PIMENTA, Olímpio. Os ideais ascéticos e a cultura, hoje. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZZATI Jr., Wilson antonio. (Orgs.) **120 anos de para a genealogia da moral**. Ijuí: Unijuí, 2008, 368p.

RAMOS, Flamarion caldeiras. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, n. 12, p. 79-98, jul/dez. 2008

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. **A crítica ao cristianismo como religião ascética à luz da “Genealogia da Moral” de Nietzsche**. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Traducción, introducción y notas Pilar Lopes de Santa María, 2 ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002. 299p.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e Representação**. São Paulo: Unesp. 2004. 431p.

SUFFRIN, Pierre Héber. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Erudição e Prazer/Jorge Zahar. 1994, p. 53-92.

TANNER, Michael. **Nietzsche**. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola. 2009. p. 45-70.

VALADIER, Paul. **Nietzsche y la critica del cristianismo**. Tradução: Eloy Rodrigues Navarro. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1982. p. 65-105.

YOUNG, Julian. **Schopenhauer, Nietzsche, Death and Salvation**. New Zealand: Blackwell publishing Ltd. 2008 p. 1-8.