

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriela Ferraz Costa

**O sofrimento na Genealogia da Moral**

Versão corrigida

São Paulo

2024

Gabriela Ferraz Costa

## **O sofrimento na Genealogia da Moral**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Brandão.

Versão corrigida

São Paulo

2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C837s Costa, Gabriela  
O SOFRIMENTO NA GENEALOGIA DA MORAL / Gabriela  
Costa; orientador Eduardo Brandão - São Paulo, 2023.  
139 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Nietzsche. 2. Genealogia da Moral. 3.  
sofrimento. 4. ideal ascético. I. Brandão, Eduardo,  
orient. II. Título.

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

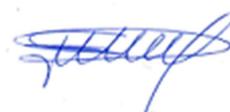
**Nome do (a) aluno (a): Gabriela Ferraz Costa**

**Data da defesa: 11/12/2023**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Eduardo Brandão**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 08/02/2023



---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*



Gabriela Ferraz Costa

### **O sofrimento na Genealogia da Moral**

Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Brandão.

Aprovado em: 11 de Dezembro de 2023.

Banca Examinadora:

\_\_\_\_\_  
Prof.  
Dr. Eduardo Brandão, Orientador

\_\_\_\_\_  
Prof.  
Dr. Antônio Edmilson Paschoal

\_\_\_\_\_  
Prof.  
Dr. Clademir Luis Araldi

\_\_\_\_\_  
Prof.  
Dr. Samuel Mendonça



## AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer primeiramente à Deus por ter me dado a saúde física, psicológica e financeira para desenvolver esta pesquisa sobre o problema do sofrimento na filosofia de Nietzsche durante os duros anos da pandemia Covid-19. Depois, eu sou muito grata ao Departamento de Filosofia e ao professor doutor Eduardo Brandão por ter me aceitado como aluna de mestrado.

Ao mesmo tempo, gostaria agradecer ao CNPQ por ter me financiado durante os dois primeiros anos do meu mestrado, para que eu pudesse desenvolver a minha dissertação. Sou muito grata também à minha mãe e ao meu noivo, Eduardo, que durante este longo processo sempre me apoiaram.

Gostaria também de agradecer aos profissionais da saúde que me acompanharam durante o desenvolvimento deste trabalho e que me ajudaram a tratar a depressão fruto do isolamento social. Dentre eles tenho bastante gratidão pela Vima, pela Ieda, pelo Dr. Geraldo e pelo Dr. Luiz Fernando, que me acompanharam durante os difíceis anos da Covid-19.

Por fim, gostaria de agradecer aos meus dois cachorros, Brownie e Julie, por me fazerem companhia na elaboração desta dissertação.

## RESUMO

COSTA, Gabriela Ferraz. **O Sofrimento na Genealogia da Moral de Nietzsche**. 2024. 137 p. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Esta dissertação analisa a vontade de nada como um elemento central do niilismo passivo que deve ser substituído por um niilismo ativo para que uma religião afirmativa da realidade possa vir à tona. A vontade de nada se vincula ao problema do sofrimento, no qual a vida passa a ser condenada, já que o sofrimento é entendido como um elemento indesejado. Desta forma a vontade de nada somente seria superada através de uma reinterpretação do sofrimento, de modo que o mesmo deixe de ser associado a um elemento negativo. Esta reavaliação do sofrimento dependerá, fundamentalmente, da vontade de poder, que vincula indissociavelmente a vontade à dor, já que o prazer passará a ser entendido como uma superação de resistências. Neste sentido, a vontade de nada deve ceder lugar à vontade de potência<sup>1</sup>, em que o sujeito libera a sua força no mundo ao deixar de temer a dor causada pelo exercício da vontade. Desta forma a filosofia nietzscheana deseja reinterpretar o desejo, ao superar a tradicional associação schopenhaueriana entre desejo, carência e sofrimento, ao filiar o desejo à alegria (Birault, 1967). A vinculação entre desejo e alegria conduz a um amor ao destino, no qual o indivíduo se liberta da culpa que teria funcionado como o único sentido para o sofrer até o momento. Como pontua Giacoia Junior (2013), somente os indivíduos fortalecidos seriam capazes de amar as condições positivas e negativas da vida, já que não operariam sobre a tutela do ressentimento ao estarem sob a guarda da gratidão. Seria justamente por conta disso que somente os indivíduos fortalecidos teriam *amor fati* no qual se supera o nojo para com a vida. Tendo isso em mente a dissertação analisa os seguintes temas: a) a vontade como carência, b) a interpretação do sofrimento com o intuito de evitar o niilismo suicida, c) o ressentimento, d) a exaustão fisiológica e a falta de libido, e) o nada querer e por fim f) a vontade de nada.

Palavras-chave: Ideal ascético. Sofrimento. Nietzsche. Genealogia da Moral

---

<sup>1</sup> Alguns autores fazem uso do termo vontade de poder em contraposição ao termo vontade de potência. Optou-se por este segundo termo porque o primeiro estaria carregado com uma conotação negativa.

## ABSTRACT

COSTA, Gabriela Ferraz. **O sofrimento na Genealogia da Moral**. 2024. 137 p. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

The dissertation will analyze the will to nothing as the central element of passive nihilism that must be substituted by the active nihilism for an affirmative religion to arise. The will to nothingness is associated with the problem of suffering, in which life is condemned because suffering is understood as undesirable. In this sense the will to nothing will be overcome by the reinterpretation of suffering so that it stops being associated with something negative. This revaluation of suffering depends on the will to power in which pain and suffering become indissociable, because pleasure depends on the resilience to resistance and suffering. In this sense the will to nothingness must be substituted by the will to power in which the subject releases his strength in the world, because the subject has lost his fear of resistances. In this sense the will to power reinterprets desire, overcoming the traditional Schopenhauerian association between desire and deprivation, when it affiliates desire with joy (Birault, 1967). The association of desire and happiness leads to a love of destiny, in which the individual is relieved of guilt, which is the traditional ascetic interpretation of suffering. According to Giacoia Junior (2013), the strong individuals would be the only human type that loves the positive and negative conditions of life, because they do not operate in the regime of resentment, because they have gratitude. Because of this, only the healthy and the strong individuals will be able to have *amor fati* that overcomes the disgust with life. Having this context in mind this dissertation will analyze the following concepts: a) desire as deprivation, b) the interpretation of suffering to avoid suicidal nihilism, c) resentment, d) physiological extenuation or lack of libido, e) the lack of will and finally f) the will to nothingness.

Key Words: Ascetic ideal. Suffering. Nietzsche. Genealogy of Morals.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 O LUGAR DO SOFRIMENTO .....</b>	<b>17</b>
<b>2 A VONTADE DE NADA.....</b>	<b>52</b>
<b>3 IDEAL ASCÉTICO NA GENEALOGIA DA MORAL .....</b>	<b>80</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>144</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>152</b>

## INTRODUÇÃO

O trabalho tem como foco o problema do sofrimento na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, porque será justamente este elemento que produzirá a náusea perante o real, que, por sua vez, engendrará a necessidade de se ter um ideal ascético que justifique a dor.

Essa questão é particularmente importante na filosofia de Nietzsche, porque o autor tenta lidar com o problema do pessimismo que teria atingido o seu auge no final do século XIX. Neste sentido, a *Genealogia da Moral* será perpassada pela questão do ascetismo que seria o grande instrumento para tentar racionalizar o sofrimento de modo a tentar impedir o niilismo suicida.

Nietzsche mostra como o ideal ascético tenta curar o cansaço para com a vida, mas falha em entender a verdadeira fonte fisiológica do problema. Para o filósofo o desenvolvimento histórico do ascetismo acaba paradoxalmente por desaguar justamente em uma grande insatisfação para com a existência. Isso ocorre porque as práticas ascéticas seriam marcadas por uma vontade da nada,

sendo que seria justamente este objetivo que serviria de alicerce para a moral e para filosofia ao longo da história.

Para Nietzsche a depressão do século XIX seria o resultado de uma falta de força para reinterpretar o mundo de uma maneira que fosse adequada. Portanto, o diagnóstico da *Genealogia da Moral* seria de que o mal-estar seria o resultado de anos de formação cristã que buscava tratar uma fisiologia que desde o início seria debilitada. Dentro desta chave de leitura, as religiões teriam sido um modo de pensar que atenderiam as necessidades de indivíduos enfraquecidos, mantendo-os apegados à vida.

Assim a religião teria sido a responsável por dar um sentido ao sofrimento ao colocá-lo sobre a tutela da culpa. Nietzsche, desta maneira, opõe as religiões ascéticas ao dionisíaco no qual o sofrimento aparece como um espetáculo para os deuses, engendrando a cultura trágica. Logo, seria possível retomar a tradição grega de modo a escapar do ascetismo e fornecer outro sentido para a dor que não perpassasse pela culpa.

Tendo isso em mente a situação do século XIX seria particularmente preocupante, porque a autossuperação do ideal ascético e das tradições religiosas teria deixado o sofrimento sem sentido, fazendo com que o niilismo suicida voltasse a ser um problema. Assim, pode-se colocar que o suicídio seria uma questão importante por trás da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, na qual o autor trata do ideal ascético.

Quanto a isso pode-se constatar que a posição do filósofo seria hierárquica, já que a superação do ideal ascético e a afirmação da existência estariam restritas somente para alguns indivíduos saudáveis, já que nem todos teriam constituição fisiológica para suportar um sentido não moralizado para a dor. Portanto, aos indivíduos debilitados restariam duas opções: a) permanecerem atrelados ao ideal ascético ou então b) cederem ao suicídio diante do sofrimento não racionalizado.

Quanto a isso o autor pontua que o ideal ascético teria a importante função de aplacar o ressentimento, já que tal sentimento redundaria em certa inatividade no indivíduo enfermo, separando-o da vida. Assim, cabe ressaltar que o indivíduo saudável também sentiria ressentimento, mas tal sentimento não contaminaria a sua estrutura psíquica, resultando em inatividade, já que em tal sujeito a capacidade plástica estaria preservada.

Quanto a isso constata Giacoia Junior (2013, p. 104):

“(...) a cada uma dessas vivências e de assimilação da dor corresponde um tipo de sofredor: o doente exaurido, prisioneiro de um ressentimento consumptivo, brotado da fraqueza, da incapacidade de evitar esquemas reativos; ou então o sofredor que, embora também doente, ainda mantém hígida, em considerável medida, a posse de si; que, mesmo sob a pressão da doença, conserva uma "natureza rica", um excedente de força plástica e instinto de cura, capaz de vivenciar o ressentimento como um mero afeto entre outros – do qual *pode* se desembaraçar; que pode viver o ressentimento como um sentimento *supérfluo*. Nesse segundo caso – e somente nele –, o ressentimento pode também *voltar-se contra si mesmo*, transfigurar-se em dietética e arte curativa, graças à conservação de um *plus* de força metabólica, em virtude da qual as vivências penosas são digeridas e liquidadas.”

O indivíduo saudável, desta forma, teria maior capacidade para digerir o ressentimento, não se submetendo a esse sentimento, deixando livre a sua capacidade dedutiva, de modo a reinterpretar a dor. Assim, o indivíduo saudável seria capaz de ter uma posição de gratidão diante de tudo o que existe, já que, conforme Giacoia Junior (2013, p. 105) “para a psicofisiologia de Nietzsche, a eficácia dessa terapia depende de uma postura amorosa: o acolhimento afirmativo de si como um destino”. O sujeito adoecido, por outro lado, não teria a capacidade de ter uma posição de gratidão para com a sua história, ficando preso no seu ressentimento que acaba por levá-lo à inatividade.

Neste sentido, Nietzsche opõe o espírito ativo do paganismo à inatividade e à interioridade valorizados nas tradições ascéticas, mostrando-se favorável à queda do ideal ascético. Desta forma, para o filósofo, a cultura pagã teria produzido indivíduos mais fortes e saudáveis que teriam a capacidade de entrar em contato com o real de modo a alterá-lo, preservando a sua capacidade criativa. O indivíduo enfermo, por sua vez, seria consumido pelo ressentimento, impedindo-o de atuar sobre a realidade de modo a afetá-la, afastando-se do mundo.

Quanto a isso pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 84):

“algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou.”

Logo, a melancolia do século XIX teria sido o ápice do desenvolvimento niilista que teria tido como ponto de partida o platonismo no qual a verdade transcendental teria sido o instrumento

usado para blindar o ser humano do sofrimento vinculado ao vir a ser. A criação de uma transcendência teria servido para evitar que o indivíduo entrasse em contato justamente com o real, impedindo-o de atuar sobre a realidade, fechando-o em si mesmo.

Desta forma torna-se necessária a superação da metafísica e da transcendência para que de fato o ser humano volte a ter uma relação de gratidão e de afeto para com o mundo. Assim, para o autor da *Genealogia da Moral* a crise do século XIX seria uma dádiva, porque permitiria a criação de um outro tipo de ser humano que teria força suficiente para enfrentar a realidade, abdicando da necessidade de uma verdade transcendental.

Quanto a isso constata Araldi (1998, p. 81):

“Nietzsche considera a ação do ideal ascético entre os artistas, filósofos, sábios, mulheres, desequilibrados e santos. O que lhe interessa, no entanto, é apreender “o caráter essencial da vontade humana, seu *horror vacui*”. Ou seja, o ser humano não consegue viver no rio do devir sem uma finalidade e uma interpretação enraizadas num domínio inquestionável, que tenha o valor de uma certeza instintiva: “O homem prefere o nada a nada querer” (GM; GM III, 1). O sacerdote ascético oferece um fim e um sentido à humanidade doentia, desgarrada, para assim fazer triunfar sua apreciação da existência”

Para Nietzsche o mal-estar seria fisiológico e anterior à religião, já que esta teria sido uma criação para lidar com o mal-estar fruto de uma fisiologia debilitada. Assim, a *Genealogia da Moral* argumenta que haveria uma aversão à vida e ao real que a religião teria tentado controlar, mas não curar, já que o mal-estar seria produto da fisiologia empobrecida.

Deste modo, quando a religião perde eficácia, o mal-estar fisiológico volta a se manifestar por completo, desembocando no niilismo suicida. O niilismo suicida seria uma tendência ao suicídio que se manifesta quando o sofrimento fica sem sentido e sem justificativa. Seria justamente esta predisposição que faz com que a necessidade de dar um sentido ao sofrer seja importante.

Quanto a isso pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 120):

“Pois falando em termos gerais: em todas as grandes religiões, a questão principal sempre foi combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia. Podemos de antemão ter como verossímil que de tempos em tempos, em determinados lugares da terra, um *sentimento de obstrução fisiológica* deve quase que necessariamente apossar-se de vastas massas, no qual, no entanto, por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência, de modo que seu “motivo”, seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão-somente no domínio psicológico-moral (- e esta é minha fórmula mais geral para o que comumente é chamado de “religião”).”

A principal característica do homem enfraquecido seria o excesso de sensibilidade que produz não somente infelicidade como também revolta contra a natureza, engendrando um descompasso entre o homem e o seu meio-ambiente. Conforme Paschoal (2014), esta separação doentia entre indivíduo e meio ambiente seria uma característica do homem tomado pelo ressentimento que seria incapaz de desaguar as suas forças para o mundo externo, ampliando a consciência.

Neste sentido, constata o comentador (2014, p. 128) que:

“o hipertrofiamento da consciência daquele homem-camundongo se deve, inicialmente, ao fato de ele não reagir de forma efetiva frente às agressões que sofre. Trata-se aqui do problema da inibição e interiorização da ação, na medida em que aquela quantidade de rancor que a desdita produziu nele e deveria ser lançada para fora, numa ação efetiva, é redirecionada para o seu interior.”

Portanto, de um lado ter-se-ia o homem nobre que age e, de outro, o homem ressentido que seria incapaz de atuar sobre a realidade e que por conta disso teria a sua estrutura psíquica ampliada.

Logo, a vontade de nada seria o resultado de uma valorização do homem contemplativo que se contrapõe ao homem ativo. Seria justamente a valorização do homem contemplativo que produz a interioridade que separa o homem do seu meio ambiente, produzindo a consciência adoecida. Como constata Paschoal (2014, p. 128), “ele faz esse material aumentar em seu mundo interior a ponto de ocupar tanto espaço e de ganhar tamanha importância que acaba se tornando um entrave para o desdobramento da vida daquele homem no presente.”

Desta maneira o conceito de consciência infeliz associada à tradição judaico-cristã<sup>2</sup> seria um alvo constante da *Genealogia da Moral*, principalmente na segunda dissertação.

Quanto a isso Nietzsche pontua (1998, p. 80):

“já terão adivinhado o que realmente se passou com tudo isso, e *sob* tudo: essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má-consciência para se fazer mal,

<sup>2</sup> Hyppolite ao analisar o conceito de consciência infeliz na filosofia de Hegel, faz uma contribuição relevante para se entender o conceito de ressentimento em Nietzsche, já que em ambos se explicita o aprofundamento da consciência fruto de uma insatisfação perante a realidade. Dentro deste contexto o comentador faz uma comparação entre a consciência “feliz” dos gregos e a consciência infeliz da tradição judaico-cristã, remetendo ao elogio que Nietzsche faz à cultura grega, já que estes teriam uma maneira mais feliz e saudável de lidar com a realidade. Conforme Hyppolite, isso ocorreria porque os gregos estariam mais vinculados à realidade por não terem caído na armadilha psicológica que seria o ressentimento que produz o indivíduo interiorizado e apartado da realidade. Por outro lado, o comentador ao analisar a filosofia de Hegel mostra como os gregos devido ao fato de não serem ressentidos não teriam desenvolvido a subjetividade complexa presente na tradição judaico-cristã. Isso ocorre porque conforme Hyppolite, o

cristianismo e judaísmo teriam sido religiões nascidas de populações escravas e, por tanto, teriam sido marcadas por uma necessidade de fugir do mundo, criando um mundo interior que compensasse pela incapacidade de alterar a realidade existente. Assim, nestas tradições formadas por populações escravas, a energia que deveria se voltar para alterar o mundo se encontra bloqueada, fazendo com que a mesma acabe por voltar-se para dentro do indivíduo, criando a hiperconsciência (Paschoal, 2014) ou o excesso de interioridade. Neste sentido, segundo Hyppolite a consciência moral transcendental seria a responsável por produzir este afastamento do mundo que resulta em uma subjetividade excessiva, que não existiria na psiquê grega. Por outro lado, Nietzsche coloca que a consciência moral seria o resultado da agressividade que se volta para dentro devido a uma impossibilidade de efetivar-se no mundo. Aqui cabe ressaltar que para Nietzsche tal processo de interiorização do homem seria um fenômeno vinculado à doença, algo que não ocorre na análise de Hyppolite sobre a filosofia hegeliana.

A hiperconsciência fruto da tradição judaico-cristã teria aprofundado a separação entre infinitude e imanência por meio de conceitos como transcendência e finito, levando a união que havia entre ambos na tradição greco-romana. Portanto, como constata Hyppolite a tradição judaica através de conceitos como transcendência e verdade acaba por destruir o imediatismo pagão em prol de uma espiritualidade mais profunda que produz uma personalidade mais contemplativa que se afasta do mundo. Conforme o comentador, a consciência infeliz seria uma estrutura psíquica regida pela divisão em que uma parte teria consciência da infinitude do eu, enquanto a outra permaneceria na contingência. Logo, ao perceber esta essência infinita que o transcende, o sujeito entende que estaria preso na contingência, tornando-se infeliz. Desta forma, na análise que Hyppolite faz da filosofia de Hegel, o maior desejo da consciência infeliz será justamente descansar na unidade da essência transcendental, no qual o eu contingente se equipara ao eu transcendente, atingindo a estabilidade eterna. Logo, o autor da Genealogia da Moral se opõe ao processo ascético, cujo objetivo seria a obtenção da consciência imutável. Hyppolite argumenta que o ascetismo na filosofia de Hegel seria justamente marcado por esta tentativa do eu de fazer uma ascensão até o imutável, criando um vínculo estreito entre verdade e ascese, já que o objetivo do movimento ascético será a obtenção da verdade compartilhada coletivamente, ou seja, a razão. O desejo de objetividade da consciência infeliz também aparecerá em Schopenhauer (2005), no qual o objetivo das práticas ascéticas será justamente a obtenção da consciência “olho do mundo”. Conforme Hyppolite (2000) e Janaway (1989), o objetivo tanto da filosofia hegeliana como schopenhaueriana seria a obtenção de um estado de “olho do mundo”, no qual o indivíduo passaria a ter um novo *self* que deixaria de ser desejante para se tornar pensante. Este novo *self*, pautado na verdade, na razão e na objetividade, seria para Nietzsche o resultado de um desejo de escapar do sofrimento associado ao vir-a-ser, sendo, por tanto, um sintoma de uma fisiologia debilitada.

depois que a saída *mais natural* para esse querer fazer mal fora bloqueada.”

Este seria o resultado da indisposição judaico-cristã para com as dificuldades da existência, que, por sua vez, faz com que o indivíduo passe a desejar um reino transcendental no qual impera a verdade. Para o filósofo esta seria a reação típica de um indivíduo vencido que não consegue atuar sobre o mundo. Seria justamente a incapacidade de lidar com a dor que faz com que o homem crie uma separação entre si mesmo e o mundo, que engendra a resignação e a interioridade características do pensamento ascético. O indivíduo fisiologicamente saudável e ativo é capaz de tolerar a dor de forma que não precise criar uma separação entre si mesmo e a realidade.

Portanto, o niilismo seria justamente a náusea em relação ao real que nasce da desproporção entre as necessidades dos modernos e a insuficiência do mundo como constata Müller-Lauter (2009). Desta maneira, seria exatamente a insuficiência do real perante as necessidades humanas que gera a necessidade de transcendência no qual se postula uma verdade única e racional. A

verdade transcendental servirá para ajudar o indivíduo enfraquecido a escapar da temporalidade e do vir a ser, já que estes elementos seriam os principais responsáveis pelo sofrimento humano.

O primeiro capítulo será uma geografia geral da relação entre sofrimento, niilismo e ideal ascético na *Genealogia da Moral*. Neste capítulo aborda-se o vínculo que existe entre sofrimento e vontade de nada, trazendo à lume a importância da verdade no ideal ascético. Nesta parte do trabalho tem-se o objetivo de mostrar que seria justamente a indisposição do ser humano para com o sofrer, que cria o desejo ascético de transcendência e de verdade no qual se busca fugir de uma realidade que seria demasiadamente difícil.

O segundo capítulo aprofundará a questão da vontade de nada na filosofia de Nietzsche, fazendo um paralelo com o pensamento de Schopenhauer, já que este teria sido um dos principais alvos da terceira dissertação. Isso se torna importante porque o livro *O Mundo como Vontade e Representação* teria sido o modelo do que significava o ideal ascético no século XIX. Por conta disso, torna-se evidente a influência de Schopenhauer sobre a forma como Nietzsche entende tanto o sofrimento como o exercício ascético. Neste capítulo também se apresenta a diferenciação entre o crucificado, que representa a posição pessimista, e o dionisíaco, no qual se teria a religião do sim.

Por fim, o terceiro capítulo faz uma releitura da *Genealogia da Moral*, retomando os aspectos mais importantes do ideal ascético. O foco deste capítulo é principalmente a terceira dissertação no qual Nietzsche trata de maneira exaustiva o ascetismo, explicitando os seus mais diferentes elementos. Nesta parte do trabalho espera-se explicitar a polissemia presente no termo ideal ascético, já que o mesmo teria sentidos diferentes para diferentes camadas da população. Entretanto, o ascetismo em todos os casos busca tratar o *horror vacui*, presente na vontade humana.

## **1 O LUGAR DO SOFRIMENTO**

Na filosofia de Nietzsche a necessidade de um sentido para o sofrer será a principal motivação do ser humano, justificando as mais diferentes tradições religiosas que se pautam no ideal ascético.

Quanto a isso pontua Constâncio (2018, p. 63):

“Os seres humanos caracterizam-se por sentirem necessidade de “decifrar” o “enigma do mundo”, necessidade de dar sentido à existência em geral e no seu todo – necessidade de encontrar o significado da “coisa em si” escondido por detrás dos fenómenos (um

significado que se pressupõe dever ter, em última instância, a natureza de um “porquê”). Sem isso, sentem-se perdidos, ou seja: não conseguem deixar de se confrontar com o nada que são – e a que têm horror.”

Assim, para o comentador a vontade humana deve a todo momento ser salva do nada querer, fruto da ausência de sentido. Desta forma, a vontade humana teria horror ao vácuo justamente porque careceria de uma meta que lhe seria dada a priori, de forma que o ser humano deva a todo momento criar um sentido para esta vontade desprovida de *telos* intrínseco.

Assim, constata Constâncio (2018, p. 64):

“(...) a vontade humana age de acordo com o princípio de que “qualquer sentido é melhor do que não haver sentido algum” (GM III 28, KSA 5.411). No seu horror ao nada, a vontade humana aspira por uma meta em geral – por qualquer sentido que lhe permita preencher “o vazio tremendo” (GM III 28, KSA 5.411) que, de outra forma, a avassala.”

Logo, Nietzsche mostra que o ideal ascético teria sido até o momento o sentido predominante para a vontade humana, servindo como o principal instrumento para ampliar o adoecimento do animal humano. O ideal ascético teria adquirido o aspecto de ser o único sentido possível para o sofrimento humano, minando a possibilidade de a humanidade criar outros sentidos para a sua dor de existir. Portanto, o ascetismo ao se apresentar como único sentido válido impede que o ser humano crie um ideal que possa de fato evitar o aprofundamento do adoecimento.

Como constata Danto (2005), seria justamente a capacidade hermenêutica presente na estrutura psíquica do ser humano que o adoeceria. Desta forma a capacidade hermenêutica do ideal ascético fortaleceria a capacidade de o ser humano organizar a sua realidade em passado, presente e futuro de modo que existência humana passasse a adquirir o aspecto de ser uma narrativa.

Como postula o comentador (2005):

“não é tanto a história, mas sim a filosofia da história que rouba a felicidade da vida, já que a segunda busca constantemente o significado dos eventos, sendo que seria alegria simplesmente esquecer, ou o segundo melhor, aceitar como o destino vem num tipo de magnitude absoluta sem formar um tipo de texto.”

Assim sendo, a capacidade temporal do ser humano ampliaria demasiadamente o sofrimento a ser enfrentado pela humanidade, distanciando-a da consciência feliz presente nos animais. Seria justamente esta capacidade de organizar a vida de maneira temporal que faz com que o ser humano tenha a necessidade de dar um sentido para o seu sofrer.

Dentro desta perspectiva, como pontua Danto (2005), a *Genealogia da Moral* pode ser entendida como um livro medicinal que visa a ajudar o ser humano a superar a “doença hermenêutica” na qual se cria o sofrimento intencional para justificar o sofrimento extensional.

Quanto a isso afirma o comentador (2005):

“Eu gostaria de colocar a *Genealogia*, neste sentido, como um tipo de livro medicinal: etiológico, diagnóstico, terapêutico, prognóstico. Eu quero sublinhar terapêutico aqui, porque o livro não se volta para os terapeutas, mas sim para aqueles que sofrem da doença abordada. Assim parte-se do pressuposto que o leitor visado estaria doente, de uma maneira não tipicamente reconhecida pelo mesmo: apreende-se a natureza da doença da qual se padece conforme se desvenda a leitura do livro.”

Danto (2005), no apêndice *Some remarks on the Genealogy of Morals*, constata que o sofrimento “extensional” seria, justamente, a dor necessária e aleatória que a vida impõe aos mais diferentes seres, enquanto que a aflição “intencional” seria uma tentativa de interpretar o sofrimento “extensional”.<sup>2</sup> Logo, o ideal ascético inauguraria o sofrimento intencional com o objetivo, justamente, de racionalizar a dor humana, colocando-a dentro de uma estrutura narrativa.

Quanto a isso assevera o comentador (2005):

“A resposta reside entre a distinção do que denomino o sofrimento extensional e o sofrimento intencional, no qual o último consiste em uma interpretação do primeiro. Como eu vejo, a tese de Nietzsche seria a seguinte: os maiores sofrimentos enfrentados pela humanidade ao longo da história se devem à respostas interpretativas ao fato da existência do sofrimento extensional. Não é claro se Nietzsche é capaz de lidar com o sofrimento extensional. Mas ele pode lidar com o sofrimento intencional, assim ajudando reduzir, de uma maneira significativa, o sofrimento total no mundo. Dado que o sofrimento extensional é ruim suficiente, em geral ele é aumentando em muito pelas interpretações que lhe seriam fornecidas, tornando-se piores do que a doença em si mesma (...)”

---

<sup>2</sup> Danto (2005) parte do pressuposto que o leitor da *Genealogia da Moral* estaria doente e deveria, por tanto, passar por um processo terapêutico ao ler o livro. Logo, o livro *Genealogia da Moral* visa justamente tratar a distinção entre sofrimento intencional e extensional, no qual o primeiro seria uma interpretação para o segundo. Para o filósofo o grosso dos sofrimentos humanos seriam interpretativos e buscariam dar uma resposta para o sofrimento extensional. Danto (2005) ressalta que não fica clara se Nietzsche seria capaz de lidar com o sofrimento extensional, já que o seu maior foco é o sofrimento intencional, porque o autor visa reduzir de maneira significativa o sofrimento que existe no mundo como um todo. Desta maneira o sofrimento extensional seria ampliado pelas mais diferentes interpretações. Logo, as interpretações para o sofrimento também geram sofrimento e se devem a má psicologia, filosofia e religião.

Portanto, o ideal ascético ao criar o sofrimento intencional amplia demasiadamente o sofrimento que o ser humano deve suportar, já que a maior parte dos sofrimentos enfrentados pela humanidade seriam hermenêuticos e, portanto, tentariam racionalizar a dor “extensional”. Desta forma, o objetivo da *Genealogia da Moral* seria justamente libertar o ser humano do excesso de sofrimento criado pelo ideal ascético que sempre vincula o sofrer à culpa. A culpa, desta forma, amplificaria o sofrimento humano ao imputar no indivíduo a necessidade de punir a si mesmo e de se enxergar como responsável pelos fatos da realidade.

Quanto a isso constata a terceira dissertação (1998, p. 149):

“Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*, mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais corajoso e habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu

---

*um sentido!* (...) Nele o sofrimento era *interpretado*, a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida.”

Portanto, a *Genealogia da Moral* pode ser entendida como uma tentativa de curar o ser humano da sua necessidade de justificar o sofrimento. A capacidade hermenêutica do ser humano produziria a moralização do sofrimento que seria justamente o resultado do ressentimento que sempre busca um responsável pela dor suportada, de forma a estabelecer um sentido para o sofrer. Isso, por sua vez, criaria uma “metadoença que requer do sofredor que a sua doença, como Susan Sontag aponta, seja metafórica” (Danto, 2005).

As religiões, desta forma, seriam seminais porque colocariam o próprio sujeito como o causador do sofrimento, criando a *schlechtes gewissen* (má consciência). A má consciência seria incumbida de colocar a dor sobre a perspectiva da culpa, transformando o sofredor em pecador, fazendo com que o sofrimento passasse a ser uma forma de o ser humano purgar algum erro cometido no passado.

Neste sentido, pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 149):

“nele [o ideal ascético] o sofrimento era interpretado, a monstruosa lacuna parecia preenchida, a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida - trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa (...)”.

Assim a má consciência estabelece um vínculo entre: a) um passado no qual se errou, b) um presente no qual o indivíduo se redime através da dor e c) um futuro no qual terá uma existência melhor. Por conta disso, as religiões seriam uma metadoença que visariam a tornar a dor inteligível através de conceitos como culpa e redenção.

A respeito disso, Danto constata (2005):

“Religião, salvo o caso raro de Jó, abole qualquer possibilidade de ressentimento, mas raramente abole qualquer possibilidade de *ressentiment*, já que depende do mesmo para sua existência, porque o que a religião faz que não ensinar a gente de que o sofrimento que suportamos nós também merecemos. A religião redireciona o *ressentimento*, como Nietzsche pontua, ao transformar o paciente no agente que ele procura, informando que o indivíduo trouxe a situação para si mesmo (...)”

Desta maneira a *Genealogia da Moral* visa a curar o ser humano da sua tendência hermenêutica<sup>4</sup>, argumentando que seriam possíveis outros sentidos para o sofrer. A necessidade de dar sentido ao sofrer criará conceitos como queda, pecado, redenção e julgamento que denigrem a realidade presente em prol de um nada. Logo, o ideal ascético sempre vincula a dor à culpa, mascarando a realidade de que o sofrimento seria aleatório e sem sentido, já que isso levaria o indivíduo ao “nada querer” suicida.

Desta forma, o ideal ascético daria um sentido para o sofrer, justamente para evitar a tendência suicida que existiria nos seres humanos diante da aleatoriedade da dor. Ao fazer isso o ideal ascético amplia a tendência hermenêutica que haveria na humanidade, adoecendo ainda mais o animal homem, já que a culpa será comparada ao alcoolismo e à sífilis por Nietzsche.

Neste sentido a alegria animal estaria vedada ao ser humano justamente por conta do seu desenvolvimento psíquico, que faz com que se construa a realidade em uma estrutura narrativa, na qual se enxerga passado, presente e futuro. O ideal ascético ampliou esta tendência ao pontuar que o ser humano teria errado em um passado longínquo de modo que deva sofrer no presente para expurgar a culpa e atingir a felicidade no futuro.

Assim, segundo Leiter (2015), o ideal ascético daria um sentido à dor através da culpa, fazendo uso deste elemento para preservar a vida dos indivíduos que degeneram. Quanto a isso assevera o comentador (2015, p. 206):

---

<sup>4</sup>Nos termos de Danto (2005), Nietzsche visa tratar uma metadoença que requer do sofredor que a sua doença seja metafórica. Logo, a religião ensina que o sofrimento que enfrentamos na vida também merecemos, redirecionando o ressentimento para o sujeito em questão. A religião, desta maneira, tornaria o sofrimento inteligível, porque o que causa indignação é a falta de sentido para o sofrer e não o sofrer em si. Para Nietzsche o sofrimento seria sem sentido e o sofrimento produzido tentando justificá-lo amplia-o demasiadamente. Desta forma Nietzsche critica o fato de a religião transformar todo sofrimento em punição, de forma que o mundo todo aparece como um tribunal. O homem prefere que o seu sofrimento tenha sentido do que aceitar a sua falta de sentido, rejeitando o pensamento libertador de que a vida seria absolutamente sem sentido. Logo, ele visa libertar o ser humano da sua doença hermenêutica. Entretanto, conforme Danto (2005), o ser humano seria impossível sem a sua capacidade de interpretação de forma que Nietzsche não elogia a selvageria inocente da “besta loira”, mas sim a sua absoluta não necessidade de sentido. Assim o homem bárbaro vive como um animal que não entende a relação entre passado, presente e futuro, em contraposição ao homem “civilizado” que compreenderia a temporalidade. Para Nietzsche a experiência humana seria imperfeita porque seria incapaz de captar o presente, porque lhe faltaria a alegria do esquecimento, já que sempre se pauta no sentido religioso dado à existência no qual se postula uma queda e um pecado. Neste sentido, haveria um vínculo estreito entre a capacidade temporal do ser humano e os conceitos de pecado, queda e transgressão, criados pela religião. A *Genealogia da Moral* faria um inventário das diferentes máscaras que o ideal ascético faz uso. O problema seria que os sentidos truncam a vida daqueles que deveria salvar e ajudar. Assim Nietzsche visa eliminar toda tendência presente no ser humano de enaltecer o futuro em detrimento do presente ao colocar um além que retira todo valor da vida.

“Sofredores instintivamente buscam alguém para culpar porque, mais fundamentalmente (e mais obviamente), ele instintivamente deseja aliviar o sofrimento: a descarga do seu ressentimento entorpeceria o seu sofrimento, mas o *ressentiment* somente pode ser descarregado quando tem um objeto (...) As duas etapas são: os sofredores querem alívio do seu sofrimento; logo, sofredores buscam alguém que possam culpar pelo seu sofrimento, alguém (ou algo) sobre o qual possam desafogar o seu ressentimento. A premissa é: a descarga de emoções forte abrande o sofrimento.”

Quanto a isso, cabe pontuar que o ressentimento seria fruto da incapacidade de o ser humano produzir uma resposta adequada para os estímulos externos desagradáveis, já que o indivíduo não teria controle sob as condições de sua existência. Neste sentido a necessidade de aliviar a dor e tirá-la da consciência por um momento faz com que o ser humano busque por um causador pela situação desagradável.

Portanto, a necessidade de alívio faz com que o indivíduo construa uma estrutura narrativa onde possa encontrar algo ou alguém sobre o qual possa descarregar a sua frustração. Desta forma, segundo o comentador, para o indivíduo ressentido a determinação da causa do seu sofrimento será importante porque será ela que permitirá ao sofredor descarregar as suas emoções fortes, de forma a anestesiar a dor e livrá-lo da depressão.

Por conta disso, a aflição somente será suportável se houver um culpado que seja capaz de receber a culpa pelos danos causados. O apontamento de um responsável permitirá ao indivíduo desaguar a sua fúria, produzindo um sentido, que tira a dor da consciência do sujeito. Por conta disso Nietzsche pontuará que o objetivo do ideal ascético será sempre criar um excesso de sentimento que permitirá tirar a depressão da consciência. Entretanto, somente haverá um culpado e uma descarga forte de emoção se houver um sentido para o sofrimento que permita identificar o autor de uma certa situação.

Quanto a isso, a *Genealogia da Moral* constata (1998, p. 116):

“(...) todo sofredor busca instintivamente uma causa para o seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie*: pois a descarga do afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie.”

Por conta disso, Leiter (2005) afirma que a ausência de sentido para o sofrimento será o maior problema para a humanidade, porque sem ele haverá um acúmulo de ressentimento que desaguará em um niilismo suicida. Quanto a isso assevera o comentador (2015, p. 207):

“Nos casos de sofrimento sem sentido, em contraste, o “ressentimento ... acumula”, porque o sofredor não pode encontrar “um culpado responsável que seja receptivo à aflição ... sob quem (o sofredor) possa lançar as suas emoções.” (GM III: 15). Em última análise a consequência de tal sofrimento não aliviado seria o “niilismo suicida” (GM III: 28). A questão, por sua vez, é como “detonar esse material explosivo (ressentimento) sem implodir o sofredor (GM III: 15).”

Logo, o ideal ascético teria sido o único até o momento a alterar a direção do ressentimento<sup>3</sup> ao colocar o próprio sofredor como culpado pela sua situação, aplacando a sua tendência ao

---

<sup>3</sup> Conforme Paschoal (2014), o ressentimento seria justamente a internalização dos ímpetus agressivos presente no ser humano que devido a uma incapacidade de atuar na realidade acaba por produzir a hiperconsciência. Este conceito teria ocorrido à Nietzsche através *d'O espírito subterrâneo*, que descreveria o homem camundongo que fica preso na sua interioridade. Aqui cabe ressaltar que Dostoiévski não teria tido o interesse em tecer uma crítica ao homem interiorizado como faz Nietzsche, de modo que se pode dizer que o autor da *Genealogia* faz uso do termo ressentimento de uma forma que não era prevista pelo autor russo. Assim, ainda segundo Paschoal (2014), Nietzsche faz uso do termo ressentimento para realizar uma crítica à psicologia cristã que produz o homem inativo que fica preso na sua interioridade. O homem do ressentimento se opõe ao homem nobre, de modo que “o hipertrofiamento da consciência daquele homem camundongo se deve, inicialmente, ao fato de ele não reagir de forma efetiva frente às agressões que sofre. Trata-se aqui do problema da inibição e interiorização da ação, na medida em que aquela quantidade de rancor que a desdita produziu nele e que deveria ser lançada para fora, numa ação efetiva, é redirecionada para o seu interior.”

suicídio. Nesta perspectiva o indivíduo passará a ser o culpado pelos sofrimentos que enfrenta na vida terrena, porque supostamente teria cometido algum delito no passado que deve ser expurgado no presente.

Ao mesmo tempo o ideal ascético ao colocar o próprio sofredor como responsável pela sua condição, elimina a periculosidade do ressentimento que caso fosse excessivamente acumulado poderia resultar na destruição do corpo social. Neste sentido o ideal ascético funcionaria como uma forma de controle social, evitando que o potencial nocivo do ressentimento se externe na realidade, ao dirigi-lo contra o próprio indivíduo.

Quanto a isso pontua Leiter (2015, p. 208) que:

“O instrumento principal do sacerdote, entretanto, não é tão inocente, já que faz uso da culpa em si mesma. Mais precisamente, o sacerdote usa o ideal ascético para dar sentido ao sofrimento e ao fazer, evita que ressentimento se acumule a níveis perigosos. Assim, Nietzsche coloca que o sacerdote “alteraria a direção do ressentimento” (GM III: 15) no seguinte sentido. Todo sofredor, como vemos, pede por um culpado. A inovação do sacerdote ascético é providenciar um culpado acessível, que seria o próprio sofredor!”

---

Para Nietzsche a inovação do ideal ascético residiria justamente no fato de que o sofredor passaria a ser o objeto de seu próprio ressentimento. Desta forma, a *Genealogia da Moral* faz uma leitura própria de como o sofrimento seria entendido pelas religiões ascéticas ao estabelecer um vínculo estreito entre dor, culpa e pecado. Isso ocorre porque na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche teria como alvo o sacerdote ascético que transforma o sofredor em pecador de modo a controlar o ressentimento que acumula no corpo social.

Conforme Leiter (2015), com isso o sofrimento passa a ser justificado porque a dor passa a ser entendida como uma punição pela transgressão das normas impostas pelo ideal ascético. Como as normas postuladas pelo ascetismo seriam excessivamente rígidas, o corpo social como um todo seria transgressor, transformando todos em pecadores com o objetivo de dar uma vazão segura ao ressentimento que acumula na sociedade.

---

Conforme o comentador, outro elemento que constitui o ressentimento seria o fato de que a hipertrofia do mundo interior estaria associada à não digestão do mal-estar, não conseguindo digeri-la, de forma que não consegue livrar-se do rancor e da vingança que nele se acumula, produzindo o acúmulo da memória e das experiências traumáticas. O homem nobre, por outro lado, reage de maneira imediata às adversidades de forma que não existe acúmulo de material traumático no seu interior, fazendo com que a sua consciência passe a ser mais rasa.

Ao transformar todos os sofredores em pecadores, o ressentimento volta-se contra o próprio indivíduo, atingindo dois resultados positivos: a) justificar a dor de modo a controlar a tendência ao suicídio e b) evitar a externalização do ressentimento que teria a capacidade de produzir tumultos sociais. Neste sentido a estratégia do sacerdote visa ao mesmo tempo garantir maior estabilidade social e evitar os efeitos nefastos do nada querer.

Quanto a isso, assevera Leiter (2015, pg. 209) que:

“Ao colocar o ascetismo como um ideal ao qual a maior parte da humanidade falta, o sacerdote pode então reinterpretar os mais existenciais fatos do sofrimento humano como “sentimento de culpa, medo e punição” (GM III: 20): você sofre porque você seria culpado por trair os mandamentos (ascéticos) de Deus, você sofre como uma punição pelas suas transgressões contra este ideal, você sofre porque você é um pecador, um que transgrede os ideais (ascéticos) estipulados.”

Ainda quanto ao ressentimento cabe uma discussão a respeito da figura de Cristo no desenvolvimento religioso do ocidente. N’*O Anticristo*, Jesus aparece como uma figura desprovida de ressentimento conforme discutido por Paschoal (2014), de modo que o problema do ressentimento não estaria no fundador do cristianismo, mas sim no sacerdote ascético que faz uso do ressentimento como forma de deter poder.

Portanto, o ideal ascético deseja impor um tipo ideal de homem que deve prevalecer no corpo social, minando outros tipos ideias com intuito de manter a sociedade sob o jugo do grupo sacerdotal. Ao mesmo tempo, o maior objetivo do sacerdote será justamente combater a depressão através do excesso de sentimento produzido pela culpa.

Quanto a isso constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 129):

“(…) a primeira indicação sobre a causa do seu sofrer: ele deve busca-la *em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição* (...) o doente foi transformado em pecador (...) – para aonde quer que nos voltemos, em toda parte o olhar hipnótico do pecador, movendo-se sempre na mesma direção (na direção da “culpa”, como a única causa do sofrer) (...) De fato com esse sistema de procedimentos a velha depressão, o peso e a fadiga foram radicalmente superados, a vida voltou a ser muito interessante.”

O ideal ascético é efetivo em afastar a depressão, porque ao postular um inimigo interno que deve ser veementemente combatido a vida volta a ser interessante. Sob este esquema a interioridade seria ampliada, porque exige que o indivíduo deixe de extravasar a sua força na realidade exterior com intuito de garantir energias para que o sujeito possa regular a sua

interioridade. Assim, a capacidade de atuação do homem deixará de ser exterior e passará a ser interior, interiorizando o sofrimento como pontua Deleuze (1976).

Desta maneira deve-se ter um olhar crítico perante a afirmação de que o ideal ascético se oporia à vida<sup>4</sup>, porque de fato ele visa: a) conter o niilismo suicida que assola os indivíduos debilitados e b) tratar a depressão através de um excesso de sentimento.

Quanto a isso pontua Nietzsche (1998, p. 109):

“(...) a realidade dos fatos: 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 por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal acético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores deste ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um ideal para a preservação da vida.”

Assim, o principal elemento que aterroriza o sujeito enfermo seria justamente a transitoriedade da existência, de modo que seria justamente a consciência humana da instabilidade que produziria o desejo de fugir da natureza presente no ideal ascético. Isso ocorre

---

porque o sofrimento estaria estreitamente vinculado com a transitoriedade devido ao fato do homem temer mudanças na sua realidade que possam afetar o seu bem-estar.

Tal medo seria mais pronunciado nos indivíduos enfraquecidos fisiologicamente de modo que estes passariam a valorizar a verdade, o nirvana e Deus, porque tais elementos atenderiam ao seu desejo de estabilidade. Por conta disso, Nietzsche colocará que o ideal ascético seria regido justamente por um desejo de antinatureza, no qual se postula a verdade, a razão, o nirvana, Deus etc. contra elementos naturais como o vir a ser, as paixões e os afetos. O desejo por antinatureza revela, justamente, a necessidade de segurança por parte do indivíduo adoecido que não teria forças para enfrentar a mutabilidade da realidade. O ascetismo apareceria como um elemento estabilizador do mundo através das mais diferentes ficções.

Quanto a isso assevera Birault (1956, p. 15):

---

<sup>4</sup> A afirmação de que o ideal ascético se opõe à vida advém principalmente de Schopenhauer que coloca a prática ascética como uma forma de mortificar a vontade de vida. Isso será discutido no próximo capítulo no qual se mostra a influência de Schopenhauer sobre a leitura nietzscheana a respeito do ideal ascético.

“Em vigor, a beatitude, a preocupação da beatitude, teria a vontade de afastar esta parte da contingência que seria a essência mesma da felicidade. O homem da beatitude não quer se expor aos mil golpes de fortuna, a este estupor, a esta dilaceração que a felicidade provoca é também o infortúnio (...) ele quer descansar na certeza do um necessário. Ele quer morrer, ele quer dormir e este descanso eterno e este sono eterno, ele o chama de vida eterna e eternamente beata!”

Portanto, o ideal ascético teria a importante tarefa de confortar o indivíduo debilitado diante das instabilidades presentes na realidade de forma que o ascetismo teria a função de se contrapor ao movimento do tempo, através de figuras atemporais como Deus e verdade. A vontade de nada é o desejo de parar o fluxo do tempo, de modo a obter-se a imortalidade, que será representada por Bataille (1985, p. 216) como na “luta de Deus contra o fluxo temporal em que reina a destruição criativa de todas as coisas.”.

Segundo Birault (1956), a vontade de que haja um sentido metafísico para o sofrimento é uma vontade de nada que diz não à variabilidade da existência tal como ela se manifesta. Assim, o desespero diante da passagem do tempo seria na leitura nietzscheana uma reação baseada no ressentimento no qual a mudança seria interpretada como sendo algo negativo.

Conforme Giacoia Junior (2013), tal reação diante da temporalidade se afasta da reação típica de um indivíduo fortalecido que sente gratidão diante da realidade, aceitando as mudanças que ocorrem no mundo. Neste sentido o sujeito forte teria confiança suficiente para enfrentar as intempéries do mundo sem precisar se proteger por trás de ficções metafísicas. Deste modo o que engendra a tristeza e o medo diante da mutabilidade seria justamente a falta de força psíquica para enfrentar as mudanças advindas da realidade.

Quanto a isso assevera Giacoia Junior (2013, p. 105):

“Para a psicofisiologia de Nietzsche, a eficácia dessa terapia depende de uma postura amorosa: o acolhimento afirmativo de si como um destino. “Tomar a si mesmo como um fado, não se querer ‘diferente’ – em tais condições isso é a grande sensatez mesma.” (Nietzsche, 1995, p. 32) Não se revoltar contra a adversidade significa aqui aceitação, mesmo do que se opõe a nós e nos faz sofrer; para evitar o rancor que envenena e faz amaldiçoar a existência, é necessário não apenas resignar-se, mas afirmar o adverso, pelo menos durante aqueles estados de debilidade e consumpção das energias, quando mais somos susceptíveis aos afetos vingativos.”

Logo, diante desta depressão para com a mutabilidade do mundo, a religião ascética teria a função de produzir um sentimento mais forte que fosse capaz de se sobrepôr a esta tristeza inicial.

A religião seria uma espécie de estimulante que produz uma mais-valia de excitação, ou seja, uma *jouissance*<sup>5</sup>, com o objetivo de mascarar a indisposição. Quanto a isso pontua Zupančič (2003, p. 47):

“Em uma palavra, pode-se dizer que a coisa que o ideal ascético emprega em resposta ao desprazer seria *jouissance*, (mais-valia) do gozo: “consciência morbidamente lasciva”, “convulsões de uma felicidade desconhecida” e o imperativo fundamental: Mais! Bis! Ele também inventa o secundo corpo, o corpo sublime, sem sono e gasto, mas nunca cansado. Nietzsche repete isso de maneira insistente: o ideal ascético seria sobre um excesso de estímulo – ele é, para se dizer, uma dieta das paixões, não é sobre moderação, porque trata a paixão com a mais valia da pura paixão!”

Assim, segundo o comentador (2003), a *jouissance* seria uma satisfação exagerada com certo tipo de comportamento individual, sendo por tanto um prazer consigo mesmo, fruto de uma dieta extrema das paixões. O excesso de sentimento do ideal ascético seria produzido por meio da má-consciência no qual se teria a pura paixão da lei em que o sujeito se coloca o imperativo de total satisfação consigo mesmo.

Quanto a isso postula Zupančič (2003, p. 49) que:

---

“o ideal ascético coloca o real do deleite na satisfação (e coloca a satisfação da dor e do sofrimento como a mais valia das experiências humanas – uma experiência no qual o nível de auto-sensação e auto-presença atinge a sua intensidade máxima, produzindo uma espécie de paralisia acordada), e a transforma em lei.”

Portanto, ainda segundo o comentador (2003), a *schlechtes gewissen* colocaria leis excessivamente rígidas que passariam a regular a satisfação. Desta forma o ideal ascético faz com que o indivíduo seja coagido a adotar um modo específico de prazer ao internalizar a figura da autoridade. Nesse modelo psíquico a paixão infinita tomará forma da lei, de forma que o respeito às regras passará a ser o único prazer do sujeito.

Ainda segundo o comentador, esse processo será fundamental para a formação da consciência, já que esta depende da capacidade do indivíduo de renunciar certos prazeres em prol

---

<sup>5</sup> Zupančič faz uma aproximação entre Lacan e Nietzsche, justificando a escolha do termo *jouissance* que significa prazer consigo mesmo que teria sido retirada do pensamento do psicanalista.

de outros. Desta maneira haveria uma retroalimentação entre consciência e renúncia, de modo que quanto mais o sujeito abnega, mais consciência terá e quanto maior a consciência, maior será a sua capacidade de abdicação.

Entretanto, a *schlechtes gewissen*<sup>6</sup>, através de leis excessivamente rigorosas, resultaria em uma dissociação psíquica, na qual em um dos polos ter-se-iam imperativos morais absolutos e no outro os instintos transgressores. Conforme Zupančič (2003), o resultado disso seria que o ideal ascético produziria subjetividades adoecidas que não teriam a capacidade de lidar de maneira autônoma com os imperativos.

Entretanto, conforme Nietzsche (1998), a consciência moral se diferencia da simples punição, porque a primeira carrega no seu seio a ideia de incomensurabilidade no qual um determinado prejuízo não pode jamais ser compensado através da imposição de um castigo.

Assim, na consciência moral a dívida aberta por um mal não pode ser medida e nem compensada.

Quanto a isso constata Zupančič (2003, p. 54):

“Por outro, a culpa (a invenção da culpa) é de outra origem: ela emerge não de uma lógica de (possível) equivalência e de compensação, mas sim da lógica da incomensurabilidade. O pressuposto da culpa é que a satisfação não pode ser medida (o que quer dizer que ela é infinita e inatingível), que ela não tem equivalente. A dívida aberta pelos feitos perversos não pode ser medida. Quanto mais se paga, mais falta para ser pago. Neste sentido, as noções de culpa e mais valia de satisfação se fundem.”

---

Isso é importante porque a formação da consciência moral depende da construção da imagem do amor sem limites que estaria por trás da lei transcendental. Deste modo, a lei ascética seria a maneira pela qual uma paixão ilimitada se inscreve no finito, engendrando a culpa que para Nietzsche seria uma forma de doença da vontade.

A respeito disso assevera Zupančič (2003, p. 54):

“A culpa, portanto, não seria uma consequência da punição. Ao invés de brotar de uma indiferença insensível, ou da crueldade, advém do amor e do sacrifício. Este seria, de acordo com Nietzsche, “a genialidade por parte do cristianismo”: “Deus em si mesmo se sacrifica pela culpa do ser humano, Deus em si mesmo faz pagamento para si mesmo, Deus como o único ser que pode redimir o homem do que seria não redimível para o

---

<sup>6</sup> A *schlechtes gewissen* seria o termo alemão que remete à consciência culpada que seria o desenvolvimento derradeiro da má-consciência animal, no qual o indivíduo passa a fazer uso da figura da divindade para torturar a si mesmo.

homem em si mesmo – o creditor sacrifica a si mesmo para o seu devedor, por conta do amor (tem-se como creditar isso?), por amor ao seu devedor!-”(...) Ele repaga a dívida (dando esperança para um novo começo), mas, simultaneamente, ele dá a imagem de que seria a imagem do Infinito. E seria este pagamento da dívida que teria o efeito perverso de envolver o ser humano em uma nova e eterna dívida, trazendo para o ser humano a sua mais terrível doença.”

Neste sentido, a culpa somente surge quando ocorre a ideia de incomensurabilidade no qual o sujeito não será nunca capaz de pagar pelas suas transgressões. Desta forma a culpa somente se manifesta quando Deus se sacrifica para redimir a falta humana, criando a imagem de amor infinito que fundamenta a noção de ilimitação, necessária para a constituição da consciência culpada. Por conta disso, antes do conceito da infinitude do amor não se teria culpa, mas sim má-consciência, que justamente prevê a capacidade de reparação.

Desta maneira a culpa seria um aprofundamento da má-consciência, porque não seria mais possível a reparação, de modo que o indivíduo deva carregar por toda a eternidade os erros cometidos pelos seus instintos mais naturais. Portanto, a culpa ampliaria o mal-estar com os instintos mais básicos que regem a natureza humana, engendrando uma maior rejeição do ser humano para consigo mesmo ao se repudiar a animalidade presente no homem.

Para Nietzsche (1998), o conceito de culpa seria o elemento constitutivo da consciência ascética, porque será ele que produzirá a interiorização do desejo de domínio. Portanto, conforme Soll (1994), o ascetismo seria marcado justamente pela crueldade que se volta para dentro devido a uma impossibilidade dos instintos agressivos de se voltarem para fora.

Quanto a isso constata o comentador (1994, p. 183) que:

“as satisfações da crueldade concebidas desta forma levantam a questão do porque a dor alheia deveria ser agradável para mim, enquanto que aquelas do ascetismo colocam um enigma ainda maior de como a minha própria dor pode ser prazerosa para mim (...) Descrito em termos hedonistas, o ascetismo pode ser caracterizado como um comportamento que encontra a sua satisfação no seu próprio sofrimento, pelo desejo que encontra o seu prazer na sua própria dor.”

Desta forma, o ideal ascético seria permeado por esta crueldade que se volta contra um suposto inimigo interior com intuito de justamente extravasar uma força que não pode mais se manifestar na realidade externa.

Quanto a isso constata Soll (1994, p. 185) que “esta reinterpretação do comportamento ascético seria uma reprise da maneira com o qual se lidou com o fenômeno da crueldade: o ascetismo seria construído como caso de se ser cruel para consigo mesmo (...).”.

Desta forma a colocação de que “o ideal ascético seria avesso à crueldade” seria uma falsidade, já que a crueldade internalizada ampliaria a capacidade de controle do sujeito sobre si mesmo, permitindo que ele combata aspectos de sua psiquê que supostamente seriam espúrios.

Quanto a isso assevera Soll (1994, p. 186):

“A colocação de Nietzsche de que o infligir a dor sobre si mesmo do asceta é provavelmente o seu único prazer, de modo que passa a ver o asceta como aquele que introjeta a crueldade cujo principal objetivo é fazer os outros sofrerem. Ele está disposto a machucar a si mesmo quando fica impedido de ferir aos outros. Seguindo esta análise, o ascetismo pode ser visto como um modo de comportamento ao qual se recorre quando a capacidade de externalização da crueldade e do poder se encontram bloqueados, engendrando o que Freud posteriormente chamará de “gratificação substituta.”

Neste sentido o ideal ascético estaria permeado pela crueldade que, em vez, de se extravasar para o mundo, volta-se contra o próprio indivíduo. Esta interiorização da agressividade cria a alma, a subjetividade e a interioridade que serão entendidos pelo filósofo como produtos da fraqueza. Assim, será justamente a ideia de pecado que irá dividir o psiquismo ascético em dois no qual uma das partes deve exercer um firme controle sobre a outra considerada lasciva.

Desta forma pontua Constâncio (2012, p. 63) que:

“no platonismo e no cristianismo, a criação de um dever-ser transcendente gera já uma profunda “desintegração dos instintos”. Os seres humanos ficam divididos entre a sua lealdade pulsional, afetiva e instintiva à imanência e aos valores animais do corpo, por um lado, e a sua lealdade moral ao “mundo verdadeiro” e ao dever-ser transcendente, por outro.”

Este controle sobre o próprio psiquismo aumenta a vontade de poder do indivíduo enfermo, produzindo um certo bem-estar no sujeito em questão. O que ocorre é que o tipo acima não teria forças suficientes para agir sobre a realidade, substituindo a sua vontade de domínio sobre a realidade em um desejo de controle sobre si mesmo, como pontua Soll (1994). Logo, o ascetismo produziria bem-estar, através deste exercício no qual o sujeito procura dominar e controlar um suposto inimigo interno.

Conforme mencionado, o ascetismo partiria de uma insatisfação do indivíduo com a sua própria natureza, de modo que o objetivo do exercício ascético será justamente a produção de um outro sujeito. Portanto, a meta do ideal ascético será fazer com que o sujeito passe a ser algo que inicialmente ele não era, engendrando uma moralização no indivíduo.

O desenvolvimento da *schlechtes gewissen* seria progressivo e processual, de forma que inicialmente não haveria ainda culpa que somente passará a existir quando o sujeito tiver uma dívida com Deus que não possa ser compensada, levando à ideia de infinitude. Logo, neste primeiro momento haveria consciência, mas não má consciência, ou seja, *schlechtes gewissen*, porque esta depende do conceito de dívida impagável, associado ao pecado original.

Nesta primeira fase ter-se-ia o estabelecimento da vida sedentária que impediria o livre extravasamento dos impulsos humanos. Seria justamente esta impossibilidade de extravasar os instintos que aprofunda a consciência humana, diferenciando-a da consciência rasa presente nos animais. Para Nietzsche (1998) a adoção do estilo de vida sedentária será um evento traumático para o sujeito em questão, de forma que a formação da consciência seja algo carregado de sofrimento. Entretanto, neste momento, não se tem ainda a *schlechtes gewissen* que dependerá justamente do conceito de dívida impagável para com a divindade.

O niilismo seria justamente a história deste adoecimento da vontade humana, passando por três situações distintas: i) primeiro o ressentimento, ii) segundo a má-consciência e iii) terceiro o ideal ascético, ou a consciência culpada.

Neste sentido constata Araldi (1998, p. 80):

“Para a genealogia da moral é um momento determinante da investigação nietzschiana acerca do niilismo, pois ali o filósofo, ao tratar do problema da procedência dos valores morais e, num sentido mais determinado, do sentido do ideal ascético, vincula a sua pesquisa genealógica da moral à tematização do niilismo. Isto significa que a investigação genealógica da moral é também a tentativa de caracterizar o niilismo em suas formas e em sua lógica intrínseca. A longa história da moralização surge de uma vontade que se volta contra a vida e contra si mesma, tendo como consequência a doença, a perda de sentido, o niilismo. Esse movimento niilista é analisado em Para a genealogia da moral através de suas três formas fundamentais de manifestação: o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético. Também nessa obra, a completude do niilismo é vista como uma consequência necessária dos valores morais até então existentes.”

Na primeira fase do niilismo, os escravos ressentidos negam os valores aristocráticos, fazendo com que a negação seja o seu ato criador. Na segunda fase tem-se a formação da

máconsciência, que surge quando o homem é obrigado a seguir as regras de uma sociedade estabelecida, sendo forçado a renunciar aos seus instintos selvagens, tornando-se mórbido. A socialização será importante para formar a má-consciência, porque será ela que produzirá uma inversão na direção dos instintos agressivos, impedindo-os de serem externalizados, formando a interioridade. Por fim, na terceira fase do niilismo ter-se-ia o ideal ascético, cujo objetivo é evitar que o *horror vacui* se manifeste ao dar um sentido ao vir a ser.

Portanto, o ideal ascético estaria estreitamente vinculado à culpa no qual o indivíduo vincula o sofrimento a uma transgressão, transformando o sofredor em pecador de modo a estabelecer um sentido para o sofrer humano. Quanto a isso constata Araldi (1998, p. 81):

“O que lhe interessa, no entanto, é apreender “o caráter essencial da vontade humana, seu “horror vacui”. Ou seja, o ser humano não consegue viver no rio do devir sem uma finalidade e uma interpretação enraizada num domínio inquestionável, que tenha o valor de uma certeza instintiva: “O homem prefere o nada a nada querer” (GM/GM III, 1). O sacerdote ascético oferece um fim e um sentido à humanidade doentia, desgarrada, para assim fazer triunfar sua apreciação da existência: “o ideal ascético tem sua origem no instinto profilático de uma vida que se degenera” (GM/GM III, 13). É uma necessidade para os doentes livrarem-se da tortura das paixões, dos instintos. A maldição que o sacerdote ascético lança à sensualidade permite que a paixão humana tenha uma destinação sobrenatural: Deus, o nada.”

O desejo de estabilidade e segurança presente no indivíduo enfermo produzirá o desejo de transcendência que será o cerne da civilização ocidental. Este desejo de transcendência terá como principal objetivo reverter toda paixão humana à verdade, atendendo ao desejo humano pela permanência.

Dentro deste contexto o ideal ascético seria somente uma etapa do movimento niilista que como um todo produz um ideal negador da vida em prol de um mundo verdadeiro. O niilismo terá como fonte uma necessidade de espiritualidade que visa negar a natureza e terá como elemento central a vontade de verdade.

Neste sentido, o niilismo seria o caráter processual da vontade de verdade que seria marcado por um começo, desenvolvimento e fim, fazendo com que o niilismo seja a *dynamis* que move a história do ocidente e que eventualmente deverá ser superado.

Quanto a isso constata Araldi (1998, p.84) “é importante ressaltar, então, que o foco central das diversas caracterizações elaboradas na obra tardia está no caráter de processo do niilismo, o qual comporta uma gênese, um transcurso e um acabamento.”

O problema do niilismo estaria justamente na sua origem platônica que cria uma oposição insustentável entre mundo verdadeiro e mundo das aparências, fazendo com que a história do Ocidente seja marcada pela paulatina perda dos valores transcendentais que davam sentido à existência humana.

Assim, Araldi pontua (1998, p. 86) que:

“não é apenas o supra-sensível que é abolido, mas também a oposição entre ambos (GD/CI. Como o Mundo Verdadeiro tornou-se Fábula). Com um olhar pálido, desfigurado, o niilista completo contempla e idealiza a partir da fraqueza. A completude do niilismo não ocorre somente nessa dissolução passiva, no tipo do decadente que frui passivamente de seu esgotamento.”

A perda progressiva dos valores supremos que ordenavam a vida humana terá efeitos psicológicos, porque fará com que o desejo de fim volte a assolar humanidade, já que o niilismo teria sido criado justamente para combater o niilismo suicida. Na etapa final do niilismo, quando as respostas tradicionais que justificavam a existência perdem a sua autoridade, ocorre uma perda total de sentido, de forma que a desvalorização de todos os valores passa a ser o único resultado possível para teoria de dois mundos de Platão. Neste sentido o niilismo teria como ponto de partida o platonismo e seria marcado pela progressiva derrocada deste local superior ocupado pelo verdadeiro e pelo transcendente.

Ao longo da história, o “espaço superior” da verdade foi ocupado pelas mais diversas figuras como ciência, progresso, história e revolução, mostrando o caráter processual do niilismo no qual constantemente se busca sombras que possam reocupar o lugar de Deus.

Volpi quanto a isso pontua (1999, p. 55):

“O niilismo é, pois, a "falta de sentido" que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. E o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele "para quê?" — Deus, a Verdade, o Bem — perdem seu valor e perecem, gerando a condição de "ausência de sentido" em que se encontra a humanidade contemporânea.”

Conforme o comentador, Nietzsche leva em consideração o elemento processual presente niilismo, sendo que no primeiro momento ter-se-ia o platonismo no qual se postula a existência de um mundo verdadeiro, suprassensível que somente seria alcançado pelos sábios.

Desta forma Volpi (1999, p. 56) afirma que:

“Para Nietzsche, o processo de desvalorização dos valores é a marca mais profunda da evolução histórica do pensamento europeu, que é, assim, a história de uma decadência. O ato gerador dessa decadência tem sua base na doutrina dos dois mundos de Sócrates e Platão, vale dizer, na proposta de um mundo ideal, transcendente, em si, que, como mundo verdadeiro, subordina o mundo sensível, considerado mero mundo aparente (...). A desvalorização dos valores supremos, isto é, o niilismo começa aí, com o platonismo que distingue dois mundos, criando uma dicotomia no ser. O niilismo, como história da proposta e da progressiva destruição do mundo ideal, é a outra face do platonismo, e "niilista é aquele que julga, do mundo que é, que não deveria ser, e, do mundo como deveria ser, que não existe"”

Nesta chave de leitura a derrocada começa quando o mundo ideal começa a perder a sua acessibilidade, ampliando a clivagem entre realidade transcendental e mundo sensível. Quando a transcendência passa a ser uma mera promessa, inatingível no presente, o platonismo se transforma em cristianismo, que, para Nietzsche, seria uma forma de platonismo para a plebe.

A decadência do niilismo continua quando o mundo verdadeiro passa a ser inacessível e indemonstrável, se transformando em um mero consolo, imperativo e obrigação. Conforme o desenvolvimento histórico, o mundo ideal de Platão se torna progressivamente mais anêmico até ser completamente excluído da experiência por não poder ser acessado pela razão teórica kantiana.

No final do processo chega-se ao ceticismo que destrói qualquer crença no mundo metafísico ao dizimar o conceito de certeza universal e eterna. Logo, a crença na verdade engendra um processo de autossupressão, porque no limite impede a fé em Deus, nos valores morais e no mundo das ideias, o que desmantela a própria crença na verdade. Com isso acaba-se por destruir a dualidade entre mundo sensível e mundo suprasensível, minando aquele local ocupado por Deus, pela moralidade e pela verdade que exigiam uma obediência total por parte do sujeito.

Para Volpi (1999, p. 59):

“Abolir o "mundo aparente" significa, na verdade, eliminar a maneira como o sensível é visto pelo platonismo, ou seja, retirar-lhe o caráter de aparência. Não se trata, pois, de abolir o mundo sensível, mas de eliminar o mal-entendido do platonismo, abrindo caminho assim para uma nova concepção do sensível e para uma nova relação entre sensível e não-sensível. Para tanto, não basta apenas inverter a velha hierarquia, enaltecendo o que antes estava embaixo, exaltando o sensível e desprezando o não-sensível. E preciso abandonar inteiramente o horizonte do platonismo niilismo, ou seja, a dicotomia ontológica que ele implica e as respectivas categorias.”

Neste sentido o fim do niilismo ocorre quando o ser humano abandona a necessidade de separar o mundo suprassensível da realidade aparente, superando a dicotomia ontológica que até o momento predominou na relação entre homem e mundo. Desta forma, ao término do niilismo o ser humano deve ser capaz de novamente entrar em contato com o real sem necessitar recorrer à ficções metafísicas tais como o *werhe Welt*.<sup>7</sup>

Ainda segundo Volpi (1999), o niilismo surge quando as categorias que davam um sentido ao vir a ser são corroídas, desestabilizando a capacidade de sobrevivência da humanidade devido ao dismantelamento de uma finalidade para a vontade humana. Logo, o mundo transcendental ou o “*wahre Welt*” dava um sentido e uma ordem moral para o mundo e com o advento do niilismo se percebe que com o vir a ser nada é visado, produzindo uma desilusão a respeito de uma suposta finalidade que o vir a ser deveria possuir.

Ao mesmo tempo o advento do niilismo faz com que se perca um princípio dominador que ordenava o vir a ser, organizando-o em um valor final. Por fim desaba também o conceito de veracidade, já que no vir a ser não há nem finalidade e nem unidade.

Quanto a isso constata Volpi (1999, p. 60) que:

“quando se vê, claramente, que "não se pode interpretar o caráter global da existência nem com o conceito 'finalidade', nem com o conceito 'unidade', nem com o conceito 'verdade' ", acaba-se por excluir todo princípio organizador e toda transcendência, admitindo a realidade única do mundo como eterno fluir e vir-aser.”

O grande problema reside no fato de que quando o mundo perde a finalidade, a unidade e a veracidade, o mesmo adquire o aspecto de ser sem valor. Assim, segundo o comentador (1999)

---

a marca do niilismo incompleto seria a não superação da diferença entre mundo sensível e mundo verdadeiro. Portanto, somente com o niilismo completo se supera a verdade e o suprassensível, minando os valores tradicionais e a visão moral do mundo ao se abdicar da diferença entre aparência e verdade.

---

<sup>7</sup> Este seria um termo usado por Panaïoti (2017) para remeter as mais diferentes ficções metafísicas ligadas à ideia de ser absoluto.

O desenvolvimento do niilismo seria uma forma de combater o niilismo suicida fruto de uma ausência de *telos* intrínseco à vontade humana, fazendo com que o nada querer seja uma constante ameaça. Sob esta perspectiva o objetivo da civilização seria justamente dar um sentido para a vontade humana, impedindo que os seres humanos sucumbam as suas tendências suicidas. Neste sentido, seria precisamente a preocupação diante do “nada querer” que faz com que a vontade humana postule uma meta transcendental.

Por conta disso, a civilização deve ser entendida como as mais diferentes estratégias adotadas ao longo do tempo para tentar evitar o niilismo suicida. Dentro desta chave de leitura tanto o platonismo, como o cristianismo, o budismo e o kantismo seriam niilistas, porque realizariam uma fuga em direção ao nada com intuito de evitar o niilismo suicida.

Logo, o ideal ascético teria universalizado uma tendência que seria particular a certos tipos psíquicos, de forma que seria incorreto associar prazer com redução dos estímulos. Na perspectiva nietzscheana tal reação seria típica dos indivíduos decadentes, já que os sujeitos saudáveis tolerariam e amariam os estímulos da realidade, superando a vontade de nada. Portanto, a associação entre redução dos estímulos psíquicos e prazer seria a perspectiva de um tipo particular de ser humano.

Por outro lado, o organismo saudável almeja um excesso de estímulo, se afastando do desejo de nirvana. Assim, diferentemente do que costuma ser defendido, o nirvana não seria um objeto de desejo para todos os seres, mas sim para aqueles que estariam adoecidos e que não suportariam o estímulo fruto do exercício da vontade.

Quanto a isso constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 122):

“Honremos pois a “redenção”, como aparece nas grandes religiões; em compensação, para nós é um pouco difícil permanecer sérios ante a estima em que o *sono profundo* é tido por esses cansados da vida, demasiado cansados até mesmo para sonhar – sono profundo entendido como ingresso no Brahman, como efetivação da *unio mystica* com Deus (...) o hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, *ausência de sofrimento*, em suma – para os sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto *tem de* ser considerado positivo por eles, sentido como o positivo mesmo. (Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*).”

Desta maneira Nietzsche (1998) superaria a visão de que o organismo sempre almeja estabilidade, já que os indivíduos saudáveis agiriam sob a tutela da vontade de poder, aceitando os

estímulos associados ao exercício da vontade. Neste sentido, o ascetismo seria uma consequência desta fraqueza do organismo perante as exigências da realidade, o que levaria a uma exaltação da resignação, já que as resistências seriam insuportáveis para este tipo de ser humano. Seria justamente esta intolerância para com as resistências que faz com que o nada passe a ser um objeto de desejo para este tipo fisiológico.

Quanto a isso postula a *Genealogia da Moral* (1998, p. 84)

“Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração na realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia ...*”

Conforme Giacoia Junior (2013), o ideal ascético somente seria superado quando se retira a conotação moral por trás do sofrimento que associa dor à culpa, minando a fundamentação moral do mundo.

Constata o comentador (2013, p. 13):

“(...) a superação da culpa, da vingança, do ressentimento descerra possibilidades inauditas para a aventura humana na história, um novo começo para o devir homem; uma ponte, portanto, que conduz para o Além-do-Homem. Este é o tipo humano que corresponde à inocência do devir, ao resgate do cativo no qual nos encerra o sentimento de culpa, que forneceu a única dimensão de sentido para a história humana de que fazemos parte. O filósofo nietzscheano é o convalescente de um adoecimento do homem consigo mesmo, que vivência a própria existência como absurdo sofrimento pela impermanência, e experimenta esta dor como objeção contra a vida, que necessita, portanto, de justificação e sentido extramundano para seu existir no mundo.”

Por conta disso, pode-se dizer que Nietzsche (1998) deseja retornar à inocência ao mundo, eliminando a noção de culpa e de imputabilidade que regem o ideal ascético. Um exemplo desta inocência do mundo seria a maneira grega de lidar com a realidade, no qual o sofrimento deixa de estar associado à culpa, já que para esta cultura o sofrimento seria aquilo que produz profundidade e sabedoria no homem.

Este temor ao sofrimento produziria no homem o desejo por algo estável que poderia estancar a finitude, o que, por sua vez, resulta em ilusões metafísicas. A ascese neste sentido seria um treinamento no qual o sujeito visa lutar contra a instabilidade dos sentidos com o objetivo de atingir um estado ideal onde houvesse perfeita fixidez.

Para Nietzsche (1998) este estado onde haveria uma total imobilidade seria o nada que se declara universal e absoluto, mas que no fundo seria um vácuo fruto do niilismo. Portanto, a maior parte das religiões ao longo da história humana teriam sido o produto da decadência fisiológica ao idealizarem o estado de silêncio e de estabilidade, rejeitando a efervescência do vir a ser.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 83):

“Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso: - ou seja, as propensões *inaturais*, todas estas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência. (...) seria preciso uma *outra* espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade (...)”

Desta forma, a crença em uma realidade estável e transcendental teria sido fruto da *decadence*, no qual se postula o mundo efetivo como uma farsa e o mundo criado como uma realidade suprema. Com isso, a verdade seria o resultado de uma fisiologia abatida que não tolera o vir a ser, engendrando a fuga para a estabilidade. Assim, a filosofia de Nietzsche pode ser entendida como um antiplatonismo conforme Müller-Lauter (2009), porque busca justamente superar esta inversão, recolocando a importância do mundo “real” regido pelo vir a ser. Para o comentador (p. 148, 2009):

“O cristianismo assumiu em si o platonismo; olhando retrospectivamente para ele, Nietzsche pode dizer com ironia que Platão seria “cristão pré-existente”. Este preferiu, em favor da moral, “a mentira e a ficção da verdade”, “o não efetivo ao existente”; inventou, como fizeram mais tarde os cristãos, um “mundo verdadeiro” para além do único mundo dado. Desde então, o efetivo vigora como aparência, a aparência como efetivo. Esse “reverter” é uma inversão. Ela só pode ser eliminada numa nova inversão. A própria filosofia de Nietzsche, que procura realizá-la, apresenta-se, por isso, como “platonismo invertido”.”

Deste ponto de vista, o mundo transcendental teria sido uma criação da doença, ou seja, da vontade de poder dos fracos. Portanto, na história da humanidade predominou uma hostilidade perante o real, devido a uma degenerescência fisiológica. Seria justamente o excesso de sensibilidade que teria produzido a necessidade de um mundo transcendente no qual residiria a verdade.

Conforme Müller-Lauter (p. 153, 2009):

“e, após Nietzsche designar a raiz fisiopsicológica de Jesus como uma extrema suscetibilidade ao sofrimento e à excitação” “que simplesmente não quer mais ser ‘tocada’, porque sente cada toque demasiado profundamente”, o autor de Zarathustra expõe também como sendo um dos dois “fatos fisiológicos” em que repousa o budismo, “uma enorme excitação de sensibilidade, que se expressa como refinada propensão à dor.”

Logo, o objetivo do exercício ascético seria fazer com que o indivíduo atingisse a consciência ascética no qual o sujeito aniquila a própria especificidade em prol de uma autoconsciência mais profunda que somente seria atingida através da renúncia e da alienação, de modo a atingir a objetividade do “olho do mundo”<sup>8</sup>.

Por este motivo, a verdade metafísica será um elemento central na filosofia de Nietzsche, já que a verdade transcendental teria sido uma criação humana que teria servido de instrumento para dominação social. O que se esconderia por trás da suposta verdade universal seriam motivos egoístas que se colocam como absolutos, já que a veracidade seria comandada pela vontade de poder dos ressentidos.

Através da ficção verdade transcendental visa-se a dilapidar a vontade de poder que almeja poder, colocando-a sob a tutela da culpa. Desta maneira a universalidade e a transcendência seriam ficções que visam fazer com que o indivíduo saudável renuncie à sua vontade particular em prol do suposto interesse universal, que nada mais seria que o interesse de alguns.

---

<sup>8</sup> Termo cunhado por Schopenhauer para remeter à consciência superior que somente seria atingida através do exercício ascético.

Segundo Müller-Lauter (2009) a vontade que rege a moralidade seria uma vontade de poder que se escamoteia, porque supostamente teria como o seu pressuposto a não busca pelo poder, mas no fundo representaria a vontade de poder de alguns que se apresenta como universal e transcendental.

Assim assevera o comentador (2009, p. 167):

“a moral do ressentimento é expressão de uma vontade de potência, embora ela se volte com indignação contra todo querer-potência, ao censurá-lo como imoral. A vontade de moral mesma é uma vontade de potência disfarçada (...), mas a vontade de verdade mesma pode ser, assim, apenas “um meio” *dessa* vontade de potência. A vontade moral, contudo, *oculta* a efetividade. Ela *engana* na medida em que pretende ser o *antagonismo* a todo querer-potência.”

Portanto, a verdade teria a função de produzir um domínio social com o objetivo de manter os indivíduos sobre controle. Para Nietzsche (1998), a fixação do vir a ser pela verdade seria uma falsificação, de forma que o próprio desenvolvimento da verdade iria ao cabo mostrar que tal fixação da realidade seria inadequada, engendrando a sua autossuperação.

Müller-Lauter (2009) coloca que o problema não estaria na fixação da realidade, já que esta função seria inerente à natureza humana, mas sim na pressuposição de que a verdade seria transcendente e metafísica, postulando um mundo verdadeiro.

Para o comentador (2009, p. 169):

“o fixar, por tanto, não surge apenas no homem de época moral. Sem dúvida, é apenas nesse homem que aquilo-que-foi-fixado adquire o *significado* de verdadeiro, o que, por fim, leva à admissão de verdades metafísicas”.

A ideia de um mundo transcendente será importante, porque através dele o ideal ascético poderá criticar as características do mundo efetivo e produzir uma dominação social no qual se dilapida a vontade de poder dos indivíduos saudáveis.

Conforme Müller-Lauter (2009, p. 169):

“se a inverdade da “verdade” consiste apenas em que ela apresenta a “*espécie de erro* sem a qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver, então ela ainda permaneceria verdade, pois seria obrigatória para *todos* os homens, em toda época e lugar. Faria ver que os homens, no fixar, não estão em concordância

com a efetividade, mas *concordam entre si*. Por vezes, Nietzsche descreve a verdade como expressão da necessidade humana *geral de inertia*.”

A verdade estaria associada a um desejo de união e de estabilidade que não seria universal, mas sim particular a certos tipos de indivíduo. Neste sentido a necessidade de que haja uma verdade transcendental seria, no fundo, um desejo de morte da subjetividade específica, que busca uma fusão total com o grupo social. Portanto, a verdade universal e transcendental defendida pelo ideal ascético funcionaria como um refúgio para o sujeito debilitado que busca a quietude.

A verdade perspectiva, por outro lado, afirmaria a vontade de poder, porque seria construída a partir da oposição entre as mais diversas vontades, superando a tirania presente no conceito de verdade transcendental.

Quanto a isso assevera a *Genealogia da Moral* (1998, p. 141):

“Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida, a natureza *áurea*. A vassalagem de um artista ao ideal ascético é, portanto, a mais clara *corrupção* do artista que pode haver, e infelizmente das mais corriqueiras: pois nada é mais corruptível do que um artista. Também do ponto de vista fisiológico a ciência pisa no mesmo chão que o ideal ascético: um certo *empobrecimento da vida* é o pressuposto, em um caso como no outro – as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos (...)”

Para Nietzsche (1998) a ideia de verdade perspectiva, representada por Homero, seria importante, porque será ela que permitirá a superação do mundo moral, no qual se supõe que a realidade teria um sentido atrás de si. Quando a verdade deixa de ser associada à universalidade e à eternidade, a veracidade adquire o aspecto de ser uma perspectiva no qual afirma-se a vontade de poder particular.

Segundo Müller-Lauter (2009), a verdade perspectiva carregaria no seu seio a noção de que o mundo seria constituído por diferentes centros de força que se opõem.

De acordo com o comentador (2009, p. 171):

“O perspectivismo é necessário: ele é “a condição fundamental de toda vida.” Assim, a vida se constrói através da oposição das vontades de potência que se afirmam de diferentes perspectivas. O mundo não tem nenhum sentido em si ou atrás de si; ele tem incontáveis sentidos.” Caso se excluam as perspectivas e, com isso, a relatividade, não resta mais nenhum mundo. Não há nada além do “concerto” dos centros de força que constroem de modo distinto.”

Com isso, a verdade perspectiva superaria dois elementos presentes na universalidade e na transcendência: a) a existência de uma consciência superior e b) a condenação da disputa. A verdade perspectiva aceitaria o *agon* no interior do corpo social e concordaria com o fato de que para cada perspectiva, as outras que lhe opõem seriam inverdades.

Quanto a isso assevera Müller-Lauter (2009, p. 172):

“Cada perspectiva tem sua própria verdade, que, em vista da efetividade fluída, não pode ser verdade no sentido pretendido e que, em relação com as interpretações que se lhe contrapõem, torna-se mais uma vez inverdade, acima de seu fundamental “simplificar e falsear” da efetividade fluída. A vontade de verdade, em todo caso, não pode fornecer nenhum critério geral que permita manifestar preferência por uma determinada perspectiva. Assim, “o verídico” acaba “por compreender que ele sempre mente”. E conclui: há “muitas verdades” e, por conseguinte, não há nenhuma verdade.”

Isso posto, desmantela-se a ideia de que haveria um critério geral que permitiria decidir a favor ou contra uma determinada perspectiva, superando a tirania da transcendência. Neste sentido a arte seria uma melhor opositora ao ideal ascético do que a ciência, já que esta ainda manteria a crença em uma verdade transcendental ao passo que a arte abriria espaço para a expressão dos afetos e dos interesses particulares.

Afirma a *Genealogia da Moral* (1998, p. 109):

“Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?”

Desta maneira, a verdade seria um refúgio para o sujeito que não teria forças para afirmar o seu egoísmo, fazendo com que o mesmo se esconda no não egoísmo da transcendência. Portanto, o ser humano teria duas alternativas: a) sucumbir lentamente, ao manter-se sob tutela do ideal ascético, negando a sua vontade ou b) afirmar o seu desejo de modo a atuar na realidade. A primeira opção descreveria a situação do indivíduo debilitado que não teria a capacidade de criar novos valores e objetivos.

No budismo europeu, a libertação não somente pressuporia a negação da vontade individual como a obtenção de um novo estado de consciência no qual predominaria o *self* universal e

pensante. Assim, tanto a verdade como a consciência “olho do mundo” seriam elementos centrais do ascetismo para Nietzsche, já que em ambos ocorre o abandono do egoísmo e da perspectiva individual.<sup>9</sup>

Quanto a isso postula Constâncio (2012) que a verdade transcendental afastaria o ser humano da realidade, de forma que a superação do niilismo se daria pela capacidade do indivíduo de enfrentar o real, porque o niilismo seria justamente a redução do mundo e da realidade a um nada através de ficções metafísicas como a verdade e a moralidade.

Desta forma o homem do futuro seria aquele que abandonaria o conceito de verdade eterna e universal, de modo que fosse novamente possível entrar em contato com o real.

Desta maneira constata Constâncio (2012, p.68):

“São, portanto, não-niilistas todas as formas de vida em que se verifica uma plena afirmação da imanência, e são niilistas todas as formas de vida em que a afirmação da imanência é perturbada pelo “cortante sentimento do nada” e isso conduz ou à projeção de valores transcendentais ou (numa fase ulterior) à perda de valor destes valores transcendentais. A questão da superação do niilismo no final do século XIX (como possivelmente no século XXI) é a de saber se se podem desenvolver formas de vida em que se verifique uma plena afirmação da imanência (...)”

Isso, por sua vez, iria engendrar uma reversão, em que a verdade passaria a ser avaliada pela realidade, em vez do mundo se submeter aos preceitos da veracidade. Segundo MüllerLauter (2009) isso faria com que a nova verdade devesse necessariamente entrar em “harmonia com o efetivo”, se equiparando ao vir a ser. Assevera o comentador a “harmonia com o efetivo” acolhe a ideia de uma oposição entre as diferentes vontades de poder, carregando no seu seio a ideia de *agon*.

Com isso Nietzsche pretende superar a ideia de verdade universal e transcendental ao abrir espaço para a disputa. Neste contexto, quanto maior for o poder de certa perspectiva maior será a sua verdade em relação às outras leituras, já que a vontade de poder sempre deseja se colocar como a verdade em relação as outras interpretações concorrentes.

---

<sup>9</sup> A ideia de “olho mundo” e consciência superior será tratada no próximo capítulo no qual se discutirá Schopenhauer.

A verdade como vontade de poder deve superar a antiga verdade moral que serve aos interesses do rebanho que dominam o corpo social através de conceitos autoritários como universalidade e transcendência. A universalidade e a atemporalidade da verdade estariam

---

associadas a uma formação escrava por parte dos seres humanos que seriam educados a renunciar a sua individualidade em prol de uma consciência ascética que almeja chegar à verdade.

Entretanto, a renúncia de si não seria o maior problema associado à moralidade, mas sim o fato de que a universalidade e a transcendência corresponderiam ao interesse particular de um determinado grupo que se apresentaria como universal, dominando o coletivo. Portanto, a moralidade não seria fruto de uma abdicação do egoísmo, mas sim de um ato egoísta de um certo grupo que deseja se apresentar como universal.

Para Nietzsche (1998) seria impossível haver uma total concordância intersubjetiva no interior das relações humanas como requer a moralidade e a veracidade, já que no âmago da sociedade existiria um incontável número de verdades perspectivas. A crença de que haveria uma verdade universal e transcendental seria fruto do niilismo e acabaria por produzir o niilismo extremo quando a veracidade passa a ser desacreditada. Assim, a superação do niilismo dependeria justamente da capacidade do ser humano abandonar a verdade moral ao perceber que o efetivo seria de diversos modos, abrindo o caminho para a verdade como vontade de poder.

Conforme Guiomarino (2016), o problema da terceira dissertação seria justamente a oposição entre a fluidez de sentido e o *telos* metafísico, em que o primeiro colocaria um sentido perspectivo, artístico e temporal enquanto o segundo imporia um sentido eterno, universal, transcendental e estável.

Como constata o comentador (2016, p. 65):

“Frisar a constituição e o esfacelamento sucessivo de sentidos que se desenvolvem sem uma finalidade pré-determinada significa admitir a noção de “fluidez de sentido”, a qual restitui o vir-a-ser como instância cardinal para a compreensão de algo. Contra as conceituações fixas do pensamento metafísico, que retira da definição de uma coisa o fator “tempo” e a multiplicidade de signos em torno dela, Nietzsche enfatiza a dissociação de processos semióticos.”

A fluidez do sentido seria importante, porque através dela seria possível devolver a inocência ao vir a ser que deixaria de ter um sentido eterno que lhe seria dado de maneira fixa e previa. Será desta forma que o principal problema de Nietzsche na terceira dissertação deixará de ser o sofrimento e passará a ser o sentido que se dará ao sofrer.

De acordo com Guiomarino (2016, p. 67):

“Usado para pensar o sofrimento, a noção de fluidez de sentido fornece a chave para entender porque Nietzsche não se preocupa tanto com um conceito de sofrimento e sim com a problematização do seu sentido. A fluidez de sentido permite entender que o sofrimento é interpretado a partir do momento em que lhe é conferido um sentido por uma vontade de poder que consegue se impor. E, como o sentido é fluído, variável conforme as configurações de domínio das vontades de poder em jogo, o que é entendido como um aspecto horrível da existência para uma dada interpretação pode não ser para outra. O que pode ser uma objeção à vida para um sacerdote ascético, pode atuar como estimulante para um artista.”

Desta forma existem dois sentidos diferentes que podem ser dados para o sofrer: a) de um lado ter-se-ia o sentido platônico-cristão e b) de outro o sentido trágico. O primeiro seria marcado justamente pela transcendência, universalidade e eternidade, enquanto o segundo seria determinado pela fluidez e pela abertura às mais diversas perspectivas.

Conforme Guiomarino (2016), o sofrimento receberá um sentido quando uma determinada vontade de poder se impõe e confere um determinado sentido à dor acumulada no corpo social. Assim, o que pode ser entendido como horrível para uma perspectiva pode não ser entendida como ruim para outra, de modo que o que serve de condenação à vida para um ponto de vista pode não o ser para outro.

O que ocorre no ideal ascético é que o sofrimento como um todo passará a ser interpretado através de uma determinada vontade de poder que se impõem ao todo do corpo social. O sentido conferido ao sofrer a partir desta vontade de poder particular adquire o aspecto de ser universal, mas de fato representa somente uma perspectiva particular.

Para Guiomarino (2016), a terceira dissertação pode ser entendida como o diagnóstico de uma vontade de poder particular que se apossa do todo do corpo social para dar unanimidade ao sentido do sofrer, minando a possibilidade de outros sentidos emergirem.

Neste desenvolvimento, o sacerdote ascético ocupa um lugar central porque será ele que colocará a crueldade, a transitoriedade e os instintos como os culpados pelo sofrimento humano de modo que estes devam ser controlados para que seja possível atingir um estado futuro melhor. Tal

fenômeno emerge no catolicismo como pecado original e a vida após a morte e no budismo como carma e reencarnação, de modo que o sofrimento sempre seja entendido como uma falta realizada no passado que deve ser expurgada através do sofrimento. Isso será importante porque através destas ficções o sacerdote ascético será capaz de impor certo modo de vida ao corpo social, produzindo uma homogeneização.

Assim assevera Guiomarino (2016, p. 68):

“Desse modo, pode-se ler a terceira dissertação como o diagnóstico de uma vontade de poder – a do sacerdote – que se apodera de um rebanho fraco e sofredor ao fornecer um sentido para o seu sofrimento. Ao fazê-lo, o sacerdote interpreta uma série de elementos, por exemplo, crueldade, transitoriedade da vida, e os instintos como culpados pelo sofrimento humano, e que devem ser negados em vista de uma redenção num alémmundo. Ele impõe, com isso, suas condições de vida, para a qual o sofrimento deve cumprir uma função. Diante disso, o olhar genealógico de Nietzsche mostra que um conceito de sofrimento foi engendrado a partir de condições vitais específicas – a fraqueza fisiológica do sacerdote e sua decorrente necessidade de consolo e segurança – que precisou interpretar o sofrimento de uma maneira determinada.”

Entretanto, o que se entende por sofrimento e o sentido que se dá para este sofrimento depende da constituição fisiopsicológica do sujeito em questão, de modo que uma constituição exuberante pode entender uma determinada situação como estimulante que para outra seria entendida como sofrimento. Assim, será uma constituição física enfraquecida que fará com que o sofrimento seja moralizado, opondo-se a uma constituição robusta que se afasta de uma leitura moralizante a respeito da dor ao afirmar o vir a ser tal como ele se manifesta.

Postula Guiomarino (2016, p. 69) que “a análise seguinte deve expor como a terceira dissertação apresenta um tipo de sofredor, o qual, sendo incapaz de afirmar a flutuação do vir-aser, cria uma noção de sentido que o nega: o ideal ascético.”

O ideal ascético neste sentido seria uma forma particular do indivíduo adoecido interpretar e racionalizar o sofrimento, criando um sentido que nega o vir a ser, já que todos os estímulos deste lhe causam sofrimento. Portanto, para o comentador, o ideal ascético teria sido a maneira encontrada para os indivíduos enfraquecidos lutarem contra o mal-estar que a existência lhes causa. Será justamente esta fisiologia empobrecida que causa sofrimento no sujeito em questão e que engendrará um combate aos fundamentos da vida, que seriam os instintos, o corpo e os desejos.

Como constata Guiomarino (2016), o ideal ascético seria o consolo que o sacerdote encontra para o sofrimento que a constituição malograda engendra. Quanto a isso afirma o comentador

(2016, p. 69) que: “a consideração inicial do sacerdote ascético, nas seções de 11 a 13 da terceira dissertação, é de ordem fisiológica: trata-se de um tipo de vida, cuja constituição malograda, fraca e doentia se deve à exaustação e inibição fisiológicas. A vida será sentida por esse tipo como demasiadamente repleta de dores, desgostos e aflições, pois sua debilidade amplia a sensação aversiva dos estímulos.”

Desta forma, Nietzsche na terceira dissertação deseja abrir caminho para a fluidez de sentido de modo que possa aparecer uma outra interpretação para o sofrimento que abraça o vir a ser em vez de condená-lo. O caráter belicoso da existência passa a ser a chave para se entender a condenação da vida realizada pelo ideal ascético, já que a tentativa de se refugiar em verdades metafísicas nasce do horror perante a crueldade.

Assim, para que surjam novos sentidos para o sofrer torna-se necessário reinterpretar a crueldade presente na existência terrena. Conforme Biebuyck (2005) a importância do dionísio residiria justamente na sua capacidade de enfrentar a crueldade presente na realidade, já que tanto o platonismo como o cristianismo nasceram justamente de uma incapacidade de lidar com a agressividade presente no corpo social. O ideal ascético seria o resultado desta incapacidade de enfrentar a crueldade humana, buscando refúgio em verdades metafísicas e transcendentais.

Segundo Panaïoti (2017) a construção de um novo sistema ético dependeria justamente de uma superação da ficção metafísica do Ser. Isso é relevante porque o Ser teria sido o instrumental criado pelo sacerdote ascético para desvalorizar o vir a ser, engendrando as mais diferentes ficções metafísicas tais como Deus, verdade, absoluto e transcendência. No limite o Ser teria sido a pedra de toque para fundar o conceito de Real que se opõe à realidade dada pelos sentidos.

Logo, o Ser seria o elemento central para condenar a sensualidade humana, ao enaltecer a suposta posição de um olho que enxerga de lugar nenhum. De fato, a ficção metafísica do Ser teria fundamentado o conceito de Real que se opõe à aparência dada pelos sentidos, desvalorizando-a como equivocada. Neste sentido a ficção do Ser teria sido o elemento central para engendrar a maledicência e a indisposição para com o mundo.

Com isso fica evidente como ao mesmo tempo que a ficção do Ser nasce de uma insatisfação para com a realidade, ele aumenta a condenação feita ao mundo devido ao fato deste não seguir padrões previamente estabelecidos como a permanência e a estabilidade.

Quanto a isso constata Panaïoti (2017) que a ficção do Ser faz com que de um lado ter-seia o mundo verdadeiro e confiável da verdade e de outro o mundo ilusório e enganoso do vir a ser.

Entretanto, a ficção metafísica do Ser engendra a sua autossuperação através do desenvolvimento da consciência científica, que se pauta na busca pela verdade objetiva. Logo, no estágio final do niilismo a vacuidade que deu origem à ficção do Ser reaparece deixando a vontade humana desnordeada. Isso ocorre quando há o colapso do mundo confiável e estável do Ser que dava sentido para a vida e o sofrimento humano.

Desta forma Panaïoti (2017) refere que o fim da narrativa do Ser ameaça colapsar toda estrutura de significado de uma cultura, justificando a importância de se fundar uma nova ética que seja pós-teísta. Nesta nova ética deve-se superar a necessidade da humanidade de ter estabilidade, paz e sublimidade, que se aglutinam no conceito de Ser, de modo a permitir que o ser humano ame e aceite o mundo da instabilidade e do conflito.

Neste contexto o problema do sofrimento passa a ser central porque seria justamente o horror à dor, engendrada pelo vir a ser, que produz o Ser metafísico onde inexiste perda. Logo, a afirmação da vida nietzscheana deve minar a separação que existe entre mundo verdadeiro e mundo aparente de forma que o indivíduo possa voltar a amar o mundo. Entretanto, com a perda do mundo verdadeiro deixam de existir os conceitos de verdade, estabilidade e transcendência que norteavam a vontade humana.

Conforme Panaïoti (2017) haveria dois estágios distintos do niilismo: a) na primeira fase ter-se-ia a ideologia niilista que se baseia na fé do Ser, b) na segunda a crise niilista que seria justamente o sentimento de vacuidade diante da inexistência do Ser. Neste sentido na origem da ficção metafísica do Ser ter-se-ia a mentalidade niilista que seria uma forma de psiquismo debilitado que teria a necessidade de criar o que Panaïoti (2017) chama de *wahre Welt* que seria o mundo verdadeiro e real.

Assim, segundo o comentador (2017, p. 44) “em suma a mentalidade niilista é responsável por gerar a ilusão de um reino do Ser, o qual é, de certo modo, mais fundamental, mais real e verdadeiro do que o mundo do transitório do devir que nos é dado como experiência”.

A necessidade do *warhe Welt* brota de um esgotamento que faz com que a realidade seja vista como sendo um estímulo excessivo, exaurindo o sujeito debilitado. O elemento principal do *warhe Welt*, segundo Panaïoti (2017), é que ele nasce de um não para com o mundo, negando as suas características mais essenciais como a transitoriedade, a instabilidade e a efervescência. Quanto a isso pode-se colocar que na origem do conceito metafísico de Ser ter-se-ia uma negação

do devir. O fato é que o *warhe Welt* transforma o mundo dado pelos sentidos em um grande nada, desvalorizando a realidade sensível ao afastá-la dos atributos do Bem. Para Panaïoti (2017, p. 46) “a mentalidade niilista entrega o domínio do bem pelo preço da redução do mundo real a uma desolação moral”.

Portanto, a mentalidade niilista realiza dois feitos: a) primeiro coloca que o mundo do devir não é real e b) segundo pontua que a realidade efetiva dos sentidos seria desprovida de bem. Isso ocorre porque o mundo do Ser passa a ser o único portador do real e do bom, afastando tais atributos do mundo do vir a ser, fazendo com que o mesmo adquira o aspecto de ser espúrio.

Como constata Panaïoti (2017, p. 47) “o pensamento por trás da ficção do Ser/Deus tem sua raiz no *ódio* ao natural (realidade!), é a expressão de um descontentamento profundo com o que é real”. Neste sentido na origem do *warhe Welt* ter-se-ia o rancor contra a existência cuja origem seria a fisiologia debilitada do decadente.

Assim, seria justamente a fisiologia enfraquecida que produz a vontade de estabilidade e de quietude presente na narrativa do *warhe Welt*. Desta forma a ficção do ser nasceria de uma incapacidade de lidar com os esforços exigidos pela vida, o que, por sua vez, engendra um profundo ódio à realidade.

Quanto a isso Panaïoti (2017) coloca que a criação do mundo do Ser seria um ato de vingança contra o mundo real que teoricamente exigiria demasiadamente do sujeito enfermo. Desta forma a metafísica do Ser nasceria do ressentimento, já que (p. 50, 2017) “a doença por trás da ficção do Ser envolve (...) interpretar a existência como problemática em termos morais e o mundo como culpado. Se o resultado final da mentalidade niilista é uma visão na qual o mundo que vemos e vivenciamos é inútil, sem valor, sem sentido, enganoso e maligno, é porque o niilista já decidiu, de antemão, que o mundo é desprezível.”

Desta forma o *warhe Welt* seria responsável por fornecer ao sujeito aquilo que ele mais necessita que seria justamente a estabilidade, a permanência, a placidez e a sublimidade. Logo, o *warhe Welt* se afasta de tudo que o indivíduo enfraquecido enxerga como problemático na existência, tais como a pluralidade, a transitoriedade e a temporalidade.

Entretanto, a ficção do Ser seria o maior nada já criado pela humanidade, cuja função seria principalmente guiar a vontade do indivíduo adoecido. A crise niilista ocorre justamente quando o Ser perde eficácia devido a um processo de autossuperação, deixando a vontade desorientada.

Conforme Panaïoti (2017, pg. 51) a crise niilista atinge o seu auge quando “a radical falta de valor que obscurece toda a existência, quando a única coisa que se acreditava lhe conferir valor – o *wahre Welt*, ou Deus – revela-se como uma mentira.”

O problema, entretanto, não estaria na crise niilista, mas sim na mentalidade niilista. A mentalidade niilista carregaria no seu interior a ideia de que o mundo seria absolutamente desprovido de valor, sendo, por tanto, sem sentido. Para Nietzsche a origem da crise niilista estaria justamente na mentalidade niilista que deve ser superada para que o ser humano possa alcançar um estado de maior saúde, que somente pode ser atingido através de uma reavaliação do sofrimento.

## 2 A VONTADE DE NADA

A terceira dissertação da *Genealogia da Moral* almeja refutar justamente o ascetismo presente no livro quatro d’*O Mundo como Vontade e Representação*. Assim, para entender a posição nietzscheana deve-se primeiro revisar os principais pontos da filosofia schopenhaueriana, começando com a vontade de vida que deverá ser substituída pela vontade de poder.

Conforme Constâncio (2018, p. 60):

“Trata-se neste texto de tentar mostrar três coisas: primeiro que, embora Nietzsche rejeite alguns dos aspectos mais importantes da famosa metafísica da vontade que se encontra no centro de toda a filosofia de Schopenhauer, tal metafísica não deixa por isso de ser o ponto de partida da sua análise do “facto fundamental da vontade humana” na *Genealogia da Moral* (GM III 1 e 28); depois, que o modo como Schopenhauer entende o ascetismo e a “negação da vontade” tem uma importância crucial para a compreensão da concepção nietzschiana do “ideal ascético” e de uma “vontade do nada” (GM III 14 e 28) como vontade ascética; por fim, que a interpretação daquilo a que Nietzsche chama “niilismo” na *Genealogia* e, em geral, na sua obra (pelo menos, na obra publicada) não pode dispensar a reflexão sobre o modo como Nietzsche e Schopenhauer pensam o ascetismo e a ideia de uma “vontade do nada”.”

Para Janaway (1989) a vontade de vida buscaria basicamente atingir dois objetivos, primeiro garantir a sobrevivência do indivíduo e segundo assegurar a reprodução, sendo que do ponto de vista do filósofo ambos os objetivos justificariam os mais diversos comportamentos vegetais, animais e humanos.

Quanto a isso assevera o comentador (1989, p. 249):

“A mais básica manifestação da vontade no mundo animado é o que Schopenhauer chama 'der Wille zum Leben', a vontade de vida. Algumas vezes a tradução mais óbvia 'vontade de viver' é mais apropriada, mas eu prefiro usar 'vontade de vida', porque a concepção schopenhaueriana abrange não somente a propensão interna ao organismo de garantir a sua própria sobrevivência, mas também seu instinto de produzir vida – através da reprodução – e a sua tendência a preservar a vida dos filhos produzidos.”

Desta forma a sobrevivência individual se submeteria à necessidade de asseverar a continuação da espécie, fazendo com que o indivíduo passasse a ter um valor indireto para natureza. Neste sentido, em qualquer momento o ser individual poderia ser sacrificado em prol da propagação da espécie, já que a preocupação da natureza estaria não na preservação do indivíduo, mas sim na manutenção de determinado gênero animal.

Postula Schopenhauer (2005, p. 159):

“A forma desse fenômeno é tempo, espaço e causalidade, e por intermédio deles a individuação, que acarreta consigo o nascer e o perecer individuais, sem contudo atingir a Vontade de vida - de cujo fenômeno o indivíduo é, por assim dizer, só um exemplo particular ou espécime -, tampouco quanto o todo da natureza é injuriado pela morte do indivíduo. Pois não é este, mas exclusivamente a espécie, que merece os cuidados da natureza, a qual, com toda seriedade, obra por sua conservação e prodigamente se preocupa com ela mediante o excedente bizarro de sêmens e grande poder do impulso de fecundação. O indivíduo, ao contrário, não tem valor algum para ela, nem pode ter, pois o seu reino é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis indivíduos.”

Por conta disso para Schopenhauer o desejo sexual passará a ser o ponto central de toda ação e de todo empreendimento, caracterizando o cerne da vontade de viver. Ainda segundo Janaway (1989), os genitais passariam a ser o foco da vontade e como a vontade dentro desse esquema é a coisa em si, o ser humano passaria a ser um produto do desejo sexual.

Conforme o comentador (1989, p. 255):

“Os impulsos sexuais adquirem proeminência neste discurso. O desejo sexual, com a sua base no propósito de assegurar a reprodução é para Schopenhauer o impulso fundamental do ser humano – “todo lugar tacitamente assumido como necessário e inevitável e ... não como os outros desejos uma questão de gosto e de humor. Porque seria a vontade que constitui a essência do ser humano. O impulso ao ato sexual teria o poder, ao seu ver, de superar todos os outros motivos; ele seria “o ponto central invisível de toda ação e empreendimento e aparece em todo lugar apesar do véu lançado sobre ele.””

Isso, por sua vez, engendra um conflito entre cérebro e sexualidade, já que o primeiro visa ao conhecimento enquanto o segundo almeja a manutenção da vida, dividindo o sujeito em dois:

primeiro o puro sujeito cognoscente que seria o intelecto e segundo o sujeito incorporado do desejo. De acordo com Janaway (1989, p. 259), “até o momento temos o sujeito dividido de duas maneiras. Primeiro têm-se o puro sujeito cognoscente e de outro o sujeito incorporado do desejo.”

A vontade de vida, entretanto, seria una, cega e insaciável, de modo que constantemente se dirigiria a um objeto ou outro sem cessar, prendendo o sujeito em um ciclo de sofrimento, marcado por desejo, satisfação e novamente volição. Por conta disso Schopenhauer recomendaria o exercício ascético de mortificar o desejo, já que para o autor o exercício da vontade somente acarretaria sofrimento para o indivíduo em questão. Isso se deve ao fato de que sob esta perspectiva, a vontade e o sofrimento estariam estreitamente vinculados, justificando o exercício ascético no qual se nega os desejos.

Dentro deste contexto, segundo Hassan (2016), o sofrimento pode ser definido como um obstáculo que se interpõe entre o indivíduo e o seu objetivo momentâneo, de modo que o sofrimento seria a não obtenção instantânea dos fins almejados.

Conforme o comentador (2016, p. 26):

Schopenhauer define o sofrimento como “o obstáculo para a vontade colocado entre si mesmo e o seu objetivo temporário” (WWR, I, §56, p. 309). Em outras palavras, o sofrimento seria a não obtenção dos objetivos, ou a resistência à vontade. Schopenhauer explicitamente apresenta o sofrimento como sendo um contraste direto à felicidade, que ele define como a pronta obtenção de fins.

Para Schopenhauer quando estivéssemos em um estado de vontade estaríamos longe da felicidade, porque a vontade implica em falta e necessidade, enquanto a felicidade somente é atingida quando se obtém determinado fim perseguido, o que, por sua vez, elimina a volição. Entretanto, como a vontade é incessante, a felicidade passa a ser temporária, de modo que enquanto o ser humano estiver submetido ao trabalho forçado da vontade ele não encontrará paz ou felicidade.

Quanto a isso afirma Hassan (2016, p. 26):

“Porque a vontade nunca cessa de desejar, quando a felicidade é atingida ela é temporária e fugaz. Sobretudo, ela não é nada da significância do que se espera que a felicidade seja; isso é, de acordo com Schopenhauer, um tipo de estado final permanente.

‘Felicidade’, Schopenhauer argumenta, seria ilusória: ela se realiza “sempre no futuro, ou então em uma parte do passado” (WWR, II, p. 573). Ele conclui; “desde que sejamos sujeitos de desejo, nunca se obtêm felicidade ou paz permanente” (WWR, I, §38, p. 196).”

Logo, se a vida é constituída por um desejo insaciável, a existência passa a estar coberta de desejos não atendidos e, por tanto, de sofrimento.

Quanto a isso constata O Mundo como Vontade e Representação (2005, p. 399):

“vemo-los assim envoltos em constante sofrimento, sem felicidade duradoura. Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço (...)”.

Portanto, a existência como um todo estaria permeada de dor, porque se os objetivos forem atingidos com demasiada facilidade o sujeito cairia em um tédio profundo, de modo que o fastio nos termos de Hassan (2016) pode ser entendido como uma espécie de vazio de desejo. Desta forma, a dor do esforço seria necessária justamente para evitar o vazio da vontade presente no tédio, que também se manifestaria como uma espécie de sofrimento. Neste sentido o ser humano também sofre quando lhe carece algo que possa desejar, demonstrando que o vazio de desejo também seria uma posição insatisfatória.

Com isso chega-se à analogia de que a vida seria como um pêndulo em que o indivíduo ou tende para o sofrimento ou para o tédio, já que estes seriam os sentimentos que predominariam ao longo da existência de um ser humano. O tédio mostra que haveria na filosofia de Schopenhauer o que Hassan (2016) chama de vontade secundária de ter desejos primários de modo a evitar a monotonia associada à ausência de desejos.

Ao mesmo tempo a dor e o prazer estarão associados à temporalidade, já que caso o esforço dure por um período muito curto, o sujeito cairá no tédio, caso dure por tempo demais, resultará em sofrimento, de forma que a felicidade estará associada à perduração ideal de um certo esforço. Quanto a isso constata Schopenhauer (2005, p. 404) que “quando desejo e satisfação se alternam em intervalos não muito curtos nem muito longos, o sofrimento ocasionado por eles é diminuído ao mais baixo grau, fazendo o decurso da vida o mais feliz possível.

Pelo fato de o desejo ser insaciável e cego, o sofrimento seria a condição fundamental da vida senciente, fazendo com que a não existência seja preferível à existência. Isso ocorre porque a

vontade presente na vida necessariamente envolve sofrimento e como o desejo é insaciável chega-se à conclusão de que o ser humano estaria perpetuamente em dor devido à sua própria constituição psíquica que sempre o impulsiona ou para o tédio ou para vontade/sofrimento.

Assim, conforme Hassan (2016) o pessimismo schopenhaueriano teria a seguinte estrutura: a) primeiro o sofrimento é uma condição fundamental da vida senciente, b) então a não vida teria mais valor positivo do que a existência e de modo que por fim c) a não existência seja preferível à existência.

Nietzsche atacará principalmente a premissa “b” afastando-se do pensamento schopenhaueriano, já que o grande objetivo da filosofia nietzscheana será afirmar a existência. Com isso, o autor trágico deseja mostrar que a presença do sofrimento na vida não deve levar a uma condenação da mesma.

Entretanto, conforme Hassan (2016), o autor da *Genealogia da Moral* deve a maneira como estrutura a sua teoria da vontade à Schopenhauer, porque concorda com os seguintes postulados: a) primeiro, a vontade nunca seria satisfeita; b) segundo, a vontade teria a estrutura básica de um desejo de segunda ordem, ou seja, seria um desejo de ter desejos; e c) terceiro, o sofrimento pode ser entendido como resistência à vontade.

Porém, Nietzsche se afasta d’*O Mundo como Vontade e Representação*, porque deseja colocar a vontade de potência como sendo mais razoável que a vontade de vida schopenhaueriana.

Na filosofia schopenhaueriana a vontade de vida será a base metafísica do mundo, já que tudo o que existe seria simplesmente uma objetivação da vontade una e indivisível em múltiplos elementos. A unidade da vontade justificaria o pessimismo schopenhaueriano, porque seria através dela que se adquiriria a perspectiva de que a vida devora a si mesma, que serve de base para o pessimismo.

Quanto a isso constata Brum (1998, p. 26):

“Essa imagem da natureza que se devora a si mesma por meio de suas figuras fenomênicas diferentes serve de mola para Schopenhauer desenvolver uma concepção geral do caráter da própria vontade. Ele diz que, ao olhar essa luta perpétua compreendemos “a vontade que se divorcia dela mesma”. Essa imagem do combate, da guerra perpetua que sustenta a vida, é fundamental em sua **visão pessimista da existência**. Schopenhauer vê o destino de cada ser vivo (“uma criatura viva só pode conservar sua vida à custa de uma outra”) como a grande prova do caráter angustiante da vontade. Projetando uma conclusão moral no mundo da vida das espécies, vê essa “guerra de todos contra todos” como um mal radical e a demonstração do caráter culpado e nocivo da vida.”

Assim, por conta da vontade de vida chega-se à conclusão de que cada ser sustentaria a própria vida às custas dos outros seres, engendrando um sofrimento imensurável. Quanto a isso assevera Schopenhauer (2005, p. 398) que:

“ao mesmo tempo, recordemo-nos, a partir do livro segundo, que em todos os lugares as diversas forças naturais e formas orgânicas disputam entre si a matéria, na qual querem entrar em cena, na medida em que cada uma possui tão-somente aquilo que usurpou da outra, e, com isso, perpetua-se uma luta contínua de vida e morte”.

Como na filosofia schopenhaueriana a vontade é privação, tem-se um estreito vínculo entre sofrimento e vontade, de modo que o mundo passará a ser permeado pelo sofrimento, já que a vontade será a base da realidade.

Segundo Brum (1998, p. 31):

“a partir dessa imagem do caráter maquinal da vontade de viver, Schopenhauer concebe sua posição pessimista face a existência em geral: a condição do mundo é insatisfação e miséria (...) A imagem da vida humana em que “o lucro está longe de cobrir os gastos” é moldada por essa imagem geral da vontade de viver.”

Entretanto, conforme o comentador, deve-se ressaltar a importância da consciência para a percepção do sofrimento, já que quanto maior a compreensão, maior será a dor a ser enfrentada pelo ser em questão. Desta forma, se o mundo fosse permeado pela matéria inorgânica no qual o nível de consciência é inexistente, a dor seria nula.

Neste sentido, Nietzsche se aproxima de Schopenhauer, já que para ambos o sofrimento estaria estreitamente vinculado ao grau de consciência do ser em questão, de forma que um animal teria um menor sofrimento do que ser humano, já que somente este conhece o tempo e percebe a morte.

Portanto, a dor assim como o prazer revelam uma relação do sujeito para com seu meio, de forma que se torna necessária a consciência para que um determinado indivíduo busque um certo fim que, por sua vez, pode ser atingido ou frustrado, causando sentimentos positivos ou negativos no ser em questão.

O pessimismo na filosofia de Schopenhauer nasce do fato de que a vontade seria sem razão e sem finalidade sendo uma simples luta por existência, justificando por que para o filósofo haveria

uma primazia da não existência. Para Schopenhauer a vida seria um negócio cujos malefícios não compensariam os seus benefícios, revelando a maneira contabilista com que avalia a existência.

Quanto a isso Brum pontua (1998, p. 40) “as metáforas “comerciais, econômicas e financeiras, contábeis” abundam em sua obra (...)”. Seria justamente o fato de que a existência causaria mais dor que prazer no indivíduo que faz com que o filósofo apresente a vida como sendo uma colônia penitenciária. Conforme já foi dito o ser humano seria o mais disposto ao sofrimento devido ao seu elevado nível de consciência, justificando a sua necessidade de buscar meios que o permitam atingir a libertação.

Portanto, seria justamente a maior sensibilidade do ser humano à dor que faz com que ele desenvolva os mais diversos sistemas religiosos, sendo que em algumas tradições o exercício ascético aparece como a resposta para a questão da dor.

Para Brum (1998, p. 40):

“O grande pensamento existencial de Schopenhauer, o pensamento que faz dele “**um budista contemporâneo na Alemanha**”, de que fala Challemel-Lacour em seu artigo famoso, é “a verdade que sofrer é a essência mesma da vida”. Fazendo um elogio da resignação face à impossibilidade de um verdadeiro contentamento, Schopenhauer é, antes de tudo, o adversário da felicidade – que considera apenas “negativa”, já que é sempre satisfação passageira de um desejo sempre renascente. A única verdadeira felicidade, segundo ele, não se encontra na satisfação de algum desejo, mas na **ausência do querer**, no desaparecimento – momentâneo ou durável – da vontade (...) ele proporá uma moral de renúncia ao mundo, uma prática ascética de vida como fórmula para sair do eterno retorno do sofrimento e do desejo.”

O ascetismo postulará justamente que a vontade de vida deve ser negada para que o sujeito atinja um novo estado de consciência. Este processo de negação da vontade seria um processo exclusivamente humano, já que somente o homem teria a consciência de que a natureza da vontade seria a privação.

Postula Schopenhauer (2005, p. 369):

“(...) a NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das IDÉIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente.”

O grande problema que deve ser sanado através do exercício ascético é que a afirmação da vontade de vida sempre faz com que o sujeito fique preso entre o tédio e o sofrimento. Isso ocorre por conta da estrutura da vontade do ser humano que engendra um processo no qual o ser humano: a) ou caia no tédio caso não encontre rapidamente um novo objeto de desejo, b) ou sinta sofrimento, já que o desejo sempre vem permeado de dor, devido ao fato da sua origem ser a falta e a privação.

Para Schopenhauer (2005) será justamente este movimento pendular entre o tédio e o sofrimento que faz com que a única libertação resida na negação da vontade. O ascetismo de Schopenhauer reside na conclusão de que a felicidade seria ilusória porque: a) primeiro estaria associado com a estimulação do desejo humano que sempre estaria vinculado com a carência e com a privação e b) segundo seria passageiro porque constantemente dependeria do surgimento de novos desejos que fazem com que o sofrer renasça.

Logo, para o filósofo (2005) a verdadeira felicidade não estaria no exercício da vontade, mas sim na negação da vontade no qual o sujeito se liberta do trabalho forçado do desejar. Com isso pode-se dizer que o filósofo propõe uma moral da renúncia, de modo que o ascetismo seria um exercício no qual se mortifica a vontade, rejeitando a afirmação do corpo.

Conforme Janaway (1989) o grande objetivo do exercício ascético seria a superação da consciência ordinária para obter-se a consciência superior que se equipararia com o estado de “espelho do mundo”. Quanto a isso postula o comentador (1989, p. 273) que:

“eu argumento que o pessimismo de Schopenhauer é completo e central para sua filosofia porque ele inicialmente operou com a premissa tal como essa; ele assumiu a possibilidade de uma consciência superior que seria isenta de dor, contra a qual ele passou a medir o valor da vida conforme ele passou a ficar progressivamente enredado na metafísica da vontade.”

A consciência comum seria aquela que remeteria ao mundo incessante de objetos individuais que existem no espaço e no tempo, enquanto a consciência superior seria aquela que superaria o espaço e o tempo, acessando a realidade eterna. Este segundo tipo de consciência é relevante porque nele o indivíduo se aproxima do puro sujeito de conhecimento, se libertando da vontade. O importante é que neste segundo tipo de consciência o sujeito se livra da dor e do sofrimento, já que o indivíduo seria capaz de acessar uma existência superior ao se libertar da corporeidade desejante.

Quanto a isso assevera Janaway (1989, p. 273):

“A consciência empírica ordinária seria a constante mudança do mundo dos objetos individuais existindo no espaço e no tempo. Mas a consciência superior ao qual Schopenhauer acreditava que se poderia aspirar não era limitada pelas formas do espaço e do tempo e penetraria além dos fenômenos para uma realidade eterna (...) Ele pensa neste sujeito como o puro sujeito do conhecimento que de alguma forma existe fora do tempo e contempla a realidade dos verdadeiros existentes além do temporal e do empírico. Ele seria separado dos objetos empíricos particulares e seria livre de todo e qualquer sofrimento que pertence somente à ordem temporal.”

Neste sentido o ser humano ficaria dividido em dois em que um dos polos ter-se-ia o puro sujeito do conhecimento que capta as formas eternas, e de outro a consciência ordinária e desejante que alimentaria a vontade de vida. N’*O Mundo como Vontade e Representação* uma das formas de transcender a consciência cotidiana seria através do estado estético, no qual o indivíduo perde-se no objeto, esquecendo a própria individualidade, tornando-se mero “espelho” do objeto. Logo, o estado estético seria uma forma do sujeito temporariamente atingir o estado de puro sujeito do conhecimento, libertando-se da vontade, da dor e do tempo.

No estado estético o sujeito ficaria temporariamente livre dos tormentos da vida, de modo a ficar em um estado de tranquilidade, no qual deixa de existir felicidade e tristeza, já que tudo o que move a vontade deixa de existir. Este estado estético de ausência de vontade seria temporário, de modo que assim que o efeito anestésico da arte passasse, o indivíduo ficaria novamente submetido ao trabalho forçado da vontade.

A respeito disso postula Janaway (1989, p. 275):

“Existe liberação do sofrimento e ele é obtido atingindo o estado do puro sujeito do conhecimento semelhante àquele que Schopenhauer constituiu no começo da sua carreira. O primeiro exemplo disso advém da sua teoria da experiência estética, aonde, de acordo com Schopenhauer, se atinge o estado puro de maneira temporária (...) abandona-se a consciência empírica normal ao se perder por completo no objeto, esquecendo precisamente a própria individualidade, a própria vontade e permanecendo somente puro sujeito, ou seja, como um espelho límpido do objeto; como se somente o objeto estivesse lá, sem o sujeito que o percebe.”

Haveria, entretanto, uma forma mais eficiente e permanente de atingir a libertação do sofrimento que seria justamente através da renúncia e do exercício ascético. Através deste treinamento seria possível atingir uma tranquilidade permanente devido ao fato de que a negação da vontade faz com que o mundo se transforme em um grande nada. Neste sentido, para Janaway

(1989), no puro sujeito do conhecimento a dor cessa, porque inexistiria indivíduo, já que seria possível captar o mundo de maneira objetiva, ao se repudiar qualquer afetividade individual.

Assim, existiriam dois tipos de subjetividades: a) primeira aquela do sujeito empírico encarnado e b) segunda aquela do “olho do mundo” no qual o sujeito se transforma em um espelho fora da realidade. Como constata Janaway (1989, p. 278) “o sujeito cognoscente torna-se o espelho puro do ser objetivo (*Wesen*) das coisas e aprende o mundo de maneira puramente objetiva somente quando não se sabe mais que se pertence ao mundo (...)”.

A valorização do “olho do mundo” como subjetividade superior se vincula com a ideia de que o bem estaria associado à suspensão do egoísmo. Portanto, o egoísmo seria uma constante fonte de maldade, porque ao se exercitar o desejo nega-se a perspectiva metafísica da unidade da vontade. Segundo Brum (1998) isso ocorre porque no egoísmo os seres afirmam a sua vontade, isolando-se um dos outros ao manterem viva a ilusão da individuação.

Como constata o comentador (1998, p. 43) “o egoísmo é “a própria forma da vontade de viver”. Schopenhauer considera que, através do egoísmo, “o eu, essa gota d’água em um oceano”, revela “a contradição íntima da vontade”, (...), mas ele é o princípio, a fonte mesmo do que Schopenhauer denomina a maldade.”

Logo, o desenvolvimento da moralidade dependeria do progressivo abandono da barreira que separa o eu do não eu. Desta forma o mau caráter seria aquele que enxerga em todo lugar a diferença absoluta entre o eu e o não eu, de modo que o mundo passe a ser um absoluto não eu que pode ser manipulado.

Quanto a isso, assevera Schopenhauer (2005, p. 473) que:

“se, portanto, em todos esses casos, parece instituir-se uma diferença poderosa entre o eu pessoal e o eu alheio - ao contrário, naquele homem nobre que temos em mente tal diferença é insignificante. O *principium individuationis*, a forma do fenômeno não mais o enreda tão firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu; procura, então, restabelecer o equilíbrio: renúncia aos gozos, aceita privações para aliviar o sofrimento alheio.”

Conforme Janaway (1989), no egoísmo haveria uma relação de hostilidade para com o mundo que deve ser progressivamente abandonada com o desenvolvimento da moral, já que o bom caráter vive em um mundo homogêneo a si mesmo. Por conta disso, a moralidade se assentaria sobre a capacidade de reconhecer o outro como uma consciência que possui um eu próprio.

Desta forma para Schopenhauer a compaixão, ou seja, a *Mitleid*, seria a base de toda moralidade, produzindo uma certa relação entre o si mesmo e o outro. Neste sentido, conforme Brum (1998), o processo de moralização depende de um apagamento da individuação de modo a perceber o outro como uma continuidade de si mesmo. Assim, quanto mais o ser humano se afasta da afirmação descontrolada da vontade menos perverso o mesmo se torna, fazendo com que a domesticação da vontade seja uma necessidade para que o indivíduo se torne moral.

Segundo o comentador (1998, p.47):

“se, para o homem perverso, o princípio da individuação é “uma separação absoluta”, para o homem justo, que “reconhece espontaneamente os limites traçados apenas pela moral entre o justo e o injusto e que os respeita, mesmo na ausência do Estado (...) A vontade (que é o mal e a maldade para Schopenhauer) deve ser domada para que a ilusão do princípio de individuação se dissipe.”

Por conta disso, o sofrimento teria um papel central no processo de moralização, porque quando o indivíduo reconhece como sua as dores de tudo o que existe, o mesmo deixa de afirmar a sua vontade e passa a enxergar a realidade como uma continuidade de si mesmo.

Portanto, conforme Janaway (1989), o exercício da vontade seria problemático porque se vincularia a uma luta para dominar e destruir tudo que estaria no caminho da realização dos desejos individuais, causando sofrimento para outrem.

Quanto a isso assevera o comentador (1989, p. 282):

“Enquanto a fundação metafísica do caráter egoísta é a visão de que a individuação é real, que “Eu” sou fundamentalmente distinto dos outros e que eu sou o único genuíno “Eu” entre objetos da minha experiência que o caráter não egoísta é o ponto de vista supostamente superior de acordo com o qual a individuação é irreal (...) Reconhecer o outro ser como dizendo “Eu” como eu é presumivelmente reconhecer que o outro seria um centro de consciência e vontade e talvez como alguém cuja vida interna como autoconsciência ao qual eu não estou inteiramente excluído, alguém cujos interesse podem ser verdadeiramente meus também.”

Logo, a condenação do exercício da vontade se vincula com a perspectiva de que o sofrimento seria um mal, de forma que ao se controlar o egoísmo se estaria reduzindo a dor no mundo. No limite a filosofia de Schopenhauer resulta em uma negação da vontade com a cessação de todo desejo e interesse, produzindo um quietismo extremo que resulta na experiência de que a consciência seria idêntica a tudo o resto que existe no mundo. O silenciamento da vontade deve ser

entendido como uma benção, no qual o sujeito ao término passa a ser um simples espelho do mundo de forma que nada mais o cause preocupação.

Quanto a isso, constata Brum (1998, p. 49):

“Buscando uma vida sem dor, sem tempo, sem movimento, Schopenhauer acabou por encontrar a vida mística, que corresponde a uma felicidade inhumana, a uma verdade oposta à vontade de viver. Essa é a origem da admiração de Schopenhauer pela ascese (...) Adversário da alegria, Schopenhauer caminha em direção ao seu contrário: **a negação do querer-viver**. Quando a vontade se desliga da vida, por meio do ascetismo, ela se desliga – de forma eudemonística – do sofrimento e da dor. A negação da vontade de viver é uma atitude radical de exclusão do mundo. Mas, para um pessimista que vê o desejo como opressão e repetição, a liberdade, a redenção (*Erlösung*) só podem vir da supressão do desejo.”

Desta forma a afirmação da vontade se vincularia ao sofrimento enquanto a vontade que se volta contra si mesma passaria a ser a salvação. Neste estágio o indivíduo seria capaz de adotar um ponto de vista mais elevado no qual ele se ausenta da realidade, cessando de lutar por si mesmo e de impor a sua vontade na realidade externa. Com a negação da vontade o indivíduo consegue seguir para o estado místico do nada no qual se transcende a felicidade e a infelicidade.

Quanto a este estado postula Schopenhauer (2005, p. 518):

“Se, entretanto, desviamos os olhos de nossa própria indigência e aprisionamento em direção àqueles que ultrapassaram o mundo, nos quais a Vontade, tendo alcançado o pleno conhecimento de si, encontrou-se novamente em todas as coisas e em seguida se negou livremente, homens que meramente esperam ver o último vestígio da Vontade desaparecer junto com o corpo por ele animado; então se nos mostra, em vez do ímpeto e esforço sem fim, em vez da contínua transição do desejo para a apreensão e da alegria para o sofrimento, em vez da esperança nunca satisfeita e que jamais morre, constituinte do sonho de vida do homem que quer; em vez de tudo isso, mostra-se a nós aquela paz superior a toda razão, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança inabalável e serenidade jovial (...) apenas o conhecimento restou, a Vontade desapareceu.”

Schopenhauer (2005) seria o principal interlocutor de Nietzsche (1998) na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, porque neste trecho estará em pauta justamente a questão da negação da vontade. Em Schopenhauer a vontade estaria associada a um grande sofrimento que somente se sanaria com o silenciamento do desejo, através de práticas ascéticas.

Nietzsche irá questionar tal posição de Schopenhauer, mostrando como a superação da vontade não seria uma redenção, mas sim uma forma de hipnotização semelhante à estivação das plantas no qual se deve reduzir as condições vitais para garantir a sobrevivência.

A respeito disso constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 121):

“Como resultado, em termos psicológicos-morais, “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, hipnotização – uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que *hibernação* representa para algumas espécies animais, a *estivação* para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência (...) em inúmeros casos eles realmente se livraram daquela profunda depressão fisiológica com ajuda do seu sistema de meios de hipnose: razão por que seu método está entre os fatos etnológicos mais universais.”

Com isso Nietzsche pretende mostrar que a hipnotização fruto do exercício ascético teria se alastrado pelas mais diferentes tradições religiosas justamente pela sua capacidade de afastar a depressão. Logo, através do exercício ascético, o sacerdote conseguiu obter o seu principal objetivo que seria justamente afastar o desânimo e a tristeza. Ainda sob esta chave de leitura, as religiões niilistas teriam nascido da exaustão de certos organismos diante da realidade.

Para Paschoal (2019), a estratégia adotada por estas religiões seria o estado hipnótico de entorpecimento no qual haveria um mínimo de vida necessário que não entraria na consciência do sujeito em questão, de modo que este possa enfim alcançar o nada.

Nos termos do comentador (2019, p. 227).

“Portanto, se Nietzsche concorda com Schopenhauer, que as religiões orientais atuam sobre a vontade, em especial sobre a vontade de vida, e se ele abre a terceira dissertação da *Genealogia* ligando-a diretamente com a seção final d’O Mundo como Vontade e Representação, e com a tese de que o horror da vontade humana seria “o nada” (CONSTÂNCIO, 2018, p. 63), o fato é que, para ele, o que as religiões produzem é, em última instância, aquele estado hipnótico e de entorpecimento. (...) Como num estado letárgico, portanto, a própria vida passaria a assemelhar-se a um longo e profundo sono, com a eliminação de todo desejo, de todo ato. O ápice desse estado, a meta final daquele empreendimento seria “a própria redenção, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada” (GM III, 17). O nada desejado e enfim alcançado.”

O ideal ascético, desta forma, estaria estreitamente associado ao pessimismo, de modo que a superação do pessimismo resultará em uma suplantação da necessidade de se realizar práticas ascéticas. O pessimismo, por sua vez, em Schopenhauer se assenta sobre hipótese da vontade de vida, de modo que ao se substituir a vontade de vida pela vontade de poder se superaria o mal-estar para com a existência. Na vontade de vida se postula que a vontade almeja a preservação individual e da espécie, estando estreitamente vinculada com a conservação, enquanto na vontade de potência o objetivo seria o acúmulo de mais poder.

Conforme Reginster (2006), a vontade de poder seria justamente a ambição de superar resistências na busca de desejos de primeira ordem, sendo, por tanto, o apetite por desafios. Neste sentido o objetivo da vontade de poder seria exatamente a volição de se ter domínio sobre algo que anteriormente escapava do controle, estando, por tanto, estreitamente associado com a capacidade de realizar certas atividades.

Segundo Reginster (2006), a vontade de poder seria paradoxal, porque teria na sua estrutura o desejo de não ter um determinado anseio satisfeito imediatamente com o objetivo de enfrentar resistências. Assim, na vontade de poder ter-se-ia o imbricamento entre prazer e dor, de modo que na busca de mais poder se deve ter dor e sofrimento de modo que finalmente se possa atingir o prazer. Isso ocorre porque a obtenção da satisfação depende da superação de uma resistência anterior, que causa frustração e angústia no indivíduo em questão.

Por conta disso, Hassan (2016) ressalta a importância da temporalidade para determinar se um ato será agradável ou desagradável, já que se a resistência durar pouco tempo resultará em tédio, se durar tempo demais resultará em sofrimento. Logo, para que certa atividade gere o sentimento de poder, a ocupação deve durar um tempo ideal de modo a não recair nem no tédio e nem no sofrimento excessivo.

Por tanto Hassan (2016) pontua que a vontade de poder requer três condições: a) primeiro a existência de um desejo de primeira ordem por um determinado fim, b) segundo a necessidade de resistência para a obtenção de um determinado objetivo e, por fim, c) a superação da resistência pelo agente.

Quanto a isso, constata o comentador (2016, p. 42) que “a vontade de poder é um desejo por desafio: a superação de obstáculos e a experiência de crescimento ao obter poder sobre algo que anteriormente se carecia domínio.” Desta forma para Nietzsche (1998), assim como para Schopenhauer (2005), a vontade seria uma aspiração de segunda ordem de ter objetos de desejo, para que se tenha uma contínua atividade.

Portanto, para o autor da *Genealogia da Moral* a atividade consistiria, justamente, no desejo de encontrar e superar resistências na satisfação de desejos de primeira ordem.

Logo para Hassan (2016), a vontade de poder representa uma tese sobre como o sujeito em questão deseja e não o que exatamente ele deseja, mostrando que o desejo humano se pauta na vontade de segunda ordem de ter desejos. Segundo Reginster (2006), em Nietzsche toda resistência

representa sofrimento, assim a vontade de poder à medida que é a vontade de superar oposição, deve necessariamente almejar o antagonismo em si mesmo, de forma que paradoxalmente a vontade de poder deseja desprazer.

Na mesma linha, Soll (2012) pontua que somente ao sentir dificuldade, o sujeito passará a ter a experiência de poder, de forma que a vontade de poder deve carregar no seu âmago o desejo pelo embaraço. Assim, a vontade humana, além de ser uma volição secundária de ter desejos de primeira ordem, também carregaria no seu seio a vontade de resistência, de dificuldade e de sofrimento.

É dentro deste contexto que surge o problema do valor da existência de modo que Nietzsche deseja dar uma resposta positiva ao pessimismo postulado por Schopenhauer. Logo, o autor da *Genealogia da Moral* deseja justamente estimular os indivíduos saudáveis a amarem o sofrimento, vinculando-o ao exercício da vontade.

Conforme Brum (1998), Nietzsche se afasta da posição schopenhaueriana, que busca refúgio do sofrimento na moral e na arte. Portanto, ao invés de buscar a renúncia, Nietzsche recomenda a afirmação da vontade com intuito de redimir o mundo e a realidade. Desta forma o filósofo da *Genealogia da Moral* busca se afastar da condenação da realidade e da mortificação do desejo através da divinização do real.

Assim, a vontade de poder seria a resposta dada por Nietzsche ao problema da vontade apresentado por Schopenhauer, de forma que a vontade de poder seria, justamente, uma oposição à vontade de vida. Como constata Brum (1998) a vontade de vida continua sob a tutela da metafísica enquanto a vontade de poder seria uma posição fenomenista que afirma a realidade.

Quanto a isso, o comentador pontua (1998, p. 65) que:

“essa crítica de Nietzsche à concepção schopenhaueriana de vontade revela uma diferença mais profunda entre os dois pensadores: Schopenhauer é um metafísico, mas um metafísico transcendental (...) Nietzsche, desde **O Nascimento da Tragédia** permanece um “fenomenista puro”. A realidade, para ele, se reduz a “uma imensa trama de fenômenos”.”

Logo, será justamente a posição metafísica da vontade de vida que servirá de fundamento para a condenação da vida e da realidade. Ao colocar uma vontade uma que estaria no fundo de tudo, Schopenhauer estaria fazendo uma moralização do mundo que passa a ser visto como cruel.

Como afirma Brum (1998, p. 66):

“o pensamento nietzscheano de que se deve incluir na noção de vida, de maneira positiva e afirmativa, a crueldade e a inexorabilidade está na antípoda da reação moral schopenhaueriana ao mundo que ele descreveu no livro II de sua obra principal. Schopenhauer recua diante de sua descrição “como diante de um pesadelo” e Nietzsche jubila com sua noção da vida enquanto valor supremo.”

Ainda neste sentido Araldi (2004) constata que o grande objetivo do pensamento nietzscheano seria a afirmação e a divinização do real, superando a moralização e o pessimismo schopenhaueriano. Seria justamente neste aspecto que a diferença entre a vontade de potência e a vontade de viver passa a ser importante, porque Schopenhauer ao condenar a vontade como cega e irracional estaria buscando uma saída para o problema da vontade tanto na arte como na negação da vontade ascética.

Nietzsche, por outro lado, através da vontade de poder estaria aceitando os elementos difíceis da existência, exaltando o sofrimento e rejeitando o que Brum (1998) chama de resposta eudemonista para o problema do sofrimento. Portanto, a maneira como se constrói o conceito de vontade de viver necessariamente resulta em uma condenação da existência, de modo que Nietzsche ambiciona superar o conceito da vontade de viver para que possa afirmar o mundo.

Desta forma, mesmo que o autor de *Aurora* aceite o caráter ilógico da existência apresentada em *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo rejeita a doutrina moral desta obra que implica em uma negação da vontade. Isso se deve ao fato de que Schopenhauer condena a vontade como sendo a origem do sofrimento no mundo.

Quanto a isso, Brum constata (1998, p. 67):

“A ideia de uma hierarquia de fenômenos dominando sempre o mais fraco está no âmago da noção nietzscheana de uma **vontade de potência** que sempre se supera. Em Schopenhauer, essa luta de fenômenos da Vontade é, no fundo, a luta da Vontade com ela mesma, o divórcio (*Entzweiung*) “essencial” da vontade em relação a ela mesma. A **vontade de viver** que, segundo Schopenhauer, é um “esforço sem fim”, aparece, em Nietzsche, como a dimensão de uma vida eterna da vontade de potência. Essa visão jubilosa de um mundo que se supera continuamente, através de uma luta que faz sofrer e que revela o caráter trágico da existência, Nietzsche a ilustrou por meio de um conceito muito pessoal, que nós estudaremos depois: **o dionisiaco** (...) a grande diferença entre **vontade de viver** e **vontade de potência** deriva do fato que Schopenhauer pronunciou uma acusação contra a vontade, descrita como insaciável e faminta.”

Neste sentido, a metafísica schopenhaueriana após descrever a vida como sendo regida pela vontade de viver acaba por exaltar a negação da vontade. A visão pessimista schopenhaueriana nasce do fato de o filósofo colocar o sofrimento sobre uma perspectiva negativa de modo que a afirmação da vida depende justamente da reavaliação do sofrimento, ultrapassando a visão “eudemonista”.

Dentro desta ótica a renúncia schopenhaueriana funcionaria como uma libertação de um mundo cruel ao passo que para Nietzsche a mortificação nada mais seria que um estado de estivação. Logo, entender a compaixão como o fundamento da moral seria o resultado de uma estrutura de pensamento que condena a vontade. Isso ocorre porque a compaixão seria no fundo uma tentativa de se opor à crueldade que supostamente constituiria o mundo e que seria exacerbado com o exercício da vontade.

Portanto, pode-se dizer que a compaixão se opõe à visão trágica da existência, já que segundo Brum (1998, p. 71):

“a piedade é considerada uma virtude somente do ponto de vista de uma filosofia que nega a vida, diz Nietzsche em *O Anticristo* (1888) (...) A compaixão, mola da doutrina moral de Schopenhauer, se opõe – de uma maneira evidente – às características que Nietzsche atribui à vida: crueldade e inexorabilidade.”

Desta forma, Schopenhauer seria um filósofo que criou ficções metafísicas para se consolar do pesadelo que supostamente seria a existência.

Assim, o pensamento d’*O Mundo como Vontade e Representação* seria tão metafísico quanto a tradição platônica-cristã, de modo que apesar do ateísmo de Schopenhauer o mesmo ainda estaria sob a tutela do cristianismo, de forma a ser marcado por um pessimismo que nega a vida.

Segundo Brum (1998) no dionisíaco se almeja justamente superar a necessidade de redenção ao persuadir o indivíduo do prazer eterno que haveria no existir, afirmando inclusive o sofrimento inerente à vida.

Quanto a isso postula o comentador (1998, p.73):

“ele (Nietzsche) quer elaborar uma **filosofia trágica da existência** como alternativa ao cristianismo que torna o mundo culpado desde o primeiro homem. Nietzsche encontrou na figura de Dionísio, deus grego de origem oriental, o contraponto ao cristianismo que tanto marcou a sua infância.”

Neste sentido, o sofrimento ganha destaque porque será ele que justificará uma perspectiva no qual se condena a existência, porque a fonte do pessimismo estaria justamente no terror diante da realidade da dor. Desta forma através do dionisiaco, Nietzsche deseja superar o mal-estar para com o sofrimento, engendrando duas formas distintas de reagir diante da dor: a primeira nietzscheana que seria pautada pela alegria e pela afirmação e a segunda a schopenhaueriana marcada pela tristeza e pela resignação.

Quanto a isso constata Brum (1998, p. 73):

“o grande tema do livro, o trágico, é colocado sob o prisma de uma filosofia estética e pessimista. Mas o novo **pessimismo dos fortes** não é um pessimismo de negação da vida, mas sim um pessimismo trágico que aceita a existência e a sua dolorosa verdade dionisiaca: a morte e o sofrimento.”

A diferença entre o pensamento nietzscheano e o schopenhaueriano seria justamente a moralização que afasta o indivíduo da alegria do simples existir ao fazer julgamentos morais a respeito do mundo. A alternativa ao julgamento moral seria a aceitação do vir a ser como jogo inocente, absolvendo o sofrimento, de modo a escapar do pessimismo da fraqueza que condena a existência.

Neste sentido o escritor da *Genealogia da Moral* deseja ultrapassar o niilismo externo, de modo a divinizar o real. Para Lowith (1969) isso seria feito através do eterno retorno do mesmo no qual se aceita o ser do mundo como sendo sagrado, superando a vontade de nada do ideal ascético, de modo que Araldi (2004, p. 21) pontua que “ultrapassar o não extremo é condição para atingir o sim incondicional do eterno retorno”.

Assim em *Nilismo, Criação, Aniquilamento* (2004), o comentador afirma que o pensamento de Nietzsche estaria ocupado em produzir uma religião do sim na qual se superariam os conceitos de bem e de mal. Desta forma, o grande objetivo do autor da *Genealogia da Moral* seria justamente dar resposta à pergunta “para quê” a existência, levantada por Schopenhauer.

Portanto, Nietzsche deseja justamente superar a condenação do real com intuito de produzir uma religião do sim, superando o mal-estar que teria fundado a maior parte das religiões humanas.

Quanto a isso Araldi constata (2004, p. 104):

“Nesse sentido, o pessimismo schopenhaueriano é mais profundo e significativo do que outras formas anteriores, por colocar com determinação e vigor a pergunta pelo sentido da

existência. Para Nietzsche, ao colocar essa pergunta, Schopenhauer já constata como um fato indubitável a não-divindade da existência. (...) Compreendendo-se como sério herdeiro/continuador do pessimismo schopenhaueriano, Nietzsche busca pensar essa questão em profundidade, para além dos limites morais, religiosos e metafísicos a que ela estava restrita. Opondo ao pessimismo romântico o pessimismo dionisíaco, ele busca provar que há também um pessimismo que sai da força, dos instintos sadios.”

Portanto, haveria duas perspectivas: a primeira, o eterno retorno com a suprema afirmação do mundo e a segunda, o niilismo com a vontade de nada no qual se nega a existência. A primeira alternativa seria o dionisíaco no qual se postula a primazia do ser enquanto a segunda seria o ponto de vista do crucificado no qual se coloca a preferência pelo não ser.

Neste sentido o dionisíaco seria uma forma de estabelecer um contramovimento religioso no qual se busca construir um processo que possa afirmar a existência, a natureza e a saúde, colocando o tipo pagão como uma contraposição ao tipo ascético que condena a vida.

Quanto a isso refere Guiomarino (2018, p. 86) que “Nietzsche procura marcar a contraposição ao tipo *décadent*. O pagão será, por isso, descrito com o vocabulário fisiológico nietzschiano da saúde e da força: “plenamente-logrado” (*Vollgerathenen*) e “extasiado-transbordante” (*entzückt-überstromenden*).”

Conforme o comentador (2018), os dois tipos constroem sentidos diferentes para o sofrimento de modo que o sofrimento seria a instância decisiva para a avaliação da vida, gerando ou a afirmação ou a condenação da existência. Portanto, haveria primeiro, o sentido dionisíaco para o sofrimento no qual se elogia o vir a ser e, segundo, o sentido metafísico no qual se valoriza a transcendência, a estabilidade e a quietude. O dionisíaco, desta forma, se afasta diametralmente do cristianismo ao valorizar os processos cíclicos da natureza, mostrando como o sofrimento seria uma etapa essencial para a construção do novo.

Logo, o dionisíaco representaria a capacidade de afirmar o colapso da estabilidade, algo impossível para a perspectiva platônico-cristã que busca a estabilidade e o quietismo como forma de escapar do vir a ser.

Assevera Guiomarino (2018, p. 87):

“Nesse registro, Dionisio, ao simbolizar o movimento cíclico de destruição e criação da vida, seria o símbolo maior de afirmação desta porque expressaria em máximo grau o incessante movimento de renovação da própria vida. Para que seja possível este movimento, não só é necessário, mas desejável o sofrimento implicado na destruição de tudo o que é. A transitoriedade, assim, pressupõe necessariamente sofrimento. O que

equivale a dizer: para que haja mudança, deve haver o perecimento de um estado estável, sendo o sofrimento o colapso dessa estabilidade. Desse modo, no símbolo do Dionísio, o sofrimento já estaria justificado na e pela própria vida.”

Portanto, o dionisíaco seria capaz de perceber o caráter processual do sofrimento, afirmando-o mesmo diante das piores situações. O crucificado, por sua vez, não teria a força fisiológica para afirmar a necessidade da destruição para a produção do novo, de modo que passaria a se esconder em narrativas metafísicas tais como o além-mundo no qual haveria estabilidade, segurança e ausência de dor.

Neste sentido a religião pagã seria uma forma de superar o niilismo, porque nesta perspectiva o sujeito se manteria sob a tutela do mundo, da vida e do real enquanto sob a ótica do crucificado o indivíduo se vincularia à moral, à negação da vida e ao ideal que se opõe ao mundo. Desta forma o que estaria no fundo da diferença entre o dionisíaco e crucificado seria, justamente, a diferença entre o real e o ideal que desemboca ou em uma divinização ou em uma condenação da realidade.

Quanto a isso refere Guiomarino (2018, p. 90) que:

“Dioniso está ligado ao mundo, à vida, ao real, enquanto o Crucificado ilustra a moral, a negação da vida, o ideal. Esse delineamento preliminar já fornece boas indicações do que está em jogo quando Nietzsche usa a contraposição entre Dionísio e o Crucificado: o antagonismo entre afirmação e negação da vida, entre real e ideal.”

Nesta chave de leitura o dionisíaco se associa com o antimetafísico, porque rejeitaria a ideia de uma verdade eterna e suprassensível que fundamentaria o real. Portanto, o dionisíaco se vincula a fluidez de sentido ao privilegiar a pluralidade, rejeitando a narrativa una, eterna e universal do ideal ascético, ao acatar a disputa e a discórdia, que deixariam de ser pacificadas através de conceitos como unidade, transcendência e universalidade.

Desta forma o dionisíaco seria o único movimento religioso capaz de divinizar a própria vida, superando a má avaliação que a metafísica faz sobre a existência. Neste sentido Dionísio passará a representar: a) primeiro a afirmação integral de existência, b) segundo a superabundância da força, c) terceiro a correlação entre destruição e criação, d) quarto a perspectiva extra-moral e e) quinto a contraposição à moral cristã.

Através do dionisíaco deseja-se constituir amor pelo que é, sendo que a morte de Deus seria uma etapa essencial deste processo, porque Este teria servido como garantidor metafísico para todos os valores que regeram a civilização ocidental até o momento. Assim, a Sua morte acaba por ruir todos os valores metafísicos que sustentaram a tradição platônico-cristã até o momento.

Em um primeiro momento a morte de Deus passaria a sensação de um vazio de sentido, mas, posteriormente, a Sua ausência permitiria a abertura para outros sentidos. Desta forma, a morte de Deus teria a importante função de minar a separação entre mundo sensível e mundo extrassensível que teria sustentado as crenças metafísicas.

Com relação a isso postula Araldi (2004, p. 108) que “compreendido como *processo* que move a História do ocidente, o niilismo se radicaliza, à medida que o homem experimenta o vazio de sentido decorrente da ruína dos valores superiores/transcendentes ou, dito de outro modo, da morte de Deus”.

Logo, em um primeiro momento a derrocada da metafísica passaria a impressão de que o mundo seria falso e sem valor, mas com o passar do tempo alguns seres humanos seriam capazes de viver sem a interpretação moral da existência que se apresenta como unívoca, eterna e transcendental. Isso permitiria o regresso da fluidez de sentido no qual se constrói sentidos plurais e perspectivos para o sofrimento, superando a necessidade de transcendência.

O fim da metafísica, portanto, implicaria no término do niilismo, que seria, justamente, uma forma de doença da vontade, no qual se teria uma negação da natureza em prol de uma suposta transcendência. Para Araldi (2004), Nietzsche deseja fazer uso da derrocada do mundo verdadeiro para chegar à afirmação irrestrita da vida, superando o niilismo.

Desta maneira, conforme já foi discutido no capítulo anterior, o niilismo seria processual e remeteria justamente à divisão ontológica entre mundo fenomênico e transcendental, de forma que ao cabo do processo niilista deve-se abdicar da crença na verdade universal.

Como constata Araldi (2004, p. 111):

“entendemos a investigação nietzscheana do niilismo ocorre no sentido de conjugar o transcurso histórico (desde o platonismo até o surgimento do pensamento afirmativo do eterno retorno) com a caracterização de suas formas de manifestação (do niilismo incompleto ao niilismo extremo).”

Assim, o niilismo incompleto deve ceder espaço para o niilismo completo no qual abandona-se tanto a crença em Deus como na verdade. Somente ao relegar a crença em Deus e na verdade, a posição afirmativa em relação à existência pode emergir, já que não se necessitaria mais de ficções metafísicas para justificar a existência.

Logo haveriam dois tipos de pessimismo primeiro o da fraqueza e segundo o da força. Dentro desta chave de leitura o pessimismo da fraqueza teria predominado ao longo do platonismo e do cristianismo, ao passo que o pessimismo da força desembocaria no dionisíaco.

Para Araldi (2004) a superação do pessimismo da fraqueza depende da superação dos consolos metafísicos e morais, sendo que se deve diferenciar o pessimismo da fraqueza em dois, primeiro o niilismo ativo que é regido pelo desejo de destruir tal como se manifesta no niilismo russo e segundo o niilismo passivo que é comandado pela resignação e cujo modelo seria a filosofia de Schopenhauer.

Assevera o comentador (2004, p. 113) que:

“O *niilismo ativo* (*der active Nihilism*) significa a intensificação do poder do espírito enquanto força de destruição ou, nas palavras de Nietzsche, enquanto “budismo europeu de ação”. No *niilismo passivo* (*der passive Nihilism*), ao contrário, há o esgotamento do poder do espírito, que se manifesta no budismo europeu, enquanto aspiração ao nada, em que predominam os sentimentos de compaixão e de desprezo (...) o niilismo ativo pode ser valioso para o filósofo, uma vez que, radicalizando (experimentalmente) o niilismo até suas formas mais acabadas, será possível revertê-lo no “dionisíaco dizer-sim ao mundo”.”

Portanto, para Nietzsche o niilismo ativo deve ser radicalizado para destruir o niilismo passivo de modo a chegar em um dionisíaco dizer sim ao mundo. O niilismo tanto ativo como passivo seriam marcados por duas características, primeiro pela negação do mundo e segundo pela crença de que a não existência seria melhor do que a existência, justificando a aspiração ao nada.

Neste sentido, como pontua Araldi (2004), o esforço do escritor da *Genealogia da Moral* seria de ultrapassar tanto o niilismo ativo como o passivo através do dionisíaco. De modo que o objetivo seria transmutar a máxima negação do ideal ascético em uma afirmação suprema.

Para Gillespie (1995), em todas as formas de niilismo o que predominaria seria, justamente, uma rejeição ao real que impediria o indivíduo de afirmar a sua existência. Portanto, conforme o comentador, o niilismo ativo teria a importante função de destruir a moralidade platônico-cristã, enquanto o niilismo passivo seria uma continuidade do caminho do crucificado ao defender a

resignação e a piedade. Desta forma o niilismo somente seria superado através do dionisíaco cujo grande objetivo é fazer com que o indivíduo entre novamente em contato com o real de modo a afirmá-lo.

Neste sentido pontua o comentador (1995, p. 180):

“O niilismo ativo desta maneira seria o niilismo autêntico. O niilismo passivo desvia a auto-obliteração compulsiva que o niilismo ativo procura ao colocar no seu lugar a doutrina da compaixão universal. Ele quer sair não com um estrondo, mas com um gemido. Este é o caminho do crucificado. O niilismo ativo é mais desejado porque ele traz a si mesmo e ao mundo cristão um fim mais rápido (...) Como formas de negação, tanto o niilismo ativo como o passivo devem ser distinguidos da posição afirmativa que caracteriza o homem dionisíaco. O homem dionisíaco nasce do niilismo, mas também o supera. Em um sentido, ele representa a forma mais extrema de niilismo, que Nietzsche descreve como a forma divina de pensar.”

Assim, o niilismo somente seria superado quando se abandona a crença nos valores transcendentais que caluniam a existência. Logo, o dionisíaco seria um antiniilismo que se opõe diametralmente ao pensamento de Schopenhauer que seria o ápice do niilismo. Ainda segundo Gillespie (1995), nesta forma extrema de ascetismo, a vontade não para de desejar, mas sim passa a desejar o nada que quando se torna ativa aparece como o niilismo russo.

Desta forma, a vontade de nada presente em Schopenhauer seria o desenvolvimento derradeiro do cristianismo, de forma que do ponto de vista de Nietzsche o livro *O Mundo como Vontade e Representação* seria o ápice da decadência. A partir deste ponto, existe a possibilidade de o ser humano desenvolver o dionisíaco em que se torna possível recuperar uma relação de amor para com a existência.

Assim refere Gillespie (1995, p.181):

“No seu pensamento maduro, Nietzsche enxerga a forma premente do niilismo passivo no pensamento de Schopenhauer e principalmente na sua doutrina da resignação. Este ascetismo, do ponto de vista de Nietzsche, é a forma final de manifestação da devoção europeia ao crucificado. Nesta própria vontade de nada, entretanto, Nietzsche acredita discernir a possibilidade de uma reversão maravilhosa e uma auto-superação. No extremo, a vontade não cessa de querer, mas continua querendo ao desejar o nada.”

Desta forma o grande objetivo de Nietzsche é transformar a negação absoluta de Schopenhauer na afirmação absoluta. Logo a vontade schopenhaueriana seria uma forma

degenerada de cristianismo, justificando o esforço nietzscheano de buscar um outro deus mais afirmativo que pudesse instigar a humanidade a superar a vontade de nada.

Como constata Gillespie (1995, p. 181):

“a vontade schopenhaueriana que seria a expressão final do cristianismo é o solo a partir de onde a grande vontade dionisíaca pode brotar. A concepção nietzscheana do confronto entre o dionisíaco e crucificado que estabelece o horizonte do seu entendimento do niilismo é crucialmente dependente do pensamento de Schopenhauer.”

Em oposição à vontade de vida descendente postula-se uma vontade ascendente que receberia o nome de dionisíaco que serviria como alternativa à tradição niilista platônico-cristã.

Por esta razão, segundo Gillespie (1995), pode-se dizer que as religiões estariam inseridas dentro de um contínuo, em que em um dos extremos ter-se-ia o crucificado enquanto no outro haveria o dionisíaco. O primeiro seria a vontade de poder mais enfraquecida enquanto o segundo seria pautado por um fortalecimento da vontade de poder.

Quanto a isso postula o comentador (1995, p. 220) que “usando esta medida, Nietzsche define um contínuo de pessoas e deuses entre os dois, indo de dois extremos, que recebem o nome de Dionísio e de Crucificado. Dionísio seria o deus projetado pela mais forte forma de vontade de poder, o crucificado o mais fraco e o mais necessitado.”

Neste sentido todas as outras religiões estariam em um nível intermediário entre Dionísio e o Crucificado, de forma que este *continuum* passe a ser um indicador de quanto cada religião seria capaz de enfrentar o elemento caótico da realidade. Desta forma, o dionisíaco representa a capacidade humana de viver a instabilidade da existência sem recorrer à ficções metafísicas.

Assim, indivíduos fortalecidos seriam capazes de enfrentar os elementos caóticos do mundo sem precisar recorrer a enredos metafísicos estabilizadores, porque conseguiriam administrar o desespero diante da instabilidade da realidade. Os indivíduos enfraquecidos, por outro lado, sucumbiriam ao desespero e teriam que recorrer à ficções metafísicas para serem capazes de enfrentar a insegurança.

Quanto a isso assevera Gillespie (1995, p. 221) que “este contínuo também seria a medida da relativa veracidade das diversas religiões. O caos da existência de acordo com Nietzsche é um peso que poucos podem suportar. Para a maioria, esta visão dionisíaca não mitigada causa desespero e paralisia.”

Logo, a vida pode se sustentar através de maior ou menor mistificação em relação aos supostos sentimentos negativos que a variabilidade da existência pode causar no sujeito em questão. Nietzsche, desta forma, é claro ao demonstrar que somente os tipos saudáveis seriam capazes de enfrentar de maneira transparente a instabilidade da vida. Assim, os povos mais saudáveis seriam capazes de construir deuses que captariam justamente a volatilidade da existência sem recorrer a metafísicas estabilizadoras, se reconciliando com a realidade.

Quanto a isso assevera Gillespie (1995, p. 221) que:

“somente as formas de vida mais forte conseguem enfrentar esta verdade terrífica que a existência seria caótica e sem sentido. Portanto, quanto mais forte e vital um povo é, mais é capaz de captar a verdade e expressar a verdade no seu deus. Logo, o povo mais forte produz o mais verdadeiro deus e este deus será a mais compreensiva reconciliação da vontade de poder consigo mesma.”

Neste sentido o deus Dionísio seria a tentativa mais bem-sucedida de captar o caos da existência de modo a exaltar a volatilidade da realidade, (1995, p.221), “todas as outras religiões necessitam negar ou repudiar o caos que não suportam. Assim, elas distorcem a vida.” Desta forma com exceção do dionisíaco todas as religiões estariam presas no emaranhado metafísico que mascara o elemento caótico da existência.

A fisiologia debilitada seria a origem destas religiões, já que seria justamente a fraqueza orgânica que impediria o sujeito de encarar a instabilidade do vir a ser com confiança.

Quanto a isso Gillespie (p. 221, 1995) constata que:

“o homem dionisíaco em contraposição ao cristão é capaz de afirmar o caos e a contradição da existência absolutamente. Através do deus Dioniso, ele pode desejar o passado ao desejar o todo. Este grande dizer sim é obtido pelo reconhecimento e pela afirmação do que Nietzsche chama o eterno retorno do mesmo.”

Portanto, somente o homem dionisíaco teria forças suficientes para encarar o fluxo do vir a ser sem ter a necessidade de criar mistificações, porque teria a capacidade de afirmar o passado ao reconhecer o eterno retorno dele. Portanto, a tradição platônico-cristã representa uma fuga em relação à verdade de que a vida seria regida pelo caos e pela impermanência, engendrando a necessidade de se criar um Deus racional que desse estabilidade metafísica para o mundo. Por outro lado, Dionísio representaria a afirmação da existência com todas as suas inconsistências e

contradições, sendo, portanto, uma forma mais saudável de lidar com a frustração que a instabilidade causa na psiquê humana.

Um elemento central da capacidade afirmativa presente no dionisíaco seria a sua relação com o passado, já que em vez de condenar o passado como faz a tradição platônico-cristã, a herança pagã afirma o caos da existência presente tanto no passado como no futuro. O dionisíaco, desta forma, produz outra relação com a temporalidade que, através do eterno retorno, engendra um forte sentimento de gratidão que supera o ressentimento presente na tradição cristã.

Gillespie (1995, p. 222) afirma que:

“Ao desejar o eterno retorno, o homem mais forte deseja a vontade de poder como um todo, torna-se a vontade de poder como um todo e deseja através dela todas as coisas. Ele se torna a coisa verdadeira, supremamente poderosa e completamente autônoma e criando a si mesmo. Ele se torna Dioniso. Com e por esta aproximação com Dioniso, ele se liberta do espírito de vingança e é entregue a uma nova inocência.”

Nesta nova perspectiva ama-se tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será, criando um amor pelo real impossível para as religiões sob a tutela do crucificado. Assim, haveriam dois tipos de fisiopsicologias que estariam no fundo de todas as religiões primeiro, a adoecida que cai na sedução do ressentimento, produzindo a necessidade de ficções metafísicas para estabilizar a realidade e, segundo, a saudável que teria gratidão perante a realidade, afirmando o caos da existência.

Como constata Gillespie (1995), tanto Cristo como Dioniso libertam o ser humano da culpa, mas no caso de Cristo, Deus assumiria a punição que o cristão merece, ressaltando o sentimento de dívida para com a divindade. No dionisíaco, por outro lado, se liberta o ser humano de sua vivência do dever, porque o ser humano passa a ser visto como um pedaço de destino, fazendo com que o mesmo deixe de ser responsável por suas ações, já que não haveria vontade livre.

O ser humano passa a ser entendido como sendo o resultado de causas complexas sobre o qual não teria o menor controle e que obrigatoriamente formariam a sua personalidade. Tal perspectiva liberta o sujeito da culpa ao colocá-lo sobre a perspectiva do *amor fati*. Portanto, sob esta ótica o ser humano readquire o que Giacoia Junior (2013) chama de plasticidade no qual se tem a capacidade para reinterpretar e afirmar o passado de modo a abrir espaço para um novo futuro.

Isto é importante porque somente através do sentimento de gratidão pelo que foi, o ser humano se livra da necessidade de redenção e de libertação presente na tradição ascética. Portanto, a promessa de salvação presente no cristianismo seria a expressão do ressentimento contra a vida e seria o sintoma de uma vontade de potência adoecida.



### 3 IDEAL ASCÉTICO NA *GENEALOGIA DA MORAL*

A análise do ideal ascético na *Genealogia da Moral* começará a partir do final da segunda dissertação, aonde Nietzsche (1998) discute a formação da má-consciência que será o fundamento do ideal ascético. Isso se deve ao fato de que o ascetismo seria um prolongamento da vontade de torturar a si mesmo presente na má consciência, fruto da crueldade reprimida.

Neste ponto Nietzsche discute a origem da má consciência vinculando-a ao desenvolvimento da sociedade pacífica e sedentária que impede a livre manifestação dos instintos presentes no homem. A repressão dos instintos faz com que os mesmos fiquem internalizados produzindo um aprofundamento da consciência.

Como constata Paschoal (2014, p. 163):

“abandonar os antigos instintos ligados à vida errante para ingressar na sociedade de paz. É ali que Nietzsche encontra, pela primeira vez, aquela forma de sofrimento que caracteriza a má-consciência, delineada como o “sofrimento do homem *com o homem*, consigo mesmo” (GM II 18)”.

Assim, o desenvolvimento da alma e do espírito humano não seriam os produtos de algo divino, mas sim da adoção de um certo estilo de vida que impede o livre extravasamento dos impulsos, fazendo com que a consciência humana fique internalizada e alargada. Esta ampliação da consciência humana fruto do desenvolvimento civilizatório seria uma etapa necessária para o posterior desenrolar do ideal ascético.

Na *Genealogia da Moral* (1998, p. 81) lê-se que:

“(...) crueldade reprimida do bicho-homem, interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para este querer fazer mal fora bloqueada – esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância.”

Portanto, na civilização o ser humano passa a rejeitar os seus instintos mais naturais que seriam associados ao pecado, com o objetivo, justamente, de dar um sentido para o sofrer. A natureza humana passa a ser vista como uma afronta a Deus, fazendo com que o indivíduo adquira o aspecto de ser culpado. Isso acaba por engendrar um grande não em relação aos instintos humanos mais básicos, produzindo uma grande “loucura da vontade humana”.

Logo, a base do ideal ascético seria a necessidade de o ser humano se sentir desprezível até ser impossível a sua expiação. Quanto a isso postula a *Genealogia da Moral* (1998, p. 81):

“há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa (...).”

A ideia de Deus, neste sentido, serve como uma forma de o ser humano postular a sua natureza como sendo desprezível, alimentando uma não natureza que constitui o cerne do ideal ascético. Esse sofrimento do ser humano consigo mesmo surge quando os indivíduos ficam impedidos de agir conforme a sua natureza, devido à adoção de um estilo de vida sedentário. Logo, seria justamente a impossibilidade de agir que engendra a interioridade, a alma e a máconsciência, que constituem a estrutura psíquica do ideal ascético.

Segundo Nietzsche (1998, p. 81) “aqui há *doença* sem qualquer dúvida, a mais terrível doença que jamais devastou o homem” de modo que se pode colocar o desenvolvimento da estrutura psíquica humana como sendo permeada por um estado doentio que deve ser tratado e superado. O psiquismo regido pela má consciência seria uma forma de dar sentido para o sofrer humano que aparece quando a capacidade de reação e de ação no ser humano fica embotada seja por motivos políticos ou por motivos fisiológicos, produzindo o homem do ressentimento conforme Paschoal (2014).

Este homem do ressentimento seria marcado por um aumento da interioridade fruto de uma intoxicação psíquica devido a incapacidade do ser humano de reagir perante as intempéries da vida. Conforme o comentador (2014, p. 152):

“na caracterização do homem do ressentimento, o termo é utilizado inicialmente por Nietzsche para designar um homem fraco que não reage diante das adversidades da vida e que, por decorrência, acumula em seu interior todo aquele ódio, rancor e sede de vingança que normalmente seriam lançados para fora, por meio da reação direta, “a dos atos”.”

Logo, a maneira como ser humano se constituiu sobre a égide do ideal ascético não seria natural, mas sim fruto de certo desenvolvimento histórico e social, de forma que seria possível a formação de outras estruturas psíquicas que não seriam marcadas pela culpa. A culpa, desta forma, seria o elemento fundamental do ideal ascético, porque ela será a maneira encontrada para dar sentido para o sofrer humano, cuja origem fisiológica e social será escamoteada.

Entretanto, o sofrimento não entra na consciência ascética como sendo fisiológico e nem social, mas sim como sendo fruto de certo erro cometido no passado. O sofrimento passa a ser racionalizado ao ser vinculado a uma falta, tendo por tanto a importante função de expurgar o ser humano de instintos considerados inadequados. Portanto, a culpa é importante porque ela justifica a dor, mas ao mesmo tempo impede que a verdadeira origem do sofrimento seja reconhecida.

Quanto a isso assevera a *Genealogia da Moral* (1998, p. 81):

“oh, está insana e triste besta que é o homem! Que coisas não lhe ocorrem, que desnatureza, que paroxismos do absurdo, que *bestialidade da ideia* não irrompe de imediato, quando é impedida, apenas um pouco, de ser *besta na ação!* (...) Aqui há *doença*, sem qualquer dúvida, a mais terrível doença que jamais devastou o homem (...).”

Assim o desenvolvimento da consciência humana, permeada pela culpa, não seria sagrado, mas sim doentio, devendo ser superado para que estruturas psíquicas mais saudáveis possam emergir. O que marca a consciência culpada seria justamente a necessidade e a vontade de ser diferente do que se é, já que uma parte do psiquismo aparece como sendo inadequada.

Posteriormente começa-se pontuando que todo este desenvolvimento teria sido suficiente para explicar a origem do surgimento do conceito de Deus com intuito de argumentar que seria possível formas (NIETZSCHE, 1998, p. 82) “*mais nobres* de se utilizar a invenção dos deuses, que

não seja para essa violação e autocrucificação do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram a sua maestria”.

Portanto, fica evidente que Nietzsche não visa rejeitar a religião, mas sim produzir uma religião que seja mais saudável para psiquê humana e que não parta da má-consciência, retomando inclusive os deuses gregos (1998, p. 82) “nos quais o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!”

Desta forma pode-se colocar que a maneira como a sociedade foi constituída teria condenado a natureza animal presente no ser humano, produzindo uma excessiva domesticação. Seria justamente esta frustração com a natureza humana que teria produzido a má consciência que constitui o cerne da estrutura psíquica ascética. Logo, o ideal ascético teria justamente tido como seu âmago a crítica aos instintos animais mais básicos, principalmente a sexualidade.

Isso se torna patente principalmente no *Crepúsculo dos Ídolos* (2012) no qual o filósofo coloca que a sua dívida para com os antigos seria justamente a divinização da sexualidade. Por tanto, os gregos teriam sido capazes de evitar a condenação dos instintos mais básicos do ser humano, que produz o enraivecimento do sujeito consigo mesmo, típico da má-consciência.

Quanto a isso constata Nietzsche (1998, p. 82) que “por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a “má consciência”, para poder continuar gozando da liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o Cristianismo fez do seu Deus.” O sofrimento extensional e aleatório causado pela vida não era entendido pelos gregos como fruto do pecado, mas sim da insensatez da alma, mantendo o espírito livre da máconsciência.

A *Genealogia da Moral* assim refere (1998, p. 83):

“Mas aí se pode ver e ouvir que também esse juiz e espectador olímpico está longe de se aborrecer com os homens ou deles pensar mal: “como são loucos!” é o que pensa, ao pensar os malfeitos dos mortais – e “loucura”, “insensatez”, um “pouco de perturbação da cabeça”, tudo isso *admitiam* de si mesmo até os gregos da era mais forte e mais valente, como motivo de muita coisa ruim e funesta – loucura e *não* pecado!”

Associar as mazelas à loucura era a atitude típica dos gregos, fugindo justamente das consequências nefastas da má-consciência. Tal estratégia será elogiada por Nietzsche porque teria evitado as ideias de castigo e de pecado que perfazem a consciência judaico-cristã. Neste sentido fica evidente que a cultura grega será utilizada pelo filósofo como um modelo de como superar o ideal ascético.

Logo, como constata Deleuze (1976), o sofrimento para os gregos aparece como sendo um espetáculo para os deuses e não como um instrumento de expiação. Quanto a isso postula o comentador (1967, p. 61):

“sabem que a dor só tem um sentido: dar prazer a alguém, dar prazer a alguém que a inflige ou que a contempla. Se o homem ativo é capaz de não levar a sério a sua dor, é porque sempre imagina alguém a quem ela dá prazer. Essa imaginação não é gratuita, na crença dos deuses ativos que povoam o mundo grego (...)”.

Desta forma pode-se dizer que os gregos faziam outro uso dos seus deuses, já que os mesmos seriam os responsáveis pela loucura que engendrava o sofrimento. Sobre isso a *Genealogia da Moral* (p. 83, 1997) pontua:

““um *deus* deve tê-lo enlouquecido”, dizia finalmente a si mesmo, balançando a cabeça ... Esta saída é *típica* dos gregos ... Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; serviam como causas do mal – naquele tempo ele não tomavam a si o castigo, e sim, o que é *mais nobre*, a culpa ...”.

A interpretação grega dada ao sofrimento evitava justamente o surgimento da máconsciência e da interiorização da dor. Portanto, Deleuze (1967) afirma que o sofrimento entre os gregos era exterior, enquanto a dor no mundo judaico-cristão era interiorizado. Tal interiorização das mazelas teria, por sua vez, eliminado por completo o estilo de vida trágico. Isso decorre do fato de que o grego agiria sobre o mundo, extravasando os seus desejos e enfrentando as resistências que causam sofrimento.

Em contrapartida a isso, a cultura judaico-cristã estimula a passividade e a resignação, fazendo com que a dor e o enfrentamento sejam internos ao indivíduo, já que o sujeito deveria combater elementos internos considerados espúrios. Assim, os deuses na cultura grega tinham a importante função de serem a causa do mal ao serem a causa da loucura do sofredor. Desta forma, na cultura trágica o sofrimento era interpretado como um desvario do sujeito e não como uma culpa para com a divindade.

Por conta disso nesta tradição a dor não era interpretada como um caminho para se atingir um estado futuro melhor, mas sim como um espetáculo para os deuses. Entretanto, pode-se pontuar que, na cultura trágica, não se excluía o reconhecimento da responsabilidade para com as situações

da vida, mas sim se afastava a noção de culpabilização interna em relação aos resultados funestos apresentados pela existência.

Em continuidade, o aforismo vinte e quatro começa levantando a questão se seria possível construir um novo ideal a partir da tradição grega. Como resposta a isso, o filósofo começa discutindo a formação dos ideais, mostrando que a construção de um novo ideal sempre envolve uma realidade denegrida e uma mentira santificada, remodelando uma consciência previa que existia. Assim, para se construir um novo ideal deve-se antes destruir uma antiga estrutura de ideais.

Neste sentido pode-se dizer que o cristianismo teria sido construído sobre a ruína do paganismo, que postulava uma economia libidinal diferente da presente na tradição judaicocristã. Isso se deve ao fato de que, diferentemente do que ocorre no cristianismo, a tradição pagã não condenava a animalidade presente no ser humano.

Quanto a isso pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 83):

“O que ocorre exatamente, você está erguendo ou demolindo um ideal?”, talvez me perguntem ..., mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou neste mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado? Para se erigir um santuário, *é preciso antes destruir um santuário*: esta é a lei – mostrem-me um caso em que ela não foi cumprida!”

Desta forma, para se construir um novo ideal seria necessário destruir a tradição judaicocristã que já estaria em processo de autodissolução. Portanto, para o filósofo, o homem ocidental aparece como o resultado de um longo exercício de “vissecação da consciência” no qual o indivíduo considera “as suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”.

Para o filósofo, a tentativa de criar um outro ideal que superasse a má consciência seria possível, mas requereria uma força talvez impossível ao homem contemporâneo, cuja estrutura psíquica teria sido formada sob a tutela do cristianismo. Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 84) “– ou seja, as propensões *inaturais*, todas estas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência”. Logo, a máconsciência seria a origem e a fonte do ideal ascético no qual se postula um além que se oporia à natureza do ser humano.

Desta maneira, a ideia de além e de transcendência presentes na tradição judaico-cristã seria um amalgamento da rejeição humana aos seus instintos mais básicos, que passam a ser os responsáveis pelo sofrimento humano, através de noções como falta e pecado. Em continuidade, Nietzsche coloca que a superação da má-consciência implica necessariamente em uma oposição aos homens bons que para o filósofo nada mais seriam do que cansados.

Assim, fica patente a relação entre exaustão fisiológica, sofrimento e a formação da má-consciência, já que esta seria o resultado de uma racionalização do sofrimento fisiológico e social. Sob esta perspectiva, o ser humano teria horror do sofrimento não justificado, de forma que a constituição da má-consciência e a sua condenação aos instintos humanos aparece como uma resposta à ojeriza humana à falta de sentido para o sofrer. Desta forma, o sofredor se transforma em pecador, para que a dor possa finalmente ter um sentido.

Continuando na *Genealogia da Moral* (1998, p. 84), constata-se que “para aquele fim seria preciso uma *outra* espécie de espírito, diferentes daquele prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornam até mesmo necessidade (...)”.

Portanto, uma outra estrutura psíquica que não fosse marcada pela má-consciência requer um outro tipo de ser humano que não seja pautado pela fraqueza fisiológica. Entretanto, tal fortalecimento da fisiologia não existiria no presente e necessitaria de maior tempo para maturar entre a humanidade. Este sujeito saudável, quando surgir, será compreendido como se estivesse fugindo da realidade, mas para Nietzsche tal indivíduo estaria de fato entrando em contato com a realidade, de modo a superar o niilismo que postula a separação entre o mundo transcendental e o sensível.

Portanto, este sujeito seria capaz de superar a verdade transcendental ao interagir com a realidade marcada pelo vir a ser, superando a separação entre a imanência e a transcendência. Desta forma tal indivíduo estaria apto a lidar diretamente com a realidade do vir a ser, sem necessitar de ficções tais como o mundo verdadeiro e transcendental, superando as suas necessidades metafísicas.

Quanto a isso pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 84):

“Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murchado, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre toda transcendência e toda

insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção e penetração *na* realidade para que ao luz do dia possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal ascético até agora lançou sobre ela.”

Desta maneira seria necessária justamente a grande saúde fisiológica para superar a condenação da realidade que estaria embutida no ideal ascético. Assim, a grande saúde seria importante para superar a má-consciência e permitir a “divinização do ser” no qual se supera a vontade de nada. Desta forma o grande objetivo de Nietzsche seria precisamente superar o grande nojo do homem para consigo mesmo presente no ideal ascético.

Segundo o filósofo (1998, p. 84):

“Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve a terra a sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiinilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*”

Logo, o objetivo será justamente libertar novamente a vontade, já que a má-consciência que engendra o ideal ascético seria marcado por uma loucura da vontade no qual o sujeito passa a tomar vingança contra si mesmo, gerando uma vontade de nada. A vontade de nada seria o desejo por uma transcendência inexistente que possa regular o comportamento humano.

No curto aforismo vinte e cinco Nietzsche diz que não pode falar nada sobre a formação de um novo ideal futuro, porque se considera demasiadamente produto do ideal ascético para ser capaz de prever como se dará a transvaloração dos valores. Ao término deste trecho o filósofo postula que tal tarefa caberia somente à Zarathustra devido a sua grande saúde.

Quanto a isso assevera Leiter (2015, p. 194) que:

“o que Nietzsche habilmente faz nestes últimos aforismos é preparar o palco para a terceira dissertação, que introduz e examina o fenômeno do ideal ascético que é precisamente o ideal que seria “hostil a vida” e “aos instintos, à natureza” (GM II: 24). Todas as grandes religiões incorporam este tipo de ideal, sendo que o Zarathustra de Nietzsche coloca o ideal contrário.”

O começo da terceira dissertação faz um resumo do que significa o ideal ascético para os mais diferentes grupos sociais tais como os artistas, as mulheres e os filósofos. Nesta parte Nietzsche antecipa questões que serão tratadas posteriormente na dissertação, mostrando que

haveria uma polissemia no termo ideal ascético que assume diferentes feições de acordo com o grupo que estaria utilizando o termo.

Por exemplo, para os artistas o ideal ascético não significa nada, para os filósofos uma condição para uma mais elevada espiritualidade, para as mulheres um encanto, para os fisiologicamente desgraçados “uma tentativa de ver-se como bons demais para este mundo”, para os sacerdotes um instrumento de poder e para os santos um pretexto para hibernação.

Entretanto, o aforismo (1998, p. 87) termina colocando que “o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]; ele *precisa de um objetivo* e preferirá *querer o nada a nada querer (...)*”. Ao longo desta dissertação, Nietzsche espera esclarecer o que se entende por este dado fundamental da vontade humana que seria justamente a sua preferência pela vontade de nada.

Em seguida o filósofo começa retomando o que significa o ideal ascético para Richard Wagner que na sua última obra, Parsifal, faz homenagem à castidade de uma maneira ascética, ao negar a sensualidade. Isso ocorre porque nas primeiras obras do músico havia o elogio à castidade, mas não a condenação da sensualidade como ocorre em Parsifal. Neste sentido, para Nietzsche, o jovem Wagner poderia ser considerado um seguidor de Feuerbach ao defender uma sensualidade saudável.

Logo, pontua a Terceira Dissertação (1998, p. 88):

“(…), mas, não há dúvida, também este “Casamento de Lutero” seria um elogio da castidade. Todavia, um elogio da sensualidade – e portanto me pareceria em ordem, assim seria “wagneriano”. Pois entre castidade e sensualidade não há oposição necessária; todo bom casamento, todo verdadeiro caso amoroso está além desta oposição (...) e o mérito de Lutero consistiu talvez simplesmente haver a coragem da sua sensualidade (...) mesmo no caso em que há realmente oposição entre castidade e sensualidade, ela felizmente não precisa ser uma oposição trágica.”

Deste modo, o *Casamento de Lutero* seria um exemplo de uma obra inicial de Wagner na qual não se condena a sensualidade tal como ocorre em Parsifal. Seria justamente esta condenação da sensualidade que faz com que a homenagem à castidade ao final da vida do músico seja considerada ascética. Assim, mesmo nos casos em que haveria uma oposição entre castidade e sensualidade, ela não necessita ser trágica e levar a uma condenação da existência.

Os indivíduos de melhor constituição fisiológica não colocam o frágil equilíbrio entre “animal e anjo” como um argumento contra a existência, porque enxergam esta contradição como um estímulo à vida. Logo, Nietzsche deseja ressaltar que a oposição entre os instintos mais básicos do ser humano e a sua consciência não deveria levar a uma condenação à existência como ocorre no ideal ascético. Isso se deve ao fato de que seria possível a construção de um outro ideal que não rejeite a animalidade presente no ser humano.

A rejeição da parte animal presente no ser humano seria uma das responsáveis pela condenação da existência, de modo que a reabilitação da animalidade humana se torna necessária para que se possa construir um ideal que afirme a vida. Neste sentido, as obras de Goethe e de Hafiz se oporiam ao Parsifal de Wagner, justamente por considerarem a oposição entre a parte animal e angelical no homem como um estímulo à vida.

Aqui Nietzsche retoma a discussão feita na segunda dissertação no qual a má-consciência condenaria a parte animal do ser humano, usando-a como uma justificativa para denunciar a existência. Desta forma, Goethe e Hafiz seriam modelos para o filósofo, porque teriam superado a má-consciência ascética e seriam capazes de afirmar a existência justamente por conta da animalidade humana.

A *Genealogia da Moral* (1998, p. 88) afirma que:

“Mesmo no caso em que há realmente oposição entre castidade e sensualidade, ela felizmente não precisa ser uma oposição trágica. Isto deveria ao menos valer para todos os mortais mais bem logrados de corpo e espírito, que estão longe de colocar seu frágil equilíbrio de “animal e anjo” entre os argumentos contra a existência – os mais finos e lúcidos, como Goethe, como Hafiz, enxergaram nisso até mesmo um estímulo a *mais* para viver.”

Em sequência, Nietzsche começa pontuando que Parsifal não seria uma ironia de Wagner sobre as suas obras anteriormente produzidas, mas sim um retorno ao ódio à sensualidade e aos sentidos, retomando os ideais cristãos. Esta obra seria o oposto do que Wagner teria perseguido anteriormente, que seria justamente a espiritualização e sensualização da sua arte. A partir de Parsifal, Wagner se distancia da sensualidade sadia que teria sido apresentada por Feuerbach como a salvação nos anos 30 e 40.

Quanto a isso refere a *Genealogia da Moral* (1998, p. 89):

“Recorde-se o entusiasmo com que uma vez Wagner seguir as pegadas do filósofo

Feuerbach: a expressão feuerbachiana “sensualidade sadia” – nos anos 30 e 40 isto soava para Wagner, para muitos alemães (- eles se denominavam “jovens alemães”), como a própria palavra Salvação. (...) Ao menos parece que no fim ele teve a vontade de *desensinar* isso ... E não apenas com as trombetas de Parsifal, de cima do palco – em seus escritos dos últimos anos, opacos, tão acanhados quanto perplexos, há uma centena de passagens que traem um desejo secreto, uma vontade timorata, insegura, inconfessa, de pregar o que seja retorno, conversão, negação, cristianismo, medievo (...)”

Logo, Nietzsche enxerga a obra tardia de Wagner como uma tentativa de retomar o cristianismo, de modo a rejeitar a sensualidade. Portanto, neste trecho o que caracterizaria o cerne do ideal ascético seria justamente o repúdio à sensualidade defendida por Feuerbach, que legitimava a corporeidade e a afetividade.

Sobre isso refere Albinati (2015, p. 76):

“há que se destacar a significação de Feuerbach no percurso de contraposição à mistificação idealista, ao ressaltar a dimensão da corporeidade e dos afetos. Ainda que sejam estes tidos em sua naturalidade, como elementos inalienáveis e incontornáveis do agir humano, o seu pensamento insurge-se contra uma forma seca de racionalismo que pretende dicotomizar razão e sensibilidade.”

Neste sentido o que deve ser entendido por sensualidade seria justamente a rejeição da franca oposição entre sensibilidade e entendimento. Desta forma o elogio à sensualidade deveria necessariamente reservar um espaço para a afetividade que, por sua vez, se opõe à defesa de uma racionalidade bruta.

Segundo Feuerbach o ser humano estaria repartido em dois já que de um lado ter-se-ia a razão e de outro o coração, em que o primeiro teria a responsabilidade de aprender o universal e o segundo de garantir a expressão subjetiva dos interesses. A ética racionalista representaria um déficit de realização da essência humana, devendo ser sanada por uma filosofia que passasse a ser uma nova religião e que fosse capaz de aliar razão com sentimento no plano da imanência.

Portanto, o autor da *Essência do Cristianismo* se afasta de Kant que postula que a liberdade seria a independência da sensibilidade, já que tal liberdade seria mera abstração, tornando a moral asséptica aos sentidos. Assim, a sensualidade sadia seria a superação da cisão entre o caráter universal da razão e o particularismo dos afetos. Desta forma neste aforismo já se delineia o ideal ascético como sendo a rejeição da corporalidade, dos afetos e da perspectiva em prol de uma verdade transcendental, objetiva e racional.

Em seguida começa-se colocando que para um artista o ideal ascético não significa nada, porque o mesmo não se coloca de maneira independente no mundo para que possa ser considerado o digno representante do ascetismo. Logo, ao se analisar o ideal ascético as obras de Wagner devem ser consideradas de maneira secundária, já que a sua obra tardia teria sofrido influência do pensamento schopenhaueriano que seria o legítimo representante do ascetismo.

A este respeito constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 92):

“eles sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma moral (...) ao menos necessitam sempre de uma proteção, um amparo, uma autoridade estabelecida: os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos. Foi assim que Richard Wagner tomou o filósofo Schopenhauer, quando “o tempo era chegado”, como sua anteguarda, sua proteção – quem poderia sequer imaginar que ele teria a *coragem* para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer, *predominante* na Europa dos anos 70?”

A partir deste ponto Nietzsche deixará de analisar Wagner, já que este seria um mero representante da filosofia schopenhaueriana de modo que o foco da *Genealogia da Moral* passará a ser *O Mundo como Vontade e Representação*, já que este texto seria o autêntico porta-voz do ascetismo europeu. Com isso pode-se constatar que a obra citada acima serviria de anteparo para o ascetismo presente nas obras tardias de Wagner.

A partir deste ponto, começa-se a análise da teoria da arte de Schopenhauer, mostrando como ele retoma posições kantianas. Kant coloca como predicados do belo a impessoalidade e a universalidade, fazendo uma análise do belo a partir da perspectiva do espectador. Desta forma para Kant o belo seria aquilo que “agrada sem interesse”, minando a experiência pessoal do espectador.

Sobre isso, a *Genealogia da Moral* apresenta (1998, pg. 93):

“(...) Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (do criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do “espectador”, e assim incluiu, sem perceber, o próprio “espectador” no conceito de “belo”. Se ao menos esse “espectador” fosse bem conhecido dos filósofos do belo! – conhecido como uma grande realidade e experiência *pessoal*, como uma pletera de vivências fortes e singularíssimas, de desejos, surpresas, deleites no âmbito do belo! Mas receio que sempre ocorreu o contrário; e recebemos deles, desde o início, definições em que, como na famosa definição que Kant oferece do belo, a falta da mais sutil experiência pessoal aparece na forma de um grande verme de erro. “Belo”, disse Kant, “é o que agrada *sem interesse*”.”

Por isso, a experiência estética para Kant rejeita a pessoalidade e a perspectiva, associada à sensualidade, ao vincular o belo à universalidade, criando algo como uma objetividade estética. Desta forma pode-se constatar que a posição kantiana assim como a schopenhaueriana seriam ascéticas justamente por rejeitarem os afetos, a perspectiva e o interesse, se opondo à sensualidade sadia apresentada por Feuerbach.

Aqui Nietzsche compara a posição kantiana com a de Stendhal que postula que a beleza seria uma promessa de felicidade e “nisso é rejeitado e eliminado precisamente aquilo que Kant enfatiza na condição estética: *le desintéressement*.” No embate entre Kant e Stendhal, Nietzsche postula que a posição de Stendhal seria avessa ao ascetismo, justamente por resguardar um espaço para a sensualidade, algo que careceria a Kant, já que a sua teoria estética se apoiaria por completo na racionalidade universal.

Logo, na *Genealogia da Moral*, Stendhal teria de fato um espírito estético, porque levaria em consideração o afeto, o interesse e a perspectiva. Portanto, quando Nietzsche crítica Kant de fato estaria também se contrapondo à Schopenhauer, já que este teria sido herdeiro da posição estética kantiana. De fato, para o filósofo d’*O Nascimento da Tragédia*, a teoria estética n’*O Mundo como Vontade e Representação* seria contraditória, porque o suposto desinteresse da filosofia kantiana teria sido interpretado da maneira mais pessoal e interessado possível.

Isso decorre do fato que a contemplação estética teria a importante função de agir contra o interesse sexual, libertando o indivíduo do trabalho forçado da vontade. Neste ponto Nietzsche estaria retomando o terceiro livro d’*O Mundo como Vontade e Representação* no qual Schopenhauer colocaria a arte como uma das formas de se atingir o estado temporário de “olho do mundo”, que seria uma forma de consciência superior no qual o sujeito se liberta do desejo sexual.

A este respeito a *Genealogia da Moral* afirma (1998, p. 94):

“Sobre poucas coisas Schopenhauer fala de modo tão seguro como sobre o efeito da contemplação estética: para ele, ela age precisamente contra o interesse *sexual*, assim como lupulina e cânfora; ele nunca se cansou de exaltar esta libertação da vontade como a grande vantagem e utilidade do estado estético. Seríamos mesmo tentados a perguntar se a sua concepção básica de “vontade e representação”, o pensamento de que uma salvação da vontade é possível somente através da representação, não teve origem numa generalização dessa experiência sexual.”

Conforme já foi exposto no capítulo anterior, o desejo sexual seria o cerne da vontade de vida, que busca essencialmente a preservação do indivíduo e da espécie, como constata Janaway (1989). Neste sentido, uma condenação da sexualidade seria no fundo um repúdio à vontade de vida devido ao fato desta provocar um sofrimento incontável para o sujeito sob a sua tutela.

Para Schopenhauer, a vontade sempre se vincularia ao sofrimento, já que esta sempre nasceria de uma falta, ou seja, de uma carência que produz o desejo. Com isso se estabeleceria um vínculo estreito entre vontade e sofrimento de modo que o exercício da vontade necessariamente resultaria em dor para o sujeito em questão.

Desta maneira, a libertação do “trabalho forçado da vontade” implicaria em uma libertação do sofrimento. Isso se evidencia no seguinte trecho da *Genealogia do Moral* no qual Nietzsche remete a Schopenhauer (1998, p. 95) “esse é o estado sem dor que Epicuro louvava como bem supremo e estado dos deuses; por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer, a roda de Ixion se detém.”

A condenação do desejo presente na filosofia d’*O Mundo como Vontade e Representação* parte de uma avaliação de que o sofrimento seria um malefício que deveria ser eliminado, justificando o exercício ascético de mortificação da vontade. Nietzsche, através da vontade de poder, deseja justamente superar a condenação do sofrimento, mostrando o sofrimento como um elemento essencial para o crescimento e o fortalecimento humano. Logo, a vontade de poder diferentemente do que ocorre no ideal ascético seria um elogio do exercício da vontade, aceitando e acatando o sofrimento embutido neste exercício.

Reginster (p. 127, 2006) afirma que:

“A vontade de poder, em última análise, seria a vontade para a própria atividade de superar resistência – “o ímpeto da vontade de se tornar de novo e de novo mestre sobre aquilo que lhe opõe” (VP, 696), ou “o jogo de resistência e vitória”, que consiste de “um empecilho que é superado e imediatamente seguido por outro empecilho que seria novamente superado” (VP 699). Graças a esta caracterização inicial, pode-se começar a separar a complexidade do conceito nietzscheano da vontade de poder. Duas ideias importantes devem ser trazidas à luz, a primeira que seria a afirmação paradoxal de que a vontade de poder “deseja desprazer”.”

Neste quadro o ideal ascético seria um resultado natural da condenação do sofrimento que engendra uma rejeição do exercício da vontade, já que a execução do desejo ao esbarrar em resistências ampliaria em muito o sofrimento a ser enfrentado pelo sujeito em questão. Quanto a

isso Reginster constata (2006, p. 109) “Schopenhauer adota uma versão da doutrina budista de cessão da vontade, ou, como chama de cessão da vontade, ou completa resignação. De acordo com esta doutrina, torna-se livre da dor sem se alterar as qualidades sensíveis da experiência dolorosa, mas sim suprimindo o desejo que seria um constituinte da mesma.”

Portanto, conforme será postulado por Nietzsche o ideal ascético seria na verdade uma forma de hipnotismo no qual o sujeito ficaria em estado de imobilidade e de quietude. Em Schopenhauer este estado será considerado o estado de supremo de felicidade no qual o sujeito gozaria de uma tranquilidade oceânica.

Para se contrapor ao ideal ascético de Schopenhauer, Nietzsche apresenta Stendhal no qual a arte, em vez, de ter um efeito acalmador do desejo, libertando o sujeito do trabalho forçado da vontade, na verdade estimularia a vontade ao se colocar como uma promessa de felicidade.

Como pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 95) “Schopenhauer descreveu um efeito do belo, o efeito acalmador da vontade – será ele regular? Stendhal como vimos, natureza não menos sensual, mas de constituição mais feliz que Schopenhauer, destaca outro efeito do belo: “o belo promete felicidade”; para ele, o que ocorre parece ser precisamente a *excitação da vontade* (“do interesse”) através do belo”.

Por isso, a diferença entre ambos os autores não estaria na sensualidade, mas sim na constituição malograda de Schopenhauer que faz com que o mesmo caia nos encantos do ideal ascético. Aqui já estaria delineada a estreita relação que haveria entre problemas fisiológicos e a necessidade de se dar um sentido ao sofrimento através do ideal ascético.

Continuando a análise (1998, p. 95):

“E não se poderia, por fim, objetar a Schopenhauer mesmo que ele errou em se considerar kantianamente a definição kantiana do belo – que também lhe agrada o belo por “interesse”, inclusive pelo mais forte e mais pessoal interesse, o do torturado que se livra de sua tortura? ... E, para voltar à nossa primeira questão, “que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético?”, eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer *livrar-se de uma tortura.*”

Assim, sob a perspectiva de Nietzsche, Schopenhauer cairia em contradição ao apresentar o belo como aquilo que promove o desinteresse, já que para o autor d’O Mundo como Vontade e Representação a arte atenderia a um interesse particular que seria justamente o desejo de livrar-se

de uma tortura. Logo a arte temporariamente imitaria o exercício ascético no qual o indivíduo livra-se do trabalho forçado da vontade.

Desta forma o que estaria por trás do exercício ascético seria justamente a vinculação entre vontade e falta, já que a vontade nasceria de uma carência, carregando no seu cerne o sofrimento. Segundo Birault (1967), Nietzsche deseja justamente apresentar a vontade de uma outra maneira associando o exercício da vontade com a alegria de ser e de estar, evitando apresentar a vontade como uma tortura. Nesta nova perspectiva, a vontade estaria permeada de plenitude e carregaria no seu íntimo o que haveria de mais essencial do sujeito, devendo, por tanto, ser exaltada.

Quanto a isso assevera Birault (1967, p. 26) que:

“isso significa que a partir da beatitude todos os desejos são como que santificados (...) portanto são condenados todos os desejos que procedem do malestar, da falta, da indignação, do urgir e do ódio. Se a filosofia de Nietzsche não é mais uma nova filosofia, mas uma nova maneira de filosofar, é justamente por conta desta revolução operada na forma ou na essência mesma do desejo.”

Dado que Schopenhauer cria um vínculo estreito entre privação e desejo, a arte teria a importante função de atender a um interesse extremamente pessoal, que seria justamente a libertação do sofrimento, ao se renunciar à vontade. Neste sentido sob a perspectiva schopenhaueriana a arte teria o encargo de livrar o sujeito de uma tortura, caindo em contradição com a definição kantiana de que a arte deveria ser desinteressada.

Em sequência Nietzsche coloca que o inimigo pessoal de Schopenhauer era a sexualidade. Quanto a isso constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 96):

“Sobretudo não subestimemos o fato de que Schopenhauer, que tratava realmente como inimigo pessoal a sexualidade (incluindo seu instrumento, a mulher, este *instrumentum diaboli* [instrumento do diabo]) (...) Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois polos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade – Schopenhauer é apenas a sua mais eloquente e, tendo-se ouvido para isso, a sua mais cativante e arrebatadora erupção -; existe igualmente uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético, sobre isso e diante disso não há como se iludir.”

Por esta razão, Nietzsche coloca que sempre houve entre os filósofos um mal-estar para com a sexualidade, sendo que em Schopenhauer o repúdio teria atingido o seu ápice. Segundo

Martins (2021, p. 6) “para Schopenhauer, cada indivíduo humano é impulso sexual concreto, sua origem estando no ato sexual, bem como seu maior desejo dentre todos os possíveis sendo viver a sexualidade plenamente”.

A sexualidade, logo, ao ser o cerne da vontade de vida estaria estreitamente associada com o movimento pendular entre tédio e sofrimento que rege a vida pautada na afirmação da vontade. Neste sentido, a afirmação da sexualidade somente engendraria mal-estar para o sujeito em questão, justificando porque o exercício ascético na filosofia de Schopenhauer parte de uma mortificação da vontade de vida, ou seja, da sexualidade. Nietzsche coloca que o que ele deve aos antigos seria justamente a recuperação dos mistérios da sexualidade no qual se restaura o eterno retorno da vida.

Segundo *Crepúsculo dos Ídolos* (2001, p. 100):

“Que era que o grego buscava por meio destes mistérios? A *vida eterna*, o eterno retorno à vida, o porvir prometido e santificado no passado, a afirmação triunfante da vida vencedora da morte; a vida verdadeira como prolongamento coletivo, por **meio** da procriação, mediante os mistérios da sexualidade. Por isso o símbolo sexual era para os gregos o signo venerável por excelência, o verdadeiro sentido profundo de todo orgulho antigo. As particularidades do ato da geração, da gravidez, do nascimento, despertam neles pensamentos elevados e solenes. Na ciência dos mistérios a dor é santificada; o esforço de partear tornava a dor sagrada, tudo o que *é devir* e crescimento, tudo o que assegura o porvir, requer dor.”

Assim, a perspectiva dionisíaca supera a condenação ascética da sexualidade e da dor, colocando o sofrimento como algo necessário para garantir o futuro. Logo, o ideal ascético ao partir de uma perspectiva negativa sobre a vida acaba por condenar a fonte da vida, que seria a sexualidade. Desta forma o problema estaria na avaliação feita por alguns indivíduos de que a vida não valeria a pena ser vivida, o que engendraria a necessidade quase universal de se ter um ideal ascético. Os antigos superariam o ideal ascético porque para os mesmos a “dor opera como um estimulante” (2001, p. 101, *Crepúsculo dos Ídolos*), engendrando o que Nietzsche chama de dionisíaco. O dionisíaco, neste sentido, seria importante justamente para superar a condenação ascética feita tanto à vida como à sexualidade.

Assim, Nietzsche começa a delinear um ascetismo dito positivo que serviria à vida, ao fornecer condições de existência mais elevadas para o indivíduo que o pratica. Quanto a isso aforismo sete coloca (1997, p. 96):

“Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam se colocar-se em seu caminho para o *optimum* (- não falo do caminho para a “felicidade”, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos seu caminho para a infelicidade) (...) Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a *sua* existência (...).”

Se no trecho anterior se apresentou um ideal ascético dito negativo que rejeita a sensualidade, a sexualidade e a vontade de vida, aqui se desenha um ascetismo dito positivo no qual a prática de negação da sexualidade serve como um meio para garantir uma espiritualidade mais elevada. No filósofo tal espiritualidade mais elevada indica um aumento na vontade de poder, no qual se garante o máximo de atividade. Dentro deste quadro, a prática ascética de mortificar o desejo sexual não aparece como uma negação da vida como no trecho precedente, mas sim como uma forma de afirmar a vida pelo tipo filosófico.

Souza (2009) argumenta que haveria dois tipos de ascetismo primeiro o ideal ascético baseado na metafísica e segundo o ascetismo baseado na imanência. Logo, (2009, p. 32):

“as diferenças que tais ascetes carregam em si mesmas estão em uma dizer sim à vida, a esta única vida existente, enquanto a outra a nega e procura sempre algo que esteja por detrás dela, uma espécie de “para quê” que revele a validade de enfrentar esta vida em nome dessa finalidade.”

O trecho acima da *Genealogia da Moral* indica um ascetismo baseado na imanência em que a renúncia visa a engrandecer o poder do sujeito em questão. Desta forma, o ascetismo serviria como um instrumento para que o indivíduo possa atingir o mais alto nível possível de espiritualidade, ampliando o seu poder sobre si mesmo e sobre o mundo.

Em seguida Nietzsche continua a discussão que fora iniciada no aforismo sete, mostrando como a prática ascética pelos filósofos seria na verdade uma opção egoísta no qual os mesmos optam pela melhor condição de vida possível para si mesmos. Assim, a escolha por uma vida ascética não seria uma negação da vida, mas sim uma afirmação da existência.

Sobre isso a *Genealogia da Moral* considera (1998, p. 98):

“Vê-se que não são juízes e testemunhas imparciais do valor do ideal ascético, estes filósofos! Eles pensam *em si* – que lhes importa “o santo”! Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas (...) – em suma, eles pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutua sobre a vida do que nela pousa.”

Desta maneira, conforme Souza (2009), Nietzsche separa o ideal ascético do ascetismo, já que no primeiro ter-se-ia uma condenação da vida em prol de uma transcendência, enquanto no segundo os exercícios ascéticos serviram como um instrumento para se obter as condições mais propícias de existência. Por conta disso pode-se afirmar que muitos filósofos fazem uso do ascetismo para garantir condições para elevar a sua espiritualidade e obter melhores condições de vida.

Ainda segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 100):

“No que toca, por fim, à castidade dos filósofos, a fecundidade desse tipo de espírito está evidentemente em outra coisa que não crianças: também em outra parte deve estar a sobrevivência de seu nome, sua pequena imortalidade (ainda mais imodestamente falava-se, entre os filósofos da antiga Índia: “para que descendentes, para aquele cuja alma é o mundo?”). Nisso nada existe de castidade por um escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos, como não há castidade quando um atleta ou jóquei se abstém de mulheres: assim o deseja, nos períodos de gravidez ao menos, seu instinto dominante. Todo artista sabe como o coito tem efeito nocivo, nos estados de grande tensão e preparação espiritual (...) – é seu instinto “materno” que, em proveito da obra em formação, recorre inapelavelmente a todos os suplementos e reservas de força, de *vigor* da vida animal: a força maior *gasta* então a menor.”

No contexto do filósofo, a castidade não aparece como uma condenação à vida e aos sentidos, mas sim como uma condição necessária para a produção de uma determinada obra. A sexualidade aparece como algo que desviaria a energia do foco principal que seria a criação artística. Desta forma a castidade nos filósofos aparece como algo necessário ao seu ofício já que as energias do corpo devem voltar-se para produções mais elevadas.

Concluindo o aforismo oito Nietzsche constata (1998, p. 101) que:

“Interpretemos afora o caso de Schopenhauer, mencionado acima, conforme estas observações: evidentemente a visão do belo atuava nele como estímulo libertador da *força principal* de sua natureza (a força da reflexão e do olhar aprofundado); de modo que esta explodia e de imediato tomava conta da consciência. Com isso não se deve em absoluto excluir a possibilidade de que a peculiar doçura e plenitude própria do estado estético tenha

origem precisamente no ingrediente “sensualidade” (assim como da mesma fonte vem o “idealismo” das moças núbéis) – de que, assim, a sensualidade não seja suspensa quando surge o estado estético como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure e já não entre na consciência como estímulo sexual.”

Neste trecho, Nietzsche retoma a discussão do aforismo seis no qual postula o embate entre Stendhal e Schopenhauer e coloca que diferentemente do que estaria exposto n’*O Mundo como Vontade e Representação*, o estado estético não seria a supressão da sensualidade, mas sim a sua sublimação em um elemento mais espiritual e intelectual.

Logo, Nietzsche pretende demonstrar que a arte do ponto de vista psicológico não atuaria em Schopenhauer como um calmante, minando a sua sensualidade, mas sim seria uma forma de libertar o que haveria de mais essencial no filósofo, estimulando-o a pensar e a adotar um ponto de vista mais aprofundado. Desta forma o bem-estar experimentado durante a experiência estética não seria fruto do silenciamento da vontade e da sexualidade, mas sim a sua espiritualização. Com isso Nietzsche pretende mostrar que diferentemente do que teria sido apontado por Schopenhauer, a experiência estética carregaria no seu âmago a sexualidade e a sensualidade.

A partir disso Nietzsche pretende rebater toda condenação da sexualidade e das paixões na posição de “olho do mundo” presente na teoria da arte de Schopenhauer. Para o escritor d’*O Mundo como Vontade e Representação* o estado estético seria responsável por produzir um estado de consciência superior no qual se suprimiria toda sexualidade e todo interesse, de modo a atingir um estado de objetividade.

Tal estado será posteriormente criticado por Nietzsche como sendo uma impossibilidade, porque carregaria no seu seio a hipótese de que seria possível um olho que enxerga de lugar nenhum. Por esta razão, a teoria da arte de Schopenhauer serve como uma crítica ao perspectivismo, ao colocar uma verdade objetiva que seria obtida através da experiência estética. Ao condenar a posição schopenhaueriana a respeito da arte, Nietzsche espera redimir a vontade, a perspectiva e a sensualidade, se afastando da objetividade.

Logo, a arte não seria regida pela obtenção do estado objetivo no qual se suprime o interesse e a pessoalidade, mas sim pela espiritualização da sensualidade.

Em sequência retoma-se a discussão a respeito da necessidade do ideal ascético para se obter um aprofundamento da consciência, justificando a sua valorização pelos filósofos.

Quanto a isso afirma a *Genealogia da Moral* (1998, p. 101):

“Um certo ascetismo, como vimos, uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade, e entre as suas consequências mais naturais: não surpreende, portanto, que o ideal ascético tenha sido tratado pelos filósofos com alguma parcialidade. A um exame histórico sério, o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido.”

Neste trecho fica exposto um aspecto supostamente positivo do ascetismo que seria a sua capacidade de produzir uma maior espiritualização. Assim, a renúncia exigida pelo ideal ascético seria importante para o desenvolvimento psíquico humano, porque seria ele que representaria um aprofundamento da consciência.

Fica evidente a questão se seria possível existir ser humano sem ascetismo, já que este seria necessário para produzir consciências complexas. Deste modo pode-se retomar a relação apresentada na segunda dissertação entre ascetismo, renúncia e aprofundamento da interioridade, já que seria justamente a impossibilidade de um determinado instinto desaguar para fora que produz uma ampliação da interioridade. Por tanto, o ideal ascético aparece como um elemento essencial para a riqueza interior presente no ser humano.

Dando continuidade à terceira dissertação (1998, p. 102):

“Pode-se dizer que apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra (...) à filosofia sucedeu inicialmente o mesmo que a todas as coisas boas – por muito tempo não tiveram coragem de ser elas mesmas, olhavam em torno de si, a ver se ninguém lhes vinha em auxílio, mais ainda, tinham medo de todos os que as miravam. Enumere-se os impulsos e virtudes dos filósofos – seu impulso de duvidar, seu impulso de negar, seu impulso de aguardar (“efético”), seu impulso de pesquisar, buscar, ousar, seu impulso de comparar, compensar, sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de tudo “*sine ira et studio*” [sem raiva e sem parcialidade] -: já se compreendeu que durante muitíssimo tempo tudo isso foi de encontro às exigências primeiras da moral e da consciência?”

Nietzsche estaria criticando o desenvolvimento da filosofia que se deu atrelada ao ideal ascético, fazendo com que fosse marcada pela paciência, pela imparcialidade, pela metodologia, pela neutralidade e pela objetividade. Todos estes elementos remetem à consciência superior schopenhaueriana no qual o indivíduo atingiria um estado de “olho do mundo” no qual predominaria o estado de objetividade e de neutralidade.

O filósofo de *Aurora* ressalta que todas estas características da filosofia não seriam eternas e universais, porque de fato teriam sido criadas em um determinado momento histórico. Por tanto,

Nietzsche questiona a existência de valores universais e eternos, mostrando que todos seriam constructos sociais que tiveram que lutar pela sua existência.

Desta forma a objetividade, a neutralidade e a metodologia da filosofia foram elementos construídos que durante um bom período da história não tiveram os bons costumes do seu lado. Logo, houve momentos em que o ser humano valorizou justamente o contrário do que propala o ideal ascético, defendendo a perspectiva, o afeto e a subjetividade. Com isso Nietzsche pretende questionar a unanimidade da consciência superior defendida pelo ideal ascético schopenhaueriano, mostrando a sua historicidade.

Sobre isso a *Genealogia da Moral* traz (1998, p. 102):

“Como disse, não foi diferente com todas as coisas boas de que hoje nos orgulhamos; ainda que medido com o metro dos antigos gregos, todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura híbris e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram durante muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como seu guardião.”

Para Nietzsche todos os valores supremos atuais não seriam eternos e imutáveis, porque em algum momento da história da humanidade já foram vistos com desconfiança. Por conta disso, a consciência ascética tal como a conhecemos pautada na neutralidade, na objetividade e na veracidade foi por muito tempo malvista. Neste ponto o autor da *Genealogia da Moral* continua a sua crítica a Schopenhauer, mostrando como elementos valorizados pelo filósofo tais como a compaixão, a brandura e a benevolência foram por um longo período da história da humanidade condenados.

A partir disso, o autor de *Crepúsculo dos Ídolos* começa uma crítica da ideia de que haveriam valores em si, mostrando que de fato toda forma de valoração nasceu de um determinado contexto social e histórico. Com isso espera-se desautorizar a suposta universalidade e eternidade de um determinado valor, mostrando a sua origem social e contextual.

Assim a *Genealogia da Moral* (1998, p. 103) constata que “os sentimentos brandos, benevolentes indulgentes, compassivos – afinal de valor tão elevados, que se tornaram quase os “valores em si” – por longo tempo tiveram contra si precisamente o autodesprezo: tinha-se vergonha da suavidade, como hoje se tem vergonha da dureza.”

Assim, os atributos que para Schopenhauer aparecem como valores em si como a compaixão, a objetividade, a neutralidade, a brandura e a imparcialidade foram impostos com grandes sacrifícios para o indivíduo e para o corpo social. Portanto, o preço que se pagou pela racionalidade foi demasiadamente alto, porque engendrou um grande sofrimento psíquico no ser humano, já que tal ideal requer uma grande violência para consigo mesmo, devido ao seu caráter não instintivo.

Nietzsche termina o aforismo nove colocando (1998, p. 104):

“é este orgulho, porém, que nos torna hoje quase impossível sentir como os imensos períodos de “moralidade do costume”, que precederam a “história universal” como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: quando o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade eram virtude, enquanto o bem-estar, a sede de saber, a paz, a compaixão eram perigo (...)”.

Desta forma Nietzsche deseja pontuar que o período de “moralidade de costume” teria sido mais importante para a formação do ser humano do que o período da história universal. A partir disso o filósofo deseja mostrar que de fato os valores que predominaram durante o desenvolvimento humano teriam sido “o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade”.

Logo, “o bem-estar, a sede de saber, a paz, a compaixão” teriam sido considerados insalubres pela maior parte da história da humanidade. Assim, Nietzsche deseja mostrar que os elementos valorizados pela história universal seriam de fato recentes no desenvolvimento moral humano.

Em sequência começa-se pontuado a situação precária no qual emergiu o primeiro homem contemplativo, já que o mesmo na medida em que não era temido também não era respeitado. Por conta disso, o homem ascético teve que adotar um aspecto que pudesse inspirar temor nos outros, de forma que o filósofo d’*O Nascimento da Tragedia* estaria questionando a santidade destes indivíduos contemplativos ao mostrar que de fato eram movidos pelo desejo de dominação social.

Postula-se na *Genealogia da Moral* (1998, p. 104):

“O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar decidido temor a si (...) Os mais antigos filósofos souberam dotar a sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo em razão dos

quais os outros aprendiam a teme-los: examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar temor e reverência diante de si mesmos.”

Além do embate com o meio externo, o tipo filosófico tinha que travar uma grande batalha no seu interior, porque tinha que combater e mortificar os valores e os deuses tradicionais, de modo a estabelecer um novo sistema valorativo. Desta maneira para sobreviver o filósofo precisou fazer uso de tipos já estabelecidos como o tipo ascético religioso.

Quanto a isso constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 105):

“(...) o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de representá-lo para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo.”

Isso, por sua vez, justificou porque em sua maioria o tipo filosófico adotou uma posição contrária à sensualidade, repudiando ao mundo, fazendo com que este posicionamento aparentasse ser a posição filosófica por excelência. Neste ponto Nietzsche estaria construindo uma abertura para uma outra forma de filosofar que não rejeitasse os sentidos e o vir-a-ser em prol de uma verdade transcendental que aplainaria a realidade. Aqui o filósofo refuta a ideia de que haveria uma posição filosófica em si, mostrando a historicidade da maneira como entendemos a atividade filosófica, com intuito de evidenciar que haveria outras formas de se fazer filosofia.

Seria justamente a dificuldade de sobrevivência da filosofia em seus estágios iniciais que fez com que ela adotasse uma roupagem ascética. Com isso Nietzsche espera evidenciar que seria possível um outro tipo de filosofia que não partisse nem de uma hostilidade para com a vida e nem de uma condenação dos sentidos.

A este respeito a *Genealogia da Moral* pontua (1998, p. 105):

“A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a *atitude filosófica em si* – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético (...)”

Em seguida começa-se a delinear o ideal ascético como um instrumento de poder do sacerdote ascético, porque (1998, p. 106) “seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal”. O sacerdote ascético impõe uma certa valoração da vida terrena ao corpo social, desvalorizando-a em prol de uma vida transcendental em que inexistiria dor e sofrimento. A narrativa de uma vida melhor após a morte serve como instrumento de dominação, com intuito tanto de garantir a posição superior do sacerdote como de impor comportamentos considerados adequados ao todo.

Dentro deste quadro, a vida após a morte é usada como uma forma de fazer os indivíduos desvalorizarem a existência terrena em prol de uma vida eterna, fazendo-os levar existências medíocres, já que esta serviria simplesmente como uma “ponte para uma vida melhor”. Ao mesmo tempo esta forma de valorar faz com que haja uma desvalorização de elementos como a natureza, o mundo e o vir-a-ser, impondo estabilidade e transcendência a uma realidade essencialmente instável.

Assim pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 106):

“O pensamento em torno do qual aqui se pejeja, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a *menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência.”

Para Nietzsche, o pior aspecto desta forma de valorar é que ela acaba por menosprezar a vida terrena em prol de uma transcendência fictícia, de forma que a existência passe a adquirir o semblante de ser um “caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta”. Nisso se torna patente a leitura do sacerdote ascético a respeito do pecado original, no qual se pontua que a origem da existência, assim como todo seu desenvolvimento histórico estaria perpassado pelo erro e pela transgressão.

Por tanto, o sacerdote exige que todo o corpo social valora a existência da mesma forma, ao colocar uma pecha sobre a existência para todos. Esta forma de interpretar a vida seria uma forma de racionalizar e de justificar o sofrimento aleatório que a vida impõe a todos. Neste sentido, o ideal ascético representaria uma forma de transformar o sofrimento extensional em sofrimento intencional, dando-lhe uma certa interpretação hermenêutica.

Constata Danto (2005):

“Penso que a resposta reside na distinção entre o que denomino sofrimento extensional e sofrimento intencional aonde o segundo consiste na interpretação do anterior. Como vejo, a tese nietzscheana seria de que os principais sofrimentos ao qual os seres humanos foram sujeitados ao longo da história se deve a certas respostas interpretativas ao fato de que existe sofrimento extensional. Não é claro se Nietzsche acredita ser possível lidar com sofrimento extensional. Mas ele consegue lidar com o sofrimento intencional, assim ajudando a reduzir, geralmente por um fator significativo, o sofrimento total no mundo. Por quanto o sofrimento extensional é ruim suficiente, em geral ele é aumentado por nossas interpretações do mesmo, que em si mesmas são muito piores do que a doença em si mesma.”

Por esta razão, conforme o comentador o ser humano sofreria de uma doença hermenêutica que faz com que necessite dar um sentido e uma justificação para o sofrer aleatório que a vida impõe. O que ocorre é que no fundo o sofrimento seria fisiológico, mas não entra na consciência do indivíduo como tal, requerendo uma série de interpretações religiosas do porquê o sofrimento existiria no mundo.

Tal interpretação, entretanto, sempre perpassa pela culpa, transformando o sofredor em pecador, aumentando em muito o sofrimento a ser enfrentado por cada um, justificando porque Nietzsche coloca que este ser humano malogrado inflige o máximo de dor possível a si mesmo. Ao mesmo tempo seria esta doença hermenêutica que faz com que “em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes”.

Seria justamente a necessidade de fugir do niilismo suicida, vinculado ao sofrimento não justificado, que faz com que este tipo hostil à vida surja em quase todos os contextos históricos e sociais. De fato, a estratégia adotada pelo sacerdote ascético teria ajudado a reduzir a depressão, justificando o seu sucesso entre as mais diferentes civilizações.

Segundo a Genealogia da Moral (1998, p. 107):

“Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força (...) enquanto se experimenta e busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e auto sacrifício.”

Logo, apesar do ideal ascético ser hostil à vida, ele na verdade seria um instrumento de preservação de um certo tipo de vida, porque ele combate justamente o suicídio vinculado ao sofrimento não justificado. Ao interpretar e dar um sentido ao sofrer, o ideal ascético serve à vida, porque evita o niilismo suicida, preservando um certo tipo de vida.

Com isso Nietzsche se opõe a ideia defendida na sua época de que o ideal ascético seria contrário à vida, porque de fato ele serviria para evitar o suicídio. O ideal ascético seria marcado pelo ressentimento, porque o mesmo deseja se assenhorar das próprias condições da vida ao moralizar a existência, dizendo como ela de fato deveria ser. Este “dever ser” se distancia de como a vida de fato é, criando uma grande insatisfação com a existência tal como ela se manifesta.

No limite esta insatisfação acaba por gerar o desejo de estancar a origem da força, criando um prazer no fencimento, na renúncia e no malogro. A posição schopenhaueriana seria um desenvolvimento extremo do ideal ascético no qual se recomenda a mortificação total da vontade, através da negação de si.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 107) “tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmônica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui seu pressuposto, a vitalidade fisiológica.”

Desta maneira, o ideal ascético consegue o que Malina (1998) chama de reduzir a individualidade, ou seja o *self*, a um mínimo possível porque teria como elemento central evitar que o sujeito seja capaz de obter os fins que seriam do seu interesse imediato. Através disso se reduz a vitalidade fisiológica ao menor nível possível, de modo que o indivíduo desconfie dos seus sentidos e sensações.

Em seguida Nietzsche começa pontuando que quando o desejo de antinatureza é levado a filosofar, ele desemboca em uma negação daquilo que imediatamente é sentido como o mais verdadeiro, que seriam os sentidos e a corporalidade.

Afirma a *Genealogia da Moral* (1998, p. 108):

“Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a *filosofar*: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado de modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a

multiplicidade, toda oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” – erros, nada senão erros! Recusar a crença no seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade” (...)”

Neste ponto, Nietzsche estaria fazendo uma crítica à posição “olho do mundo” em que o sujeito deve abrir mão da sua perspectiva individual fornecida pela corporalidade em prol de uma suposta verdade universal. Aqui o filósofo estaria remetendo à posição estética schopenhaueriana que visa justamente o enfraquecimento do sujeito incorporado dos desejos em prol de uma consciência superior.

Portanto, a posição schopenhaueriana assim como a filosofia vedanta rejeitariam a corporalidade e o mundo fenomênico em prol de um mundo metafísico da vontade unitária, separando o mundo em dois: o sensível e o suprassensível. Será justamente esta divisão que será amplamente criticada por Nietzsche como uma posição niilista, por partir de um mundo verdadeiro transcendental que se contraporia ao mundo sensível, nadificando o vir-a-ser.

Este mundo verdadeiro serviu para desautorizar a corporeidade e a pluralidade de perspectivas, impondo uma ótica única que seria regida pelo mundo transcendental. O mundo verdadeiro engendraria o processo niilista que nadifica o mundo, de modo que a sua superação depende justamente de um abandono da transcendência e da universalidade.

Em contraposição a tal desenvolvimento, a *Genealogia da Moral* postula (1998, p. 108):

“Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas.”

Desta forma Nietzsche opõe-se ao estado de consciência que visa a objetividade, no qual cessa o interesse, com intuito de abraçar a consciência perspectiva que leva em consideração o afeto, os sentidos e a corporalidade, ampliando a individualidade presente em cada um. Neste sentido, esta nova ótica supera a negação da individualidade presente na ideal ascético que defende a supremacia de uma transcendência universal.

Deste modo para o filósofo d’*O Nascimento da Tragédia* a diversidade de perspectivas, vontades e interesses seria a nova objetividade que se opõe à verdade una e transcendental, regida

por uma razão universal. Isso ocorre porque quanto mais perspectivas houver a respeito de um determinado objeto, maior será a compreensão a respeito deste ente, ampliando a objetividade.

A este respeito, temos na *Genealogia da Moral* (1998, p. 108):

“De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fabula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido.”

Um dos aspectos importantes da consciência “olho do mundo” seria que a mesma seria imune à dor e à temporalidade, refletindo a ojeriza humana ao sofrimento, colocando a eternidade e a imutabilidade como um fim a ser almejado. Seria justamente o fato do ser humano não aceitar o sofrimento que faz com que o mesmo opte por um estado de consciência no qual inexistem vontade, interesse e desejo, já que estes implicam necessariamente em resistências que causam dor para o sujeito em questão.

Entretanto, para Nietzsche um tal estado de consciência, condicionado pelo temor ao sofrimento, seria uma impossibilidade e exigiria algo absolutamente impossível que seria justamente a ausência de pessoalidade, de interesse e de perspectiva no conhecimento das coisas. A tentativa de extirpar a individualidade no processo de conhecimento acabaria por minar o intelecto.

Sobre isso a *Genealogia da Moral* (1998, p. 109) constata:

“Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo, e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos como? – não seria *castrar* o intelecto?...”

Assim, para o filósofo a objetividade unívoca seria uma ilusão e esconderia o desejo de domínio de um grupo sobre o outro. O que de fato existiria seria uma pluralidade de perspectivas e seria esta diversidade que constituiria a verdadeira objetividade, captando o objeto da maneira mais adequada possível. Ao se tentar eliminar a vontade, a perspectiva e os afetos do processo de

conhecimento se estaria de fato impedindo a capacidade de aprender o objeto. Neste sentido Nietzsche se opõe radicalmente à consciência “olho do mundo” schopenhaueriana que propõe a mortificação da vontade e do interesse em prol de supostas formas eternas e transcendentais.

Em sequência retoma-se a suposta aparência do ideal ascético ser contra a vida, mostrando que na verdade o ascetismo seria um instrumento de preservação e manutenção da existência, principalmente da fisiologicamente debilitada.

Desta forma a *Genealogia da Moral* (1998, p. 109) afirma:

“Devo contrapor a ela, brevemente, a realidade dos fatos: 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 por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores deste ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida.”

O ideal ascético preservaria a vida dos enfermos de duas formas: primeiro evitando o suicídio ao fornecer um sentido para o sofrimento e segundo enfraquecendo o forte para que o mesmo não invada o espaço do mais fraco. Por conta disso, pode-se dizer, que mesmo ao buscar a quietude, o ideal ascético serve à vida, mas a uma vida inerte, tranquila e apaziguada, aplainando a existência. Logo, o ideal ascético visa colocar uma outra forma de existência que não seja a natural no qual predomina o vir a ser.

De fato, na ótica nietzscheana o ascetismo serviria à vida, porque ajudaria a preservar a existência dos indivíduos debilitados. Desta forma a unanimidade do ideal ascético se deve ao fato de que o mesmo atenderia as necessidades dos indivíduos malogrados que até o momento constituíram a maior parte da humanidade.

Assim, segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 110) “que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e a domesticação do homem, nisso se expressa uma grande realidade a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente (...)”.

Desta forma, o desejo de ser e de estar em outro lugar do ideal ascético seria justamente o desejo que mantém o sujeito preso neste mundo, já que caso perdesse o interesse em uma vida melhor, ele facilmente cederia espaço para as suas tendências suicidas. Logo, (1998, p. 110):

“o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui: precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados (...)”.

Nietzsche coloca que a condição doentia do homem estaria vinculada justamente a sua consciência temporal que faz com que o mesmo perceba a sua indeterminação. Isso engendra uma série de emoções no ser humano sendo que as que predominam seriam o medo e a esperança que funcionariam como instrumentos de tortura para o psiquismo. Por conta da sua consciência temporal, o ser humano teria medo de perder as condições adequadas de vida que teve até o momento e por outro lado teria a constante esperança de obter uma situação melhor.

Deste modo, a consciência temporal, ou seja, o desenvolvimento da memória, seria o elemento que tornaria o ser humano doente psiquicamente, afastando-o da felicidade animal. Desta forma se por um lado a consciência enriquece o animal homem, ampliando as suas competências, por outro lado o torna infeliz porque aumenta demasiadamente a sua indeterminação.

A *Genealogia da Moral* (1998, p. 110) pontua que:

“Qual origem desta condição doentia? (...) É certo que ele também ousou, inovou, resistiu e desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, o insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?”

Nietzsche termina dizendo que haveria na história da humanidade “epidemias desse estarfarto” de si mesmo fruto desta consciência alargada no qual: i) primeiro o ser humano passa a ter uma maior consciência temporal, ficando suscetível a todos maus sentimentos associados com a temporalidade e ii) segundo passa a ter nojo de si mesmo, detestando os seus instintos animais mais básicos.

Esta rejeição da vida tal como se manifesta aqui e agora acaba por produzir um novo apego à vida que mantém o indivíduo preso na existência, já que a antinatureza do ideal ascético seria na verdade uma estratégia para preservar a vida deformada. Neste sentido conforme a

*Genealogia da Moral* (1998, p. 111) “o Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver* ...”. Seria justamente o desejo antinatural de uma outra vida que faz com que o indivíduo rejeite os seus instintos e o mantenha apegado a uma vida degenerada.

Sequencialmente começa-se discutindo a condição doentia do homem, mostrando como são raros os casos de saúde física e psicológica entre o ser humano. Dada a raridade deste tipo, torna-se necessário proteger o tipo saudável, mantendo-o apartado do restante do corpo social.

Com isso Nietzsche se contrapõe ao caminho adotado por nossa cultura que optou por adoecer os indivíduos saudáveis em prol dos doentes. Logo, a vontade de domínio do fraco seria o maior risco para o homem feliz e bem constituído, que acaba adoecendo por conta do ressentimento alheio.

Quanto a isso assevera a *Genealogia da Moral* (1998, p. 111):

“Se é normal a condição doentia do homem – e não há como consertar essa normalidade -, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. Isto é feito? ... Os doentes são o maior perigo para aos sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos.”

Por conta disso Nietzsche coloca que o maior risco para humanidade não vem da “ave de rapina”, ou seja, dos fortes, mas sim dos fracos, porque estes, através do grande nojo ao homem e da compaixão, produziram a última vontade do homem que seria justamente a vontade de nada, ou seja, o niilismo.

O nojo do homem para consigo mesmo seria a má-consciência no qual o ser humano rejeita os seus instintos mais básicos em prol de uma vida após a morte, engendrando a grande insatisfação consigo mesmo presente na cultura ocidental que divide o ser humano entre o seu lado angelical e seu lado animal.

Em relação à pena, Nietzsche estaria novamente remetendo a Schopenhauer que coloca a compaixão como o fundamento da moral, no qual o apagamento das diferenças entre sujeito e mundo é valorizado, engendrando uma rejeição à individualidade. Seria justamente a combinação da *mitleid* com o nojo pelo homem que engendra o niilismo, no qual se expressa a vontade de nada como a última vontade do homem.

Para Nietzsche a vontade de nada seria uma forma de superar o nada querendo que representaria o niilismo suicida, no qual a realidade seria incapaz de estimular o desejo no homem, levando-o ao suicídio. Assim, a vontade de nada seria o resultado de um adoecimento da vontade no qual o sujeito passa a querer o nada devido a sua incapacidade de lidar com os obstáculos que o exercício da vontade engendra. Essa inépcia produz a necessidade de criar uma transcendência, ou seja, um nada, que aplaque o seu mal-estar para com a realidade.

Como constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 111):

“o que é de temer, o que tem feito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem. Supondo que um dia esses dois se casassem, inevitavelmente algo monstruoso viria ao mundo, a “última vontade” do homem, sua vontade de nada, o niilismo.”

Para Nietzsche a cultura ocidental estaria tomada por esta doença que caracterizaria o pessimismo. Desta forma o autor de *Aurora* procura recuperar a saúde do seu tempo comparando o pessimismo europeu com o pessimismo da força presente na cultura helênica pré-socrática.

Neste sentido pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 111):

“quem para farejar possui não apenas o nariz, mas também os olhos e ouvido, sente, em quase toda parte aonde vai atualmente, algo semelhante a um ar de hospício, a um ar de hospital – falo, naturalmente, das áreas de cultura do homem de toda espécie de “Europa” sobre a terra.”

Logo, o tipo de ser humano mais perigoso para a humanidade é aquele que desde o começo já seria vencido, porque estaria mais sujeito ao ressentimento, ou seja, “àquele olhar voltado para trás do homem deformado na origem”. Conforme Paschoal (2014, p. 152) o termo ressentimento:

“é utilizado inicialmente por Nietzsche para designar um homem fraco que não reage diante das adversidades da vida e que, por decorrência, acumula em seu interior todo aquele ódio, rancor e sede de vingança que normalmente seriam lançados para fora, por meio da reação direta, “a dos atos””.

Este tipo de ser humano conforme o comentador passaria por um envenenamento psíquico no qual se amplia o seu espaço interior devido à impossibilidade dos instintos se expressarem para fora. A origem desta mazela, conforme Nietzsche (1998, p. 112), residiria no fato de que o indivíduo

em questão “quisera ser alguma outra pessoa, (...), mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E, no entanto, – *estou farto de mim!*”.

Seria este sentimento que produziria o rancor e o desejo de vingança que constituem o cerne do ressentimento e será neste contexto que o ressentimento tomará contornos sociais ao se transformar em um mecanismo de controle social.

Nos termos de Paschoal (2014, p.154):

“o termo “ressentimento” não designa mais apenas uma espécie de inatividade ou incapacidade para ação, mas um modo peculiar de agir. A palavra “ressentimento” remete, então, a uma vontade de poder operante que busca dominar as demais para fazer prevalecer o seu tipo de homem ideal: justamente aquele que é fraco e não reage (...) como uma vontade de igualdade, a indicar a associação deste impulso a um projeto político cujo propósito é construir uma ordem social que viabilize a expansão daquele tipo de homem em detrimento de qualquer outro que não seja igual a ele.”

Assim, o ressentimento passa a ser um instrumento de domínio do grupo sacerdotal sobre o todo do corpo social, já que o sacerdote ascético cria um tipo ideal de ser humano que deve se impor ao todo do corpo social, adquirindo o aspecto de ser um modelo universal.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 112):

“Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofredores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é *odiada*. (...) Que desejam realmente? Ao menos *representar* o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria – eis a ambição destes “ínfimos”, desses enfermos! (...) Eles agora monopolizam inteiramente a virtude, esses fracos e doentes sem cura quanto a isso não há dúvida (...).”

Neste trecho já se expressa o estreito vínculo que haveria entre sofrimento e fisiologia malograda, separando os sofredores, que estariam submersos no ressentimento fruto de uma incapacidade de reação, dos saudáveis, que ou reagem diante das adversidades ou digerem as suas experiências ruins.

Para os indivíduos acometidos pelo sofrimento associado à fraqueza é natural censurarem a saúde, a força e o orgulho como coisas viciosas pelo qual em um futuro próximo se deverá pagar. Logo, o instinto básico que rege o sofredor malgrado seria justamente o desejo de fazer pagar, já que no limite os vingativos acabam por se mascarar de juizes e fazem com que tudo que não seja

sofredor e malogrado se submeta à justiça. Seria justamente neste ponto que o ressentimento do indivíduo enfraquecido ganha contornos sociais com intuito de tiranizar e prejudicar os saudáveis.

Portanto, constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 113) que “a vontade dos enfermos de representar uma forma *qualquer* de superioridade, seu instinto por vias esquivas que conduzem a uma tirania sobre os sãos – onde não seria encontrada, essa vontade de poder precisamente dos mais fracos!”

Dentro desta chave de leitura o ressentimento dos fracos se manifesta como “nobre indignação” com intuito justamente de impor o seu tipo ideal ao todo do corpo social. Esta vingança é bem-sucedida quando conseguem (1998, p. 114) “introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! *existe muita miséria!*””. Desta maneira, sob o ponto de vista do filósofo seria um erro os indivíduos saudáveis começarem a duvidar do seu direito à felicidade devido ao fato de existir muita miséria no mundo.

Este resultado seria uma vitória dos indivíduos enfraquecidos que invejam a saúde dos bem logrados, comprometendo o futuro da humanidade que depende justamente dos saudáveis. Por tanto, Nietzsche defende uma política na qual os doentes devam ser apartados dos fortes, para que os segundos não fiquem adoecidos devido ao contato com os fisiologicamente debilitados. Desta forma são os fortes que requerem proteção e não os doentes, porque somente eles seriam os garantidores do futuro.

Assim postula a *Genealogia da Moral* (1998, p. 114):

“Que os doentes não tornem os sadios doentes – isto seria o debilitamento – deveria ser o ponto de vista supremo na Terra – mas isto requer, acima de tudo, que os sadios permaneçam *apartados* dos doentes, guardados inclusive da vista dos doentes, para que não se confundam com os doentes (...) eles somente são os *fiadores* do futuro, eles somente estão *comprometidos* com o futuro do homem. O que eles podem, o que eles devem, jamais poderiam poder e dever os enfermos.”

Logo, o futuro da humanidade seria garantido pelos bem-logrados que seriam capazes de realizar uma transvaloração dos valores, superando a condenação da vida presente no ideal ascético. Para que isso ocorra, entretanto, é necessário primeiro que os saudáveis não sirvam de médicos para os enfermos e segundo que haja uma separação entre os indivíduos adoecidos e os sadios.

Assim, Nietzsche recomenda o afastamento de toda cultura pessimista que funcione como hospício para tratar indivíduos debilitados. O objetivo seria proteger os fisiologicamente saudáveis das duas maiores doenças que já acometeram a humanidade: primeiro o nojo do homem consigo mesmo dado pela má-consciência e segundo a compaixão pelo homem, dada pela moral schopenhaueriana. Logo, o grande inimigo a ser combatido, através da separação entre doentes e saudáveis, seria justamente a última vontade do homem que seria a sua vontade de nada que aparece quando o homem passa a ser regido pela má-consciência e pela compaixão.

Em seguida, continua-se a análise do sacerdote ascético mostrando a sua importante função tanto de adoecer os indivíduos saudáveis, tornando-os mansos, como de alterar a direção do ressentimento para que este sentimento não destrua o corpo social. O sacerdote ascético seria ele mesmo doente por isso teria a importante função de servir como médico para os indivíduos sofredores, de modo que Nietzsche coloca (1998, p. 115) “a *dominação sobre os que sofrem* é seu reino, para ela dirige seu instinto, nela encontra sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade”.

Ao mesmo tempo, entretanto, o sacerdote tem que aparentar ser saudável e forte para ser capaz de travar guerra com as “aves de rapina”, mantendo intacta a sua vontade de poder que se manifesta através do ideal ascético. Assim, o sacerdote tem que proteger o seu rebanho contra os indivíduos fortalecidos (1998, p. 116):

“decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores. Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida* – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso.”

Por conta disso, o sacerdote não somente domina o sofredor como também adoce o indivíduo saudável para garantir a sua supremacia. Será neste sentido que o ressentimento aparece como um instrumento de controle social, revelando a mobilização de uma vontade de potência. O sacerdote ascético, portanto, impede que o corpo social imploda pelo acúmulo do ressentimento ao mudar a sua direção, transformando todo sofredor em pecador, tirando o potencial nocivo do ressentimento.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 116):

“ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o *ressentimento*, é continuamente acumulado. Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade.”

Logo, o sacerdote tem a importante função tanto de domesticar a ave de rapina como de mudar a direção do ressentimento, preservando a estrutura social. O que ocorre é que, conforme Danto (2005), o ser humano padece de uma doença hermenêutica e busca de todas as maneiras racionalizar e justificar o sofrimento aleatório que a vida lhe impõe.

Assim, todo sofredor busca uma causa para o seu sofrer, buscando um culpado e um responsável pelo seu sofrimento, já que conforme Leiter (2015) a busca por uma causa para a dor seria uma tentativa por parte do sofredor de encontrar alívio e de descarregar a sua ira diante das péssimas condições de vida.

Quanto a isso assevera o comentador (2015, p. 206):

“Sofredores instintivamente procuram alguém que possam culpar, mais fundamentalmente (e mais obviamente), eles instintivamente desejam aliviar seu sofrimento: a descarga do seu ressentimento amorteceria o seu sofrimento, mas o ressentimento somente pode ser descarregado quando tem um objeto. Então a lógica psicológica deste fenômeno tem duas etapas e uma premissa. As duas etapas são: sofredores querem aliviar seu sofrimento; logo sofredores buscam alguém que possam culpar pelo seu sofrimento, algo (ou alguém) sob o qual possam desovar seu ressentimento. A premissa é: a descarga de fortes emoções amortece o sofrimento.”

Desta maneira o ressentimento é revertido para o interior do indivíduo e perde a sua capacidade de produzir instabilidade social. Com isso todo o sofredor passa a adquirir o aspecto de ser pecador, tornando-o inofensivo.

Conforme a *Genealogia da Moral* (1998, p. 116):

“Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]; pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie.”

Seria justamente a necessidade de racionalizar o sofrimento que faz com que o sacerdote ascético transforme o sofredor em pecador, mudando a direção do ressentimento. Ao mesmo tempo fica explícito como o ideal ascético ao mudar a direção do ressentimento seria na verdade a tentativa de entorpecer e de narcotizar o sujeito sofredor que perde a consciência de que a sua dor seria fisiológica.

Neste sentido, o ideal ascético produz um excesso de sentimento que visa tirar da consciência o sofrimento, cuja origem para Nietzsche será sempre será fisiológica. A ideia seria que o excesso de sentimento tiraria da consciência a depressão fruto de uma fisiologia mal constituída.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 117):

“(...) quer-se *entorpecer*, mediante uma emoção mais violenta de qualquer espécie, uma dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável, e retirá-la da consciência ao menos por um instante – para isso necessita-se de um afeto, um afeto o mais selvagem possível, e, para sua excitação, um bom pretexto qualquer.”

A necessidade de encontrar um responsável por um determinado sofrimento é sintomático dos indivíduos que esqueceram que a verdadeira origem do sofrer sempre é fisiológica. Portanto, a necessidade de produzir uma narrativa que justifique a dor faz parte desta fisiologia embotada que sempre busca um culpado por um determinado sofrimento.

O sacerdote, assim, tem uma função seminal ao colocar que o próprio sofredor como sendo responsável por sua situação, transformando-o em pecador. A partir disso o sacerdote atinge o seu principal objetivo que seria justamente o de afastar a depressão, tornando à vida novamente interessante.

Em sequência, mostra-se como o sacerdote ascético teria realizado três coisas ao mudar a direção do ressentimento: a) primeiro tornaria os doentes inofensivos, b) segundo faria com que os incuráveis se destruíssem por si mesmos e c) terceiro orientaria os levemente adoentados de volta para si mesmos. A mudança na direção do ressentimento teve importantes implicações na sociabilidade porque teria de fato permitido o “autodisciplinamento, a autovigilância e a autosuperação”, ajudando no desenvolvimento civilizatório.

Entretanto, tal medicação passa longe da cura, já que por levar em consideração apenas os elementos psicológicos e morais ignora a fisiologia que seria a verdadeira origem do mal-estar.

A *Genealogia da Moral* (1998, p. 118) afirma que:

“já se vê que uma tal “medicação”, uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira *cura* de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e a perspectiva de cura.”

O fato de que o ser humano passe a entender a si mesmo como um pecador não é um fato, mas sim uma interpretação dada por uma fisiologia abatida incapaz de atuar sobre a sua realidade. Desta forma o termo “dor da alma” não existe por si só, porque de fato reflete uma interpretação fruto de uma fraqueza fisiológica que impede o sujeito de dar conta das suas vivências negativas.

Quanto a isso a *Genealogia da Moral* (1998, p. 119) constata:

“Se alguém não dá conta de sua “dor da alma”, isto não vem, falando cruamente, de sua “alma”; mais provavelmente, de seu ventre (...) Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feito e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra.”

Em sequência começa-se afirmando que o sacerdote ascético não pode ser considerado médico, porque de fato não realiza uma cura, já que trata somente o sintoma que seria o sofrimento, deixando a causa, que seria fisiológica, absolutamente intacta. Neste sentido todas as grandes religiões teriam como função principalmente (1998, p. 120) “combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia”, porque ao longo da história da humanidade sempre tiveram momentos em que a obstrução fisiológica foi alastrada, necessitando do tratamento sacerdotal. Logo, tenta-se erroneamente aplicar tratamentos espirituais para um problema físico.

Quanto a isso a *Genealogia da Moral* (1998, p. 120) aponta que:

“Podemos de antemão ter como verossímil que de tempos em tempos, em determinados lugares da terra, um *sentimento de obstrução fisiológica* deve quase que necessariamente apossar-se de vastas massas, o qual, no entanto, por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência de modo que seu “motivo”, seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão-somente no domínio psicológico-moral (- e esta é minha fórmula mais geral para o que comumente é chamado de “religião”).”

Nietzsche ressalta que tal sentimento de obstrução fisiológica pode ter as mais diversas causas, mas que na leitura do sacerdote ascético tal dor sempre aparece sobre uma interpretação moral, que, por sua vez, produz uma grande luta contra o desprazer como se a dor fosse o problema.

Em geral parte-se do pressuposto de que a dor seria um erro que deve desaparecer assim que a incorreção for reconhecida, entretanto, o sofrimento continua existindo, refutando esta tese.

Normalmente, o tratamento escolhido pelo sacerdote ascético seria a adoção de (1998, p. 121) “meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital”. Neste ponto novamente se retoma Schopenhauer que apresenta a redenção como a mortificação da vontade com intuito de atingir um estado de paz oceânica, de modo que (1998, p. 121) “se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto (...)”. Através de tais práticas se espera libertar o indivíduo do trabalho forçado da vontade que ao encontrar resistências sempre produz sofrimento no sujeito em questão.

Em termos psicológicos-morais o tratamento ascético aparece como (1998, p. 121) “renúncia de si”, “santificação”, mas em termos fisiológicos implica em hipnotização (1998, p. 121) “– uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies animais, a *estivação* para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem, no entanto, penetrar na consciência”.

Nietzsche ressalta que em muitos casos tal esforço de mortificar a vontade como preconizada por Schopenhauer realmente libertou o ser humano do mal-estar fisiológico, justificando a sua universalidade, mas ela acaba por produzir outros problemas psicológicos como “alucinações” que são interpretados como êxtases.

Afirma a *Genealogia da Moral* (1997, p. 122) que:

“O estado supremo, a própria *redenção*, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo “saber”, “verdade”, “ser”, sendo libertação de todo fim, todo ato, desejo, sendo estar além também do bem e do mal.”

O estado de paz oceânica, que ocorre quando o sujeito se liberta do trabalho forçado da vontade, passa a ser visto como estado supremo para o tipo cansado. Nesta disposição o indivíduo perceberia a identidade da vontade de todas as coisas como pontuado por Schopenhauer, já que as vontades individuais seriam meros fenômenos de uma vontade una.

Ao atingir a consciência “olho do mundo” o sujeito perceberia a unidade de tudo o que existe, cessando o *princípio individuationis* que seria a compreensão do espaço e do tempo. Isso

ocorre porque o sujeito entraria em contato com a vontade una que seria atemporal e não espacial. Esta vontade una seria o verdadeiro ser do mundo, enquanto as percepções temporais e espaciais no qual existe a pluralidade seriam simplesmente fenômenos desta outra vontade que estaria além do tempo e do espaço.

A obtenção do conhecimento desta vontade metafísica corresponde ao alcance do estado “olho do mundo” no qual o indivíduo apreende o mundo de maneira objetiva. Isso justifica porque Nietzsche coloca que este conhecimento da vontade una seria o (1998, p. 122) “desprendimento de toda ilusão, sendo “saber”, “verdade”, “ser”, sendo libertação de todo fim, todo ato, desejo (...)”.

Este conhecimento metafísico que se identifica com a verdade, com o ser e com a objetividade será duramente criticado por Nietzsche nos próximos aforismos nos quais ele mostra que o cerne do ideal ascético será justamente a crença na verdade.

Em sequência o filósofo coloca que a redenção não pode ser obtida através de atos virtuosos, porque o ser um com a divindade não permite o melhoramento, já que as coisas no mundo seriam perfeitas e puras por serem unas com a providência. Nietzsche cita Paul Deussen (1998, p. 122)

“para aquele que sabe não existe dever (...) mediante o *aumento* de virtudes não se realiza a redenção: pois ela consiste no ser-um com o Brahma, que não permite aumento de perfeição, tampouco na diminuição de erros: pois o Brahma, com o qual ser um constitui a redenção, é eternamente puro”.

Este trecho se contrapõe a crença comum de que o melhoramento do caráter e o exercício da virtude garantiriam uma vida após a morte melhor. Por tanto, a redenção nada teria a ver com uma vida após a morte, mas sim com um estado superior no qual o indivíduo se liberta do exercício forçado da vontade, atingindo um estado de sono no qual não se sonha, já que o indivíduo se identificou completamente com o existente.

Em continuidade Nietzsche pontua (1998, p. 122):

“Honremos, pois, a “redenção”, como aparece nas grandes religiões; em compensação para nós é um pouco difícil permanecer sérios ante a estima em que o *sono profundo* é tido por estes cansados da vida, demasiado cansados até mesmo para sonhar – sono profundo entendido como ingresso no Brahma, como efetivação da *unio mystica* com Deus.”

Neste trecho ressalta-se a associação que haveria entre uma fisiologia debilitada e a compreensão da quietude como estado supremo, no qual o sujeito se livra de todos os desejos vinculados à individuação. Conforme Deussen (1906), haveria diferentes estados de consciência no qual o mais elevado seria o sono sem sonho, porque o indivíduo captaria a si mesmo como sendo idêntico com o existente.

O nirvana seria na verdade uma réplica deste estado de sono sem sonho, que ocorreria em um estado de vigília. Com isso se percebe como a tradição hindu valoriza a perda da individualidade neste estado onde se teria o sono sem sonho e a absoluta identificação com o existente.

Postula Deussen (1906, p. 305):

“O sono permeado por sonho passa para o sono pesado aonde em virtude da maior proximidade com o outro mundo a consciência de ser isso ou aquilo, um deus ou um rei, etc. passa, como é descrito no Brih. 4. 3. 20, na consciência de ser o universo; e isso, como não há mais objetos contrastantes, não é mais consciência no sentido empírico, mas sim uma união transitória com o *prâjña átman*, que seria o sujeito cognoscente eterno, em outras palavras com o Brahman.”

A obtenção da redenção seria como atingir uma consciência superior no qual o indivíduo passa a unir-se ao existente, sendo envolvido pelo eu cognoscente. Na redenção deve predominar o polo racional que garantiria a obtenção do estado objetivo do “olho do mundo” no qual se abandona o eu incorporado da vontade. O problema da vontade conforme já foi discutido é que ela estaria estreitamente associada ao sofrer, de forma que o desejo de superar os apetites estaria vinculado com uma má avaliação do sofrimento.

Seria justamente a fisiologia debilitada que produz uma má avaliação do sofrimento, já que esta estrutura física seria incapaz de suportar as resistências e, portanto, a dor produzidas por um exercício da vontade. É exatamente o estado doentio que faz com que o indivíduo passe a desejar um estado de quietude no qual cessa a vontade. Isso se torna claro no seguinte trecho d’*A Gaia Ciência* (Nietzsche, 2001, p. 272):

“Toda arte, toda filosofia podem ser vistas como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisiaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, loucura.”

Sendo assim, para Nietzsche existiriam indivíduos saudáveis que teriam condições de superar o desejo de quietude presente no ideal ascético. Estes indivíduos optariam por uma religião dionisíaca, porque entenderiam que o sofrimento resultante da execução da vontade funcionaria como um estimulante. Desta forma o indivíduo robusto supera a condenação do sofrimento feita pelo sujeito debilitado, sendo, por tanto, capaz de desfazer-se de ficções como a redenção, metafísica, verdade. Deus etc.

Em continuidade, a *Genealogia da Moral* (1998, p. 123) cita Paul Deussen (1906):

“em sono profundo a alma se ergue deste corpo, penetra na luz suprema e aparece assim em sua forma própria: ela é aqui o espírito supremo mesmo, que vagamundeia, brincando, pilheriando e se deleitando, seja com mulheres, com carruagens ou amigos, aqui ela não pensa neste apêndice de corpo, no qual o *prâna* (sopro vital) está atrelado como um animal à carroça.”

Neste trecho evidencia-se a condenação do corpo feita pelo ideal ascético, já que o mesmo passa a ser entendido como um elemento ruim que deve ser expurgado por meio de penitências. Por conta disso, a morte seria abençoada porque livraria o ser humano da sua parte carnal de modo que a “ascese é conhecida geralmente como um instrumento por excelência para obter a purificação do espírito, da alma (...) ela se faz presente como um meio de excelência ainda maior, uma vez que é por ela que o asceta pode atingir a libertação total do corpo” (SOUSA, 2009, p. 25).

O corpo estaria vinculado ao sofrimento, sendo um empecilho para a liberdade humana, de modo que através da ascese o corpo deveria se submeter ao espírito. O corpo, desta forma, passaria a ser considerado um elemento espúrio, que causa problemas para a parte espiritual do ser humano. Logo a ascese seria uma purificação que visa aproximar o indivíduo da consciência da verdade, enaltecendo a oposição que haveria entre a transitoriedade do corpo e a eternidade da alma.

Desta forma o objetivo do ideal ascético sempre será uma vida no além sem o corpo, ou pelo menos, o corpo ideal para a alma ideal. A ascese, para Sousa (2009), passa a ser entendida como uma abstinência contra a vida, porque o corpo estaria imbuído de culpa e de pecado. Esta leitura se contrapõe à visão do ascetismo imanente no qual “o corpo deve estar a serviço do bemestar do espírito”, no qual se disciplina o corpo além de qualquer dualismo.

Aqui o comentador divide entre dois tipos de ascetismos, primeiro aquele que é negativo que procura uma vida no qual inexiste dor e sofrimento, porque seguiria a verdade e segundo o

ascetismo considerado afirmativo, porque não vê as dores da vida como um motivo para negar a existência.

O ideal ascético máscara o fato de que este desejo pelo nada seria condicionado fisiologicamente e seria uma vontade exclusiva dos indivíduos debilitados que teriam horror ao sofrimento.

Dando continuidade à *Genealogia da Moral* (1998, p. 123), Nietzsche pontua:

“Entretanto, assim como no caso da “redenção”, tenhamos presente que nisto, embora com a pompa do exagero oriental, expressa-se uma apreciação igual à do lúcido, frio, helenicamente frio, porém sofredor Epicuro: o hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, *ausência de sofrimento*, em suma – para o sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto *tem* de ser considerado positivo por eles, sentido como o positivo mesmo. (Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*.)”

Seria justamente a não aceitação do sofrimento que faz com que o sujeito caia nas teias do niilismo ao buscar uma consciência superior no qual inexiste temporalidade e, por tanto, dor. Esta consciência superior seria um estado de “olho do mundo” no qual o sujeito acessaria um estado de objetividade, onde haveria uma isenção ao sofrimento vinculado ao vir a ser.

Logo, o desejo helênico pela racionalidade nasceria justamente de um horror ao sofrimento causado pelo vir a ser. O problema para Nietzsche é que o ideal ascético acaba por postular este estado como algo positivo em si mesmo, esquecendo que ele atende aos interesses de um determinado tipo de ser humano. Desta forma o valor dado ao estado de quietismo seria relativo e não universal, porque seria um desejo fruto da fraqueza fisiológica. O reconhecimento da relatividade do valor do quietismo é importante, porque ele permite perceber que haveria outras formas de valorar que se afastam da condenação ao sofrimento.

Neste sentido para os indivíduos saudáveis, o sofrimento associado ao exercício da vontade pode ser visto como um estimulante que torna a vida interessante. Desta forma Nietzsche teria como projeto superar as religiões pessimistas que postulam uma vontade de nada para salvar o ser humano do niilismo suicida. Por tanto, para o filósofo, a afirmação de um Deus uno e transcendental representa a colocação de um grande nada que se opõe à mutabilidade e à variabilidade do vir a ser, negando a realidade.

Assim, o autor da *Genealogia da Moral* deseja justamente devolver à humanidade a capacidade de criar deuses que possam afirmar a mutabilidade da vida terrena.

Em seguida, Nietzsche pontua que a principal função do sacerdote seria criar mecanismos para lidar com a dor que a realidade impõe aos mais diversos indivíduos, de modo a tratar a depressão subjacente. Haveria diferentes mecanismos para enfrentar a tristeza, mas a culpa seria o principal método usado pelo sacerdote para enfrentar o desânimo. Na consciência culpada os instintos mais básicos do ser humano seriam condenados como uma afronta para com a divindade.

O autor de *Aurora* ressalta que a culpa seria extremamente efetiva em eliminar a depressão, justamente por produzir um excesso de sentimento que tiraria da consciência individual a dor fisiológica.

Nesta direção pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 126):

“em todos eles tratam-se de uma coisa: *algum excesso de sentimento* – utilizado contra a dor surda, constante, paralisante, como o mais efetivo meio de anestesia; razão por que a inventividade sacerdotal foi verdadeiramente inesgotável na consideração desta única questão: “*de que modo* obtém um excesso de sentimento?”

O principal resultado da consciência culpada seria a produção de homens bons que ao seguirem a moralidade tentam mudar a sua verdadeira personalidade em prol de alguma outra natureza falsa. O homem bom seria o resultado da condenação dos instintos mais básicos presentes no ser humano, de forma que o mesmo possa redimir-se perante a divindade. Logo, Nietzsche critica o homem bom como sendo um grande mentiroso que evita enxergar a sua verdadeira natureza.

Quanto a isso constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 127):

“Somente lhes convém a *mentira desonesta*; todo aquele que em nossos dias se sente “homem bom” é absolutamente incapaz de situar-se ante qualquer coisa senão de modo *desonesto-mendaz, radical-mendaz, porém inocente-mendaz, sincero-mendaz, cândidomendaz, virtuoso-mendaz*. Esses “homens bons” – estão todos moralizados até a medula, e quanto à honestidade arruinados e estragados por toda a eternidade: qual deles ainda toleraria *uma* verdade “sobre o homem”!”

Esta tentativa de reconstituir a personalidade de acordo com um ideal estabelecido desemboca em uma grande rejeição dos instintos naturais, que passam a ser interpretados como um

pecado contra a divindade. Neste sentido o homem moralizado seria incapaz de encarar a sua verdadeira natureza, ficando preso em uma interpretação falsa a respeito de si mesmo.

No aforismo vinte, Nietzsche continua a análise da culpa, mostrando como os próprios psicólogos ainda seriam excessivamente moralizados para realizarem um bom trabalho na compreensão do espírito humano.

A este respeito pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 128):

“Mas já me terão compreendido – razão bastante, não é verdade, para que atualmente nós, psicólogos, não nos libertemos de uma certa desconfiança em relação *a nós mesmos* ... Provavelmente também nós somos “bons demais” para nosso ofício, provavelmente nós somos ainda as vítimas, as presas, os doentes desse moralizado gosto atual, por mais que acreditamos desprezá-lo – provavelmente até mesmo *a nós* ele infecta (...).”

Assim, os próprios psicólogos estariam sobre a tutela da consciência culpada ao rejeitarem a própria natureza humana em prol de um suposto ideal a ser propagado pela religião e pela cultura. Por tanto, o ideal ascético seria justamente esta consciência culpada que visa a transformar o indivíduo em um ideal que ele não é, causando sofrimento psíquico no sujeito em questão. Para Nietzsche tal transformação por parte do sujeito seria impossível, já que a natureza humana seria dada previamente e seria impossível alterá-la de modo que as tentativas de modificar seriam na verdade uma tentativa de separar a força do que ela seria capaz.

Esta estratégia visa a dar a impressão de que o forte teria a opção de não ser forte e de que o fraco teria a escolha de não ser fraco. Ao se colocar uma consciência, no qual residiria o livrearbítrio humano, estar-se-ia visando a estancar a manifestação da força. Isso ocorre porque o ideal ascético acaba por postular um sujeito neutro que teria a capacidade de controlar as suas ações, com intuito de dominar a livre manifestação dos anseios.

Para Nietzsche tal sujeito neutro não existe, já que não haveria um sujeito por trás da ação, mas sim somente a ação. A criação desta ficção visa culpabilizar o forte pela sua força e exaltar o fraco pela sua fraqueza, engendrando uma moralização.

Sobre isso refere a *Genealogia da Moral* (1998, p. 35) que:

“a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.”

Em continuidade Nietzsche pontua novamente que o objetivo do ideal ascético é produzir um excesso de sentimento com intuito de afastar a depressão. Ao produzir um inimigo interno a ser combatido, a culpa cria um excesso de estímulo psíquico que afasta o tédio e faz com que a vida volte a ser interessante.

Quando a energia psíquica perde a sua capacidade de dar livre vazão no meio externo, o homem se torna interiorizado, de modo que a aventura deixe de ser externa e passe a ser interna ao se postular um inimigo interior a ser combatido. Tal aventura interna faz com que a vida volte a ser interessante, afastando a depressão, que é o maior inimigo do sacerdote ascético. Para Nietzsche todo afeto teria a capacidade para afastar o tédio e a depressão desde que haja o seu acúmulo no interior da estrutura psíquica.

Assim, para que a depressão seja afastada, a concentração de energia dos impulsos deve ser extravasada de maneira súbita e repentina. Seria justamente, neste sentido, que a economia libidinal proposta pelo sacerdote ascético seria eficiente em afastar a depressão, porque propala o acúmulo e o transbordamento súbito do sentimento, afastando de maneira temporária a depressão.

Assim constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 128):

“O ideal ascético servindo ao propósito do excesso do sentimento (...) Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros entre eles? ... No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade (...)”

Em sequência, Nietzsche coloca que esta economia psíquica teria o potencial de adoecer ainda mais o sujeito, apesar de o libertar temporariamente da depressão. De fato, tal sistema causaria “revanches fisiológicas de tais excessos”, produzindo inclusive problemas psiquiátricos, já que tal método não visa a cura, mas sim somente tratar a depressão. Portanto, o tratamento foi eficiente em diminuir a tristeza dos indivíduos, mas teve como resultado o adoecimento e o enfraquecimento da espécie humana.

Desta forma, a *Genealogia da Moral* constata (1998, p. 128):

“(...) do mesmo modo é preciso dizer que as veementes revanches fisiológicas de tais excessos, inclusive talvez as perturbações mentais, no fundo não contradizem realmente o sentido desta espécie de medicação: a qual, como foi mostrado, não

objetiva curar doenças, mas combater depressão, diminuindo e amortecendo o seu desprazer.”

Dando continuidade ao texto, o sacerdote transforma a culpa animal, apresentada na segunda dissertação, em pecado, ao transformar o simples sofredor em pecador. Com isso a causa do sofrimento passa a ser o próprio sofredor, que se torna responsável pelo seu sofrimento, justificando e racionalizando a dor.

A ideia de pecado ao dar um sentido para o sofrer faz com que o mesmo se torne suportável para o sujeito em questão. A concepção de pecado faz com que o indivíduo aceite o sofrimento em prol de algum benefício a ser colhido no futuro, estabelecendo uma relação de peso e contrapeso que torna a vida suportável. A ideia de pecado, entretanto, faz com que a consciência se torne lasciva e passe a requerer cada vez mais por parte dos instintos animais, adoecendo o ser humano ainda mais.

Logo, o tratamento sacerdotal faz com que a única causa do sofrer seja a culpa. Neste aspecto cabe retomar uma discussão feita na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* no qual Nietzsche mostra como para os gregos o sofrimento era entendido como um espetáculo para os deuses. Tal interpretação era importante porque evitava que o psiquismo humano fosse permeado pelo sentimento de culpa, de modo que na tradição helênica o sofredor mantivesse a sua inocência.

Neste viés interpretativo, a provação era entendida como um meio de entreter os deuses que observavam a humanidade. Desta forma tal leitura não produziria a economia psíquica doentia presente no cristianismo, que sempre associa o sofrimento a “um pedaço de passado”. Assim a tradição grega daria indícios de como seria possível fornecer um outro tipo de interpretação religiosa para o sofrimento.

Em seguida Nietzsche argumenta que a consciência culpada obteve sucesso em afastar a depressão de modo que (1998, p. 130) “o peso e a fadiga foram radicalmente *superados*, a vida voltou a ser muito interessante: alerta, eternamente alerta, insone, ardente, consumida, esgotada, mas não cansada (...)”.

Desta maneira através da consciência culpada, a depressão foi afastada e a vida voltou a ser interessante, mas teve como consequência a exaustão e degeneração da espécie humana. Portanto, ao associar a ideia de culpa à dor, de modo a tornar racional, deixam de existir queixas em relação ao sofrimento e o ser humano passa a desejar cada vez mais a dor como forma de obter a redenção.

Assim sendo, assevera a *Genealogia da Moral* (1998, p. 130):

“(...) ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a *primeira* indicação sobre a “causa” do seu sofrer: ele deve busca-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição* (...) o doente foi transformado em pecador (...) para onde quer que nos voltemos, em toda parte o olhar hipnótico do pecador, movendo-se sempre na mesma direção (na direção da “culpa”, como a *única* causa do sofrer); em toda parte má consciência (...) De fato, com esse sistema de procedimentos a velha depressão, o peso e a fadiga forma radicalmente *superados*, a vida voltou a ser muito interessante (...) já não haviam mais queixas contra a dor, *ansiava-se* por ela; “*mais dor! mais dor!*” – gritou durante séculos os desejo dos seus apóstolos e iniciados.”

Seguidamente Nietzsche discute os efeitos deletérios da consciência culpada sobre a saúde da humanidade, mostrando como este medicamento, em vez, de melhorar o ser humano de fato o “domesticou” e o “adoeceu”. Portanto, a ideia de pecado ao tratar a depressão adoce ainda mais o ser humano, tornando-o manso.

Nesta direção pontua a *Genealogia da Moral* (1998, p. 131):

“Querendo-se com ela exprimir a ideia de que um tal sistema de tratamento *melhorou* o homem, não discordo: apenas acrescento que, para mim, “melhorado” significa – o mesmo que “domesticado”, “enfraquecido”, “desencorajado”, “refinado”, “embrandecido”, “emasculado” (ou seja, quase o mesmo que *lesado* ...). Mas tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*, ainda que o torne “melhor”; pergunte-se aos alienistas que consequências traz consigo a aplicação metódica de tormentos de penitência, contrições e espasmos de redenção.”

Nietzsche ressalta que onde o tratamento do sacerdote ascético se alastrou a condição enferma foi propagada e ampliada de modo que fica evidente o efeito nocivo da má consciência sobre a psiquê humana. Neste trecho o filósofo cita exemplos de epidemias históricas fruto da má consciência ao longo da história como por exemplo as danças de são Vito e de são João, assim como a perseguição das bruxas associadas ao sonambulismo e as danças de morte da Idade Média.

Para o filósofo os problemas psíquicos associados ao ideal ascético continuam como constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 132) “e a mesma alternância dos afetos, com as mesmas intermitências e reviravoltas, pode ser observada também hoje em toda parte, onde quer que a doutrina ascética do pecado tenha mais uma vez obtido um triunfo.”

Para Nietzsche o ideal ascético com a sua má consciência seria o instrumento por excelência para destruir a saúde do bicho homem, devendo ser comparada ao alcoolismo e à sífilis. Logo, para

o autor de *Aurora* a má consciência perde o aspecto de ser um elemento psíquico superior necessário à socialização para ser entendido como uma condição doentia.

Em sequência começa-se discutindo o que o ideal ascético significa e porque até o momento não apareceu um contra ideal que fosse capaz de colocar em xeque a sua supremacia. Para Nietzsche o ideal contrário deve ser capaz de postular uma contra vontade que se oponha ao ideal ascético, apresentando uma outra finalidade que se distancie da suposta universalidade da vontade ascética.

O ideal ascético teve um tamanho poder de dominação porque colocou a sua (1998, p. 135) “incondicional *distância hierárquica* em relação a qualquer poder – ele acredita que nada existe com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para a *sua* obra, como meio e caminho para a *sua* meta, para *uma* meta...”.

O ideal ascético, desta maneira, adotou como estratégia contra o surgimento de novos ideais a sua superioridade hierárquica ao postular a sua origem transcendental e metafísica. Assim, a sua eternidade e universalidade aparecem como armas de combate contra qualquer contra ideal que possa vir a questionar a sua legitimidade.

Nietzsche continua a sua argumentação mostrando que até o momento não surgiu um contra ideal adequado ao ideal ascético, desautorizando a pretensão da ciência de ser uma opositora adequada ao ascetismo. Isso ocorre porque a racionalidade científica seria um prolongamento do ideal ascético, representando o seu desenvolvimento derradeiro.

Segundo consta na *Genealogia da Moral* (1998, p. 136):

“a verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto deste ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre.*”

O motivo pelo qual a ciência ainda seria uma continuidade do ideal ascético será discutido nos próximos aforismos onde entrará em pauta a questão da verdade. Por tanto, apesar das suas benfeitorias para com a humanidade, a ciência continua não possuindo “uma meta, uma vontade, uma paixão própria de grande fé” que possa indicar a superação da vontade de nada.

Desta forma a ciência não seria capaz de superar o ideal ascético porque não coloca um sentido diferente para o ser humano, estando ainda vinculado à vontade de nada. Quanto a isso Nietzsche pontua (1998, p. 137):

“(...) a ciência é hoje um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência – ela é a *inquiétude* da ausência de ideal, o sofrimento pela *falta* do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade *involuntária* (...) a ciência como meio de autoanestesia”.

Desta maneira, a ciência seria regida pela exaustão fisiológica, que faz uso do excesso de racionalidade como forma de anestesia. O aforismo vinte três termina colocando (1998, p. 137) “(...) fomos demasiado rudes para perceber com quem estamos realmente lidando, com *sufredores* que não querem confessar a si mesmos o que são, com gente entorpecida e insensata que teme uma só coisa: *ganhar consciência*.” ~

Neste ponto Nietzsche equipara o cientista ao sofredor que teria um empobrecimento de vida e que, por tanto, procura silêncio, tranquilidade, paz e esquecimento de si. De fato, a ciência teria dois efeitos: i) primeiro engendrar uma consciência impessoal no qual o sujeito esquece da sua subjetividade em prol de uma suposta objetividade e ii) segundo arquitetar uma domesticação da realidade ao interpretá-la sob o ponto de vista de modelos.

Por conta disso, a ciência serviria ao interesse do sujeito enfraquecido fisiologicamente e que procura um aplainamento de si mesmo e da realidade. Entretanto, o cientista procura fugir desta verdade que seria a sua exaustão fisiológica, ao se apresentar como uma alternativa ao ideal ascético.

Em seguida Nietzsche aprofunda a discussão a respeito do porquê a ciência seria uma continuidade do ideal ascético, ao apresentar o problema da fé na verdade. Assim por mais que o cientista acredite estar isento de fé, o mesmo ainda conserva a crença na verdade, opondo-se diametralmente ao perspectivismo defendido por Nietzsche. De fato, a crença na verdade seria o cerne do ideal ascético, de modo que ao conservar esta fé, o cientista ainda seria um asceta.

A própria formação da consciência científica revela um ascetismo exacerbado, porque coloca um excessivo “asseio intelectual” que se manifesta no desejo de se obter a objetividade. Aqui cabe lembrar Schopenhauer que coloca que o objetivo do exercício ascético seria a obtenção da consciência “olho do mundo” no qual se teria uma negação de si em prol de uma objetividade.

Algo semelhante ocorre com a consciência científica na sua busca por verdade e por objetividade, irmanando-a ao ascetismo. Neste sentido pode-se colocar que a consciência científica se aproxima do estado “olho do mundo” no qual o sujeito é estimulado a abandonar os seus afetos

e as suas perspectivas individuais em prol de uma veracidade e de uma objetividade que seriam dadas externamente.

Assim sendo, a *Genealogia da Moral* (1998, p. 138) afirma que:

“Esses negadores e singulares de hoje, esses irreduzíveis em *uma* coisa, na exigência do asseio intelectual, esses duros, severos, abstinente, heroicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, eféticos, *héticos* do espírito (todos sem exceção de um modo ou de outro), esses últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual – eles se crêem tão afastados quanto possível do ideal ascético, esses “espíritos livres, *muito* livres”: e no entanto, eu aqui lhes revelo o que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiado próximos de si mesmos -: esse ideal é também o *seu* ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmo são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução – se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com *esta* afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade...*”

Em sequência Nietzsche contrapõe os cientistas à Ordem dos Assassinos que nas camadas inferiores tinham uma obediência ímpar, enquanto nas camadas mais elevadas havia uma ausência de regramento por defenderem que “Nada é verdadeiro, tudo é permitido”.

Por conta disso, pode-se dizer que a verdade teria efeitos sociais, produzindo uma homogeneização nas diferentes perspectivas. A perda da verdade engendraria o desaparecimento de mecanismos de coesão social, liberando os indivíduos de constrangimentos sociais. Assim, o desenvolvimento do espírito livre requer o abandono da crença na verdade, revelando o subjetivismo extremo da filosofia de Nietzsche, já que a libertação em relação à verdade implica em uma independência em relação às reivindicações do meio social.

Ao não se acreditar na verdade se estaria rompendo com todos os pactos sociais, colocando uma hierarquia extremada no qual o que vale seria a vontade individual sem consideração e nem reconhecimento para com o outro, já que tudo estaria permitido.

A recusa da subjetividade presente na ciência ao negar a capacidade interpretativa de cada um seria ascética, já que incorreria na negação da individualidade que nos termos de Malina (1998)<sup>10</sup> seria a essência do ascetismo.

---

<sup>10</sup> Conforme o comentador (p. 162, 1998) “apart from prayer (for which see Malina 1980), the common feature in the behaviors listed by Kelsey, usually called ascetic behaviors, is that all entail shrinking the self, in the modern psychological sense of the term (see Mitchell 1988; Harre 1980, 1989). Because of this, I initially define asceticism as

Quanto a isso o comentador (1998, p. 162) pontua:

“Além da reza (em Malina 1980), a característica em comum dos comportamentos listados por Kelsey, que em geral recebem a denominação de serem ascéticos, têm-se que todos envolve uma redução do self no sentido psicológico moderno do termo (em Mitchell 1988; Harre 1980, 1989). Por conta disso, eu inicialmente defino ascetismo como a redução do self motivado pela não realização de objetivos.”

Por tanto, a ciência ao manter a crença na verdade continuaria tentando atingir o estado de objetividade presente no “olho do mundo”. Por conta disso ao continuar acreditando na verdade, a ciência seria uma continuidade do ideal ascético.

Quanto a isso, a *Genealogia da Moral* (1998, p. 139) afirma:

“mas o que *força* a isto, a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo com seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal).”

Haveria, neste sentido, uma crença no valor em si da verdade, esquecendo que a valorização da verdade teria sido um constructo histórico que se deu em um determinado contexto histórico. Ao questionar o valor em si da verdade, Nietzsche estaria permitindo a superação da verdade objetiva, o que, por sua vez, abriria espaço para o perspectivismo.

Ainda segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 139):

“Sim não há dúvida – e aqui deixo falar a minha *Gaia ciência*, cf. seu livro quinto, seção 344 – “o homem veraz, naquele ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse “outro mundo”, como? ele não deve assim negar o seu oposto, este mundo, *nosso mundo*? ... É ainda uma *fé metafísica*, aquele sobre a qual repousa nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e

---

antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*.”

---

the shrinkage of the self motivated by avoidance or attainment goals. All of the listed behaviors diminish the self by centering on the physical dimensions of the human being, that is, the physical self, the body (see Synnott and Howes 1992)”

O grande problema da metafísica para o filósofo d’*O Nascimento da Tragédia* seria que a mesma engendraria uma desvalorização do mundo do vir a ser ao postular uma outra realidade estável. A crença em uma outra realidade transcendental teria tido como o seu nascedouro a filosofia de Platão que postula um mundo das ideias que se opõe ao mundo real do vir a ser. Este mundo transcendental e estável tem como origem a crença na divindade da verdade, criando um estreito vínculo entre verdade e Deus, de modo que Deus passe a ser o avalizador da verdade.

A questão é que a fé na verdade acaba por destruir o credo em Deus que, por sua vez, sustenta a fé na veracidade. Conforme Gillespie (1995), Deus seria o avalizador da verdade de modo que quando Deus sucumbe a veracidade também acaba por ceder, deixando o ser humano sem referência, engendrando o movimento derradeiro do niilismo. Como constata Volpi (1999), o niilismo teria como origem justamente a construção do mundo verdadeiro platônico que se opõe ao mundo real.

Neste sentido, assevera o comentador (1999, p. 56):

“O ato gerador dessa decadência tem sua base na doutrina dos dois mundos de Sócrates e Platão, vale dizer, na proposta de um mundo ideal, transcendente, em si, que, como mundo verdadeiro, está subordinado ao mundo sensível, considerado mero mundo aparente. Por que isso? Porque logo o mundo supra-sensível, por ser ideal, se revela inatingível e essa inacessibilidade constitui uma falha no ser, uma diminuição de sua consistência e de seu valor. A idealidade, ou seja, a inacessibilidade, é "uma força caluniadora do mundo e do homem", "um bafo venenoso sobre a realidade", "a grande sedução que leva ao nada" (VIII, ii, 265). A desvalorização dos valores supremos, isto é, o niilismo começa aí, com o platonismo que distingue dois mundos, criando assim uma dicotomia no ser.”

A verdade passa a ser um elemento central na filosofia de Nietzsche porque será por meio dela que se desenvolverá o niilismo. Haveria, desta forma, um estreito vínculo entre a crença na verdade e o ideal ascético, já que este requer a crença em um mundo real e transcendental através do qual o sujeito procura escapar do sofrimento vinculado ao vir a ser.

Assim, tanto em Schopenhauer (2005) como em Deussen (1906), o objetivo do exercício ascético seria atingir o sujeito de conhecimento que capta o mundo de maneira objetiva e verdadeira. Nesse processo o indivíduo deve abdicar dos seus desejos individuais em prol de uma suposta universalidade eterna e transcendental.

Portanto, o primórdio da consciência científica seria justamente a consciência religiosa, estabelecendo um vínculo estreito entre ambas, já que em ambas a verdade nunca pode ser questionada. Seria somente ao se questionar a verdade que se abriria espaço para o surgimento de um contra

ideal que permitiria o florescimento da subjetividade e da perspectiva. Logo, Nietzsche deseja justamente problematizar a questão da verdade de modo a superar o niilismo que nadifica o mundo do vir a ser através de ficções metafísicas.

Para Nietzsche a ciência seria um fortalecimento do ascetismo, porque defende a crença na verdade que seria justamente o cerne do ideal ascético, de modo que a ciência fortaleceria o aspecto mais esotérico do ideal ascético que seria justamente a crença na verdade, eliminando somente os elementos secundários.

Neste aspecto, postula a *Genealogia da Moral* (1998, p. 141):

“Sua relação com o ideal ascético não é absolutamente antagonística em si, ela antes representa, no essencial, a força propulsora na configuração interna deste. Um exame mais atento mostra que ela contradiz e combate não o ideal mesmo, mas o que nele é exterior, revestimento, jogo de máscaras, seu ocasional endurecimento, ressecamento, dogmatização – ela liberta nele a vida, ao negar nele o que é exotérico. Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender -: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente na mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, ao serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto.”

Portanto, a arte seria a antagonista natural do ascetismo devido à sua valorização da mentira e da ilusão, relativizando o valor absoluto dado à verdade. Neste ponto Nietzsche retoma a querela entre Platão e Homero, em que o primeiro seria o defensor da racionalidade e o segundo da arte. Desta forma Platão se apresentava como sendo um grande inimigo da arte, já que esta defende a perspectiva e os afetos se afastando da universalidade e da objetividade.

A defesa unilateral da verdade representa um dos elementos necessários para se estabelecer a tirania da razão sobre os outros afetos da psiquê. Conforme Moura (2005), a tirania da razão na Grécia antiga teria se desenvolvido como uma forma de sanar a degenerescência grega no período de Sócrates quando a organização psíquica estabelecida pelo período trágico teria começado a entrar em decadência.

Segundo o comentador (2005, p. 221):

“O que se censura em Sócrates? Antes de tudo, Sócrates é recriminado por recomendar a racionalidade a todo custo e, assim, querer fazer da razão um tirano dos apetites, um tirano dos outros instintos. Tal é a lição básica de Sócrates enquanto professor, enquanto civilizador: a razão deve dominar absolutamente os demais instintos, ela promove a vida prudente e sem instintos, em oposição aos instintos (...) Sócrates quer estabelecer a luz do dia da razão contra os apetites obscuros, contra os instintos. Mas isso, garante Nietzsche, foi uma doença, de forma alguma um retorno à virtude e à felicidade.”

Desta forma pode-se pontuar que a organização psíquica do período clássico se pautava no *agon* que se opunha à tirania de um instinto sobre o outro. Platão e Sócrates ao realizarem uma defesa unilateral da verdade teriam colocado um fim na estrutura psíquica agonística ao defenderem a tirania da razão sobre os demais instintos.

Tal tirania instintual teria continuado na ciência ao se defender a seriedade, a veracidade e a racionalidade, produzindo o que Nietzsche chama dos *mandarins*. Com isso, deseja-se recuperar a estrutura psicológica agonal, superando a superestimação da veracidade e da racionalidade, postulando-se o perspectivismo.

A *Genealogia da Moral* (1998, p. 141) propõe que:

“A *arte*, para antecipá-lo, pois ainda tornarei mais demoradamente ao assunto – a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético: assim percebeu o instinto de Platão, este grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu. Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea*. A vassalagem de um artista ao ideal ascético é, portanto, a mais clara *corrupção* do artista que pode haver, e infelizmente das mais corriqueiras: pois nada é mais corruptível do que um artista.”

O perspectivismo, desta maneira, seria uma forma de superar a calúnia ao mundo feita pelo ideal ascético ao postular um mundo ideal transcendental. Para Nietzsche seria, justamente, uma corrupção o artista render homenagem ao ideal ascético, porque na sua origem a arte tinha a importante função de santificar a mentira e ilusão. Desta forma neste trecho o autor começa a mostrar as dificuldades que a arte deve enfrentar para poder se estabelecer como um contra ideal ao ascetismo, já que os artistas seriam demasiadamente corruptíveis justamente por dependerem de um filósofo para avalizar a sua posição.

Dando seguimento à *Genealogia da Moral*, tanto a ciência como o ideal ascético nasceram de uma fisiologia debilitada que perde a capacidade de dar livre vazão aos seus instintos ao se colocar a primazia da razão.

Quanto a isso assevera Nietzsche (1998, p. 141):

“Também do ponto de vista fisiológico a ciência pisa no mesmo chão que o ideal ascético: um certo *empobrecimento da vida* é o pressuposto, em um caso como no outro – as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos (a seriedade, essa inconfundível marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com dificuldade). Consideram-se os

períodos da história de um povo nos quais o homem douto ganha evidência: são épocas de cansaço, muitas vezes de crepúsculo, decadência – a força que transborda, a certeza de vida, a certeza de *futuro* se foram.”

Desta forma a ascensão do homem racional representa para Nietzsche a degenerescência de um povo e de uma cultura que perde uma determinada economia das pulsões e a substitui pela tirania da razão. Tal processo, conforme Moura (2005), teria começado com o excesso de racionalismo socrático que teria contaminado a cultura trágica grega. Assim, Nietzsche contrapõe a estrutura psíquica saudável presente entre os gregos do período trágico com a tirania da razão presente no ideal ascético platônico-cristão. Sob a perspectiva do filósofo, a tirania da razão seria uma forma de degenerescência da espécie humana.

Em sequência a *Genealogia da Moral* pontua (1998, p. 142):

“Não! Esta “ciência moderna” – abram os olhos! é no momento a *melhor* aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea! Eles até agora jogaram o *mesmo* jogo, os “pobres de espírito” e os opositores científicos desse ideal (...) As famosas vitórias desses últimos: sem dúvida são vitórias – mas sobre o quê? Nela o ideal ascético não foi de maneira alguma vencido, tornou-se antes mais forte, ou seja, mais inapreensível, espiritual, insidioso, a cada vez que uma muralha, uma fortificação que lhe fora acrescentada, e que lhe *vulgarizava* o aspecto, era atacada e demolida impiedosamente pela ciência.”

Logo, a ciência seria uma continuidade do ideal ascético e não o seu oponente, porque teria fortalecido justamente o cerne do ascetismo que seria a vontade de verdade. Desta forma as vitórias da ciência não significaram a derrota do ideal ascético, mas sim o seu fortalecimento ao guardar o que este ideal tinha de mais essencial. De fato, a ciência destrói apenas os aspectos mais vulgares do ascetismo, preservando e fortalecendo o seu cerne que seria justamente a vontade de verdade.

Em seguimento a *Genealogia da Moral* (1998, p. 142) constata:

“Precisamente a autodiminuição do homem, sua vontade de diminuir-se, não se acha em avanço irreversível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou *bicho*, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”) ... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? rumo ao nada? ao “lancinante sentimento do seu nada”? (...) *Toda* ciência (de modo algum apenas a astronomia, sobre cujo efeito humilhante e deprimente Kant fez uma notável confissão, “ela anula a minha importância ...”), toda ciência, a natural como a inatural – assim chamo a autocritica do conhecimento -, propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si (...)”

O ideal ascético nasce de um desprezo do homem para consigo mesmo, condenando os seus instintos mais naturais como uma afronta para com a divindade. Neste sentido, a ciência daria continuidade à insatisfação do homem consigo mesmo, ao autodiminuir o seu valor. Portanto, para que de fato exista um ideal que se oponha ao ascetismo torna-se necessário um modo de valorar que mostre a grandeza do ser humano e dos seus instintos mais naturais. Desta forma a ciência de fato seria incapaz de superar o ideal ascético porque seria irmanada da máconsciência ao desprezar o ser humano.

Em sequência continua-se a discussão a respeito da relação entre ideal ascético e ciência, mostrando como o desejo de objetividade da ciência seria uma manifestação do ascetismo. Logo, o desejo de ser “espelho” da realidade de modo a não julgar e não interpretar seria um sintoma tanto do ideal ascético como do niilismo. Neste ponto deve-se estabelecer o estreito vínculo entre niilismo e a crença em uma verdade objetiva e transcendental que deveria ser o objetivo da ciência.

Conforme Volpi (1999), o niilismo nasce justamente deste desejo de um mundo verdadeiro e transcendental, que começaria com o platonismo, passaria pelo cristianismo e pelo kantismo e desembocaria finalmente na ciência aonde acabaria por suprimir a si mesmo.

Segundo o autor (1999, p. 57):

“a desvalorização dos valores supremos, isto é, o niilismo começa aí, com o platonismo que distingue dois mundos, criando uma dicotomia no ser. O niilismo, como história da proposta e da progressiva destruição do mundo ideal, é a outra face do platonismo, e niilista é aquele que julga, do mundo que é, que *não* deveria ser, e, do mundo como deveria ser, que não existe” (VIII, ii, 26)”.

Este desejo pela verdade forma uma consciência cada vez mais rigorosa que acaba por se proibir a crença em Deus que seria o avalizador da verdade. Por conta disso, o desenvolvimento da consciência científica ao se tornar excessivamente exigente acaba por proibir a si mesma a crença na verdade. Apesar da ciência engendrar um processo de autossupressão da verdade, a mesma continua sobre a tutela da verdade e defende uma racionalidade objetiva e transcendental que coloca um regime psíquico voltado para uma suposta objetividade. Neste sentido, a ciência seria um prolongamento tanto do ascetismo como do niilismo, não podendo assumir o posto de contra ideal, porque este requer uma capacidade interpretativa que falta à ciência.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 144):

“Sua pretensão mais nobre está em ser *espelho*; ela rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja “provar”; desdenha fazer de juiz, vendo nisso seu bom gosto – ela não afirmar e tampouco nega, ela constata, “descreve” ... Tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é *niilista* em grau ainda mais elevado! Vemos um olhar triste, duro, porém decidido – um olhar que *olha para longe*, como faz um explorador polar desgarrado (para não olhar para dentro? não olhar para trás?...).”

Conforme Schopenhauer (2005) o objetivo do exercício ascético seria justamente a obtenção do estado “olho do mundo” no qual se atingiria um estado de consciência mais elevada que captaria a objetividade da realidade. A ciência reproduziria este movimento ascético ao estabelecer protocolos rígidos para se atingir uma objetividade e uma veracidade que poderiam ser denominadas científicas. Ambos visam um estado de objetividade no qual cessa o afeto e a capacidade de interpretação individual.

O mesmo ocorre em Deussen (1906) que coloca que o estado de nirvana seria justamente a obtenção do sujeito cognoscente, estabelecendo um vínculo estreito entre o estado meditativo ascético e o processo científico, de modo que este passa a ser visto como um prolongamento daquele.

Quanto a isso assevera o orientalista (1906, p. 308):

“a supressão da consciência de objetos e a união com o sujeito cognoscente eterno que é obtido através da prática da ioga e que coincide com o estado de estar desperto, é designado como o quarto estado do *atman* ao lado do estar acordado, dormindo com sonho e dormindo sem sonho.”

O resultado deste treino para a objetividade é que o mundo passa a ficar desencantado e deixa de estimular os afetos dos indivíduos, engendrando a última vontade do homem que seria justamente a sua vontade de nada. Diante disso o que resta ao ser humano seria a compaixão como postulada por Schopenhauer em seu *Sobre o Fundamento da Moral* (2001).

O objetivo da compaixão seria justamente engendrar o apagamento da diferenciação entre indivíduo e mundo de modo que se possa finalmente atingir o estado de “olho do mundo”, no qual se perde toda e qualquer perspectiva individual.

Em seguida começa-se apontando que o ideal ascético teria como inimigo relevante somente os comediantes do ascetismo, de modo que nem mesmo o ateísmo seria um rival adequado para o ideal ascético porque continuaria acreditando na verdade.

Para a *Genealogia da Moral* (1998, p. 146)

“O que me interessa deixar aqui indicado é isto: também na esfera mais espiritual o ideal ascético continua encontrando, no momento, apenas *um* tipo de inimigo verdadeiro capaz de *prejudicá-lo*: os comediantes desse ideal – porque despertam desconfiança. Em toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e com rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal – a expressão popular para essa abstinência é “ateísmo” -: *excetuada a sua vontade de verdade*. Mas essa vontade, esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formulação mais estrita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo, despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto *âmago*. O ateísmo incondicional e reto (- e somente *seu ar* é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*.”

Portanto, ao cultivar a vontade de verdade, o ateísmo seria o desenvolvimento final do ascetismo com sua educação voltada para a verdade universal e transcendental, porque seria justamente a vontade de verdade que acaba por suprimir a crença em Deus. A superação do ateísmo se dará com a superação da vontade de verdade que será a próxima etapa desse desenvolvimento histórico, já que a perda de Deus implicará necessariamente na destruição da verdade, já que aquele teria a importante função de ser o avalizador da veracidade. Neste sentido a formação para a verdade que engendra o niilismo acaba por suprimir a si mesma, já que o seu desenvolvimento acaba por impedir a própria crença na verdade, superando o niilismo e abrindo espaço novamente para o perspectivismo.

Em continuidade, coloca-se que algo semelhante teria acontecido na tradição indiana em que o ideal ascético na Índia também teria levado a um ateísmo que teria sido superado pelo ideário budista. Logo, Nietzsche em alguns aspectos seria o Buda europeu, porque teria justamente destruído a crença no *wahre Welt* que seria o bem, a justiça, a paz e sublimidade.

Segundo Panaïoti (2017, p. 46):

“há implícito no próprio postulado do *wahre Welt* dotado de tais atributos, uma completa desvalorização do mundo em que vivemos. O mundo do devir não é apenas falso e irreal, é também um reino no qual o Bem é algo estranho. O resultado é um niilismo meta-ético relativo ao mundo em que vivemos – uma atribuição do valor de nihil [nada em inglês] ao mundo real.”

Buda, assim como Nietzsche, teria desmantelado o *wahre Welt*, já que ambos teriam rechaçado a ideia de um suposto mundo transcendental. Desta forma para Panaioti (2017), na tradição indiana Buda teria sido a figura seminal da morte de Deus que posteriormente seria reproduzida por Nietzsche.

Por tanto, ambos chegam às mesmas conclusões ao rejeitarem o mundo metafísico transcendental: primeiro o sofrimento é uma característica essencial do mundo, segundo a constatação da inexistência da ficção do ser e terceiro a rejeição da metafísica da substância, postulando uma fenomenologia.

Assim sendo, tanto Nietzsche como Buda se oporiam às mais diversas manifestações do essencialismo que aparecem na ontologia, na psicologia e na religião. Desta maneira ambos captam o elemento vazio que constitui a realidade, dando vazão a uma fenomenologia do vir a ser.

Adiante, a Genealogia da Moral pontua (1998, p. 147):

“O *que*, pergunta-se com o máximo rigor, *venceu* verdadeiramente o Deus cristão? A resposta está em minha *Gaia Ciência*, 357: “A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus, interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si, as consciências refinadas o vêem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia (...)”

Logo teria sido justamente a formação da consciência ocidental que no limite impediria a crença em Deus. Por tanto, a formação para a verdade presente no cristianismo teria feito com que primeiro se superasse primeiro Deus e depois a verdade, já que ambos deixariam de ser críveis com o desenvolvimento da consciência ocidental. Ao se suplantarem a vontade de verdade se estaria superando o niilismo, no qual se apresenta o mundo como um grande nada.

Assim, a autossupressão da verdade permitiria que o ser humano reconstruísse uma relação de amor para com o mundo do vir a ser, superando a vontade de nada. Deste modo o fim da crença na verdade permitiria que a humanidade voltasse a entrar em contato com a realidade que seria permeado pela inconstância e pelo vazio.

Dando seguimento à *Genealogia da Moral* (1998, p. 148) “depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma*; mas isso ocorre quando coloca a questão “*que significa toda vontade de verdade?*”” Neste sentido, para Nietzsche a etapa mais importante para a superação do niilismo não foi dada ainda, porque dependeria justamente da superação da crença na verdade.

O filósofo prevê que tal desenvolvimento se dará nos próximos duzentos anos, o que minará completamente a moralidade. Conforme a *Genealogia da Moral* (1998, p. 148):

“nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entres todos os espetáculos ...”.

Desta forma, a derrocada da verdade implicará no desmantelamento da moral, algo que deve ser comemorado como um grande evento para a humanidade devido ao seu caráter emancipador. Com a queda da moralidade, Nietzsche estaria propondo uma moralidade aristocrática que superaria a colocação de uma regra universal para todos, já que tal formulação se ancoraria ainda no mundo verdadeiro transcendental. O objetivo seria que cada um construísse a sua própria tabua de valores, superando a uniformidade das regras dada por uma transcendência universal.

Em sequência, o filósofo começa pontuando que o ideal ascético teria sido o único sentido para o ser humano até o momento, de modo que antes do ascetismo a existência humana seria como uma grande incógnita no qual faltava finalidade. Desta forma não havia no ser humano a vontade para esta existência terrena, já que toda vida pareceria transcorrer como uma grande futilidade e banalidade. Portanto, a humanidade necessitaria do ideal ascético para preencher o sentimento de vacuidade com a existência, já que o sentido para vida não se dava de maneira evidente.

Quanto a isso constata a *Genealogia da Moral* (1998, p. 148):

“Se desconsideramos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior “Em vão!”. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofría* do problema do seu sentido.”

Havia no ser humano o problema da sua fisiologia que não permitia que cada um afirmasse a sua própria existência terrena, de forma que era necessário um sentido dado por uma autoridade externa. Assim, o ser humano seria doente e por conta disso necessitava de uma justificativa para o seu sofrer. O seu sofrimento nunca entrava na consciência como sendo fisiológico devendo ser justificado e racionalizado através de interpretações religiosas.

Desta forma, para Nietzsche o problema do ser humano não estava associado com o sofrimento em si, mas sim com a falta de sentido para o sofrer. A grande função do ideal ascético foi justamente dar um sentido para o sofrer humano, impedindo que os indivíduos tomassem consciência do componente fisiológico do seu sofrimento.

O ideal ascético teria tido a importante função de dar um sentido para o sofrer humano, apresentando-o como o resultado de alguma culpa passada, vinculando-o à expiação. Quanto a isso postula a *Genealogia da Moral* (1998, p. 149):

“Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!”

O ideal ascético foi até o momento o único sentido para o sofrimento humano, já que ao interpretá-lo fechava as portas para o niilismo suicida. Desta forma a maneira autoritária do ideal ascético fornecer um sentido para a dor foi importante justamente para impedir o suicídio, que se vinculava ao sofrimento não justificado. O grande problema do sentido dado pelo ideal ascético é que ele coloca toda dor sob a perspectiva da culpa, o que, por sua vez, acaba por ampliar em demasia a dor a ser enfrentado pelo ser humano.

Conforme Danto (2005), neste quadro não somente o ser humano deve lidar com o sofrimento aleatório que a vida lhe impõe como também acaba tendo que enfrentar a culpa, associada com a justificação dada ao sofrer. Assim, o ideal ascético obriga os indivíduos a escolherem entre um sofrimento menor injustificado ou uma dor ampliada, mas racionalizada. Por outro lado, a cultura grega coloca outro sentido para o sofrimento, apresentando-o como um

espetáculo para os deuses. A grande vantagem desta chave de leitura é que ela escapa do circuito da culpa, desvinculando a dor da penitência.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 149):

“Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “*faute de mieux*” [mal menor] *par excellence*. Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sobre a perspectiva da *culpa* ...”

Ao se dar um sentido para o sofrer, o ser humano pode voltar a querer algo, já que com o ideal ascético o nada querer, vinculado ao niilismo suicida, era superado. O ideal ascético substituía o nada querer pela vontade de nada, no qual se postula um mundo verdadeiro, estável e transcendental que daria sentido para os sofrimentos desta vida terrena. Entretanto para Nietzsche este mundo transcendental e estável nega o mundo do vir-a-ser dos sentidos, postulando um nada que se sobrepõe a realidade evidente.

Segundo a *Genealogia da Moral* (1998, p. 149):

“Mas apesar de tudo – o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*. Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade*! ... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*.”

## CONCLUSÃO

O sofrimento presente na existência é o ponto central para que haja uma condenação da realidade através de ficções metafísicas como ser, verdade, alma, etc. Neste sentido, para que a afirmação da vida seja possível é necessário encontrar uma forma de aceitar e amar a dor, superando a necessidade de se criar um *warhe Welt*.

Isso ocorre porque amar a existência implica em aceitar a dor, o conflito, a instabilidade e a impermanência. É justamente dentro deste contexto que o *amor fati* assume a sua centralidade, porque será através dele que se reavaliará o sofrimento de modo a redimir a existência. Assim, conforme constata Panaïoti (2017) Heráclito teria sido uma figura central para nortear Nietzsche na direção da afirmação da existência e da superação da metafísica. Isso ocorre porque o pensador de Éfeso teria sido o primeiro a superar a condenação da existência através da constatação de que o sofrimento se vincula à saúde, de forma que a humanidade perderia a sua capacidade de crescimento caso a adversidade cessasse.

Deste modo o grego teria sido o primeiro a abandonar a necessidade de recorrer às ficções metafísicas para interpretar a dor, já que realizaria uma estetização da existência tal como ela se manifesta. Panaïoti tece o seguinte comentário a respeito da relação entre o pensador grego e o autor de *Aurora* (2017, p. 151):

“o caso de Heráclito é o modelo para a concepção nietzscheana de uma atitude saudável diante do sofrimento, bem como diante da vida (...) leva em conta o mundo e todos os seus horrores sem sentido tal como se apresentam, mas foge de uma avaliação moral insalubre e anaximandriana dele, celebrando-o como um fenômeno estético”.

Logo, o grande objetivo tanto de Nietzsche como de Heráclito seria justamente transformar a dor em uma grande fonte de saúde, já que o exercício da vontade necessariamente implicaria em resistências que causariam dor e sofrimento para o indivíduo atuante. Desta forma, ao se condenar a dor como um malefício se estaria necessariamente condenado qualquer capacidade de atuação por parte do sujeito, reduzindo a sua influência sobre a realidade.

Assim o modelo de Nietzsche e de Heráclito postularia que haveria uma interconexão entre sofrimento e prazer, já que a alegria de superar a resistência dependeria justamente da dor que a oposição inicialmente causou. A respeito disso assevera Panaïoti (2017, p. 154) “enquanto prazer indica que um obstáculo foi superado com sucesso, a dor não assinala apenas a presença de um empecilho, mas corresponde ao estímulo proporcionado pela presença de uma obstrução, de uma resistência a ser superada.”

Neste modelo o sofrimento passaria a ser necessário para se ter prazer diante da vida, porque o prazer estaria estreitamente associado com a superação de uma adversidade. Desta maneira, tanto Nietzsche como Heráclito pontuam que a reavaliação do sofrimento é importante porque ela implica em uma vida de força ou de fraqueza no qual o indivíduo ou externaliza a sua capacidade atuadora ou fecha-se sobre si mesmo, alargando o seu mundo interior.

Neste aspecto o autor de *Aurora* ressalta a importância da fisiologia já que a oposição do decadente ao *agon* seria fruto de um estado doentio que o condiciona a desejar a estabilidade, o silêncio e a permanência. Nos termos de Panaïoti (2017, p. 157) “Nietzsche acusa o *décadent* de prestar demasiada atenção nas dores e nos desconfortos triviais e de enfatizar em demasia a dicotomia prazer-desprazer. O que o *decadente* deseja é um reino do “aconchego” que se opõe ao mundo agonal do forte.”

Seria justamente esta fisiologia debilitada que engendra uma visão de felicidade negativa que propala a negação da dor e do sofrimento, engendrando um desejo de estabilidade e de paz que se afasta da adversidade presente no vir a ser. Por tanto, seria o empobrecimento vital que determina o desejo pela vida contemplativa que se opõe à vida ativa no qual se busca o constante confronto, através da efetivação da vontade. Para o sujeito adoecido os estímulos da realidade seriam excessivos, fazendo com que passe a desejar um estado de silêncio absoluto no qual os requisitos da realidade cessam.

É justamente esta diferença fisiológica que engendra uma tipologia de sofredores em que de um lado ter-se-iam os fisiologicamente abatidos que desejam paz, estabilidade e conforto e de outro os fisiologicamente saudáveis que almejam o *agon*, o vir a ser e a impermanência. Assim, no primeiro caso ter-se-ia o sofrimento como decréscimo de força e no outro o sofrimento que visa superar e enfrentar resistências. Neste sentido Panaïoti argumenta (2017, p. 162) “à luz dessa tipologia, não há nada contraditório na ideia de que o sofrimento é um agente de saúde/ascendência e um agente de doença / *decadence*. De fato, tudo depende de quem está sofrendo.”

Desta maneira o que diferencia as tipologias seria a maneira de ambas lidarem com a dor extensional, na qual os indivíduos saudáveis encaram a dor de frente sem recorrer a mistificações enquanto o sujeito enfraquecido foge do sofrimento, blindando-se na metafísica. Portanto, as ficções metafísicas teriam a importante função de proteger o indivíduo debilitado do sofrimento extensional, dando-lhe amparo.

Entretanto, estas ficções ao criarem uma moralidade negadora dos elementos egóicos da personalidade, fazem com que os indivíduos abdicuem de externalizar a sua vontade no mundo. Essa não manifestação dos desejos acaba por redundar em uma redução das resistências a serem enfrentadas pelo sujeito, o que, por sua vez, diminui o sofrimento extensional.

Logo, pode-se colocar que o sujeito fortalecido teria uma abertura para o sofrimento extensional que carece ao indivíduo debilitado. Desta forma, o sujeito com uma saúde robusta se manteria aberto à dor e ao sofrimento, tolerando e afirmando a maior dor possível como forma de exercer a sua vontade. Ao passo que o indivíduo debilitado foge do exercício da vontade como forma de evitar a resistência.

O que diferencia os sofredores seria o fato de que cada um daria um sentido diverso para o sofrer, resultando em práticas muito distintas diante da realidade.

Quanto a isso assevera Panaïoti (2017, p. 167):

“a distinção entre a negação da vida e a afirmação da vida depende do modo como o sofrimento – e em especial a falta de limite e de sensatez do sofrimento – é interpretado. Se o sofrimento pode produzir tanto saúde como doença, é porque seus efeitos são função da maneira como cada sofredor constrói o sofrimento. Portanto, a afirmação do sofrimento que constitui a afirmação da vida é questão de como se interpreta o sofrimento.”

Desta forma o que diferencia os sofredores seria justamente a sua fisiologia, em que o tipo fraco por ser demasiado doente para tentar realizar a sua vontade no mundo anseia por um outro

estado de coisas no qual inexistente conflito e intempérie, desejando, portanto, o nada presente nas grandes ficções metafísicas.

Assim sendo Panaïoti (p. 186, 2017) refere que:

“como os *decadentes* são fracos demais para produzir para si mesmos qualquer propósito neste mundo – uma vez que consideram exaustivo, difícil e doloroso demais lidar verdadeiramente com o mundo tal como ele é -, o único objetivo possível de seu desejo é um não mundo, ou seja, Deus, o Ser ou o Real.”

O que move o indivíduo debilitado seria justamente o desejo de atingir um estado aonde cessa o sofrimento e as resistências, o que justifica a sua veneração ao nada. Em contrapartida, o tipo forte também fornece uma resposta ao sofrimento, mas tal resposta não o fecha diante dos desafios que a realidade lhe apresenta. Assim, o indivíduo saudável rejeita qualquer interpretação para o sofrimento que coloque um mundo estável e permanente que estanque os desafios do vir a ser.

Desta maneira a afirmação da vida somente seria possível quando se celebra a vida por conta do sofrimento, desejando e amando a dor através do *amor fati*. Como pontua Panaïoti (2017, p. 194) “essa afirmação completa do sofrimento, essa afirmação completa da vida, é isso que Nietzsche chama de *amor fati*. Corresponde à completa superação do *ressentiment*, da culpa e da negação no tipo saudável.”

Através do *amor fati* o indivíduo seria capaz de dizer sim a si mesmo e ao mundo de maneira integral, eliminando qualquer possibilidade de culpa, já que tudo estaria sob tutela do destino. Portanto cabe ressaltar a importância da culpa já que a mesma teria sido utilizada pelo ideal ascético para dar sentido ao sofrer, de modo que o *amor fati* ao amar o ser das coisas tal como ele se manifesta superaria a culpa, inocentando novamente o mundo.

Logo, o *amor fati* seria responsável por superar o mal-estar do indivíduo com a sua natureza, já que o mesmo deixaria de ser responsável pela sua personalidade, superando noções como livre arbítrio e má consciência. Desta maneira, segundo Panaïoti (2017, p. 199):

“(...) a vontade perpetua de reviver a vida exatamente como ela se desenrolou e como irá se desenrolar permite ao tipo saudável subverter por completo toda e qualquer forma de culpa, de vergonha ou de remorso. Logo, querer que tudo se

repita é essencial para superar a aceitação e a resignação e chegar à celebração e à afirmação sem culpas.”

A relação entre eterno retorno e *amor fati* fica evidente em Löwith (1997), que teria uma visão cosmológica do eterno retorno ao colocar que o mesmo seria uma doutrina metafísica que implica em um fatalismo absoluto. Sob esta perspectiva, a vida do indivíduo seria absolutamente determinada, porque o futuro seria uma eterna repetição do passado. Assim, a visão cosmológica do eterno retorno chega a paradoxal conclusão de que o exercício da vontade seria inócuo, já que o desejo seria absolutamente incapaz de alterar a realidade que seria dada de maneira prévia.

Desta forma o objetivo do eterno retorno seria justamente produzir uma absoluta reconciliação com o destino, engendrando o *amor fati* que seria um estado no qual a alma cessa de desejar. Quanto a isso assevera Löwith (1997, p. 79) “amar a absoluta ou a necessidade fatal não é mais um desejar, mas sim um julgar por uma ausência de vontade que deixa de querer algo, no qual o desejar é abolido.” Logo, na visão do comentador, a redenção consiste não em encontrar novos meios para realizar os meus objetivos em um mundo exterior, mas sim em renunciar tais metas e passar a desejar o destino tal como ele se manifesta.

Desta maneira, conforme Löwith (1964) o eterno retorno seria fundamental para se realizar a transmutação da vontade humana que sob a égide do cristianismo ainda estaria sobre a tutela do “eu devo”. Em Zaratustra tal momento do espírito humano seria representado pela figura do camelo que simboliza a anuência humana às regras e aos códigos morais socialmente impostos. Em um primeiro momento, esta vontade deve se transmutar em um “eu quero” no qual se teria o espírito livre que se liberta das amarras socialmente impostas de modo a dar livre vazão a sua vontade, sendo representado pela figura do leão.

Entretanto, a vontade humana deve passar por mais uma transmutação de modo que possa atingir a redenção que seria justamente o “eu sou” do espírito que se tornou criança. Nos termos de Löwith (1964, p. 193) o ““eu quero” torna-se o jogo infantil que eternamente recorre da destruição criativa. O “eu quero” torna-se o “eu sou”, que está na totalidade do ser.”

Nesta última transmutação da vontade, a liberdade do leão deve ceder ao amor à necessidade presente no eterno retorno no qual o indivíduo passa a desejar o seu passado. Desta forma, o desenvolvimento derradeiro da vontade deve ser capaz de fazer com que o indivíduo deseje simultaneamente para frente e para trás, superando o mal-estar com o passado. A condenação da

existência estaria estreitamente vinculada com a incapacidade de alterar o transcorrido, de forma que ao alterar a vontade de modo que o indivíduo passe a desejar o passado, a pecha sobre a existência seria superada.

Nehamas (1985), por sua vez, defende que o eterno retorno não seria uma teoria sobre o mundo, mas sim sobre o *self*, já que tudo o que ocorreria na vida de um sujeito seria relevante, porque teria importantes implicações na formação da sua individualidade. Neste sentido, o comentador teria uma visão psicológica do eterno retorno, já que para este pouco importa se a recorrência existiria na realidade externa, dado que a sua relevância estaria nas suas implicações psicológicas.

Com isso o eterno retorno deveria ter o efeito prático de fazer com que o indivíduo deseje que sua vida se repita outra vez. Assevera Nehamas (1985, p. 142) que;

“por outro, muito do que Nietzsche de fato escreve sobre a recorrência e o seu impacto psicológico não o compromete à hipótese cosmológica. O uso psicológico ao qual ele crucialmente coloca o eterno retorno pressupõe uma visão mais fraca que é independente de qualquer teoria obre o universo físico.”

O modelo defendido pelo comentador seria extremo, já que postula que ao se afirmar um único aspecto da vida deve-se afirmar o todo da existência, assim como a negação de um único elemento da vida deveria implicar em uma rejeição da existência como um todo, devido ao caráter interconectado da temporalidade.

Logo, o pensamento do eterno retorno não seria uma ideia sobre a cosmologia, mas sim sobre a maneira como o *self* se constitui, determinando a relação que o sujeito deveria ter consigo mesmo de modo a reagir com alegria diante do eterno retorno.

Como a filosofia de Nietzsche rejeita a ideia de essência, cada uma das ações de um indivíduo faz igualmente parte da sua identidade, de modo que a sua natureza e a sua personalidade sejam absolutamente determinadas pela sua história. Entretanto, mesmo que a personalidade e a história sejam absolutamente fixas, a interpretação dada para cada evento passado e a sua relação com o presente e com o futuro pode ser modificada, permitindo que a narrativa a respeito de um determinado evento seja alterada.

O *übermensch* seria aquele que tem consciência da abertura para diferentes interpretações de modo que um mesmo passado possa ter impactos diferentes no presente e no futuro de acordo

com a narrativa utilizada. A marca de uma vida justificada seria justamente o desejo de repeti-la novamente, de modo que não se deseje nada de diferente. Logo, a redenção para Nietzsche se manifestaria justamente quando o indivíduo tenta ser aquilo que o permitiria desejar a repetição.

Logo, o passado se justificaria com base naquilo que o sujeito seria hoje, de modo que o desenvolvimento presente e futuro redimiria o passado. Desta forma caso o indivíduo acate a sua personalidade tal como ela se desenvolveu até o momento, ele deve necessariamente afirmar o passado que levou até a constituição desta individualidade.

Quanto a isso postula Nehamas (1985, p. 160):

“mais uma vez, ele estaria pensando no seu ponto de vista que cada uma das minhas ações passadas seria uma condição necessária para eu ser o que sou hoje. Como eu vejo o meu self presente afeta crucialmente a própria natureza do meu passado. Se eu sou somente por um instante tal como se eu gostaria de ser novamente, então eu também aceitaria todas as minhas ações passadas, que foram essenciais para e constitutivas para o self que eu iria gostar de repetir (...)”.

Por fim Reginster (2006) vincula o eterno retorno à transvaloração de todos os valores, mostrando como a recorrência implica em abandonar a valorização da permanência presente na filosofia cristã. Logo, o eterno retorno engendraria um enaltecimento da finitude e da volatilidade. Isso ocorre porque pensar no eterno retorno implica em pensar a vida como sendo finita, colocando a finitude como uma perfeição. Quanto a isso afirma o comentador (p. 223, 2006) que “a vida não poderia recorrer, presumivelmente, se fosse infinita: ela iria continuar indo eternamente. Se combinarmos estas duas ideias, como Nietzsche faz, então pode-se concluir que o eterno retorno expressa o pensamento que a nossa única vida seria também a vida finita.”

Assim, o grande efeito do eterno retorno é fazer com que aqueles que desejem a vida eterna entrem em desespero diante da finitude, de forma que desejar o eterno retorno implica em desejar a finitude.

Portanto, o eterno retorno deve ser entendido como uma rejeição da permanência e da estabilidade tal como foram valorizados pelo cristianismo. Desta forma o novo ideal proposto pelo eterno retorno deve desmontar a valorização do Ser ao reavaliar o vir a ser. Isso ocorre porque desejar o eterno retorno de um momento implica em reconhecer que a sua perfeição seria justamente a sua impermanência.

Quanto a isso, conforme Reginster (2006) a reavaliação feita pelo eterno retorno coloca a possibilidade de se ter perfeições impermanentes que se afastam do requisito da estabilidade e da durabilidade eterna. Ao defender que o indivíduo viva de acordo com o eterno retorno, estar-se-ia de fato pregando que se reconheça o valor do vir a ser, se distanciando do desejo de permanência. Portanto, viver de acordo com o eterno retorno implica em afirmar a vida justamente por ela ser finita, adotando valores que acatem a mudança e a instabilidade.

Quanto a isso postula Reginster (2006, p. 227) que “abraçar o ideal da afirmação tal como colocado pela doutrina do eterno retorno é adotar os valores pelos quais a impermanência e o vira-ser se provam desejáveis.”

Entretanto a desvalorização do vir a ser está estreitamente vinculada com uma certa visão sobre o sofrimento que forma justamente o cerne do niilismo. Portanto, na transmutação dos valores, o indivíduo deve ser capaz de reavaliar o sofrimento, passando a enxergá-lo como algo perfeito nos termos de Reginster (2006).

Desta forma para o comentador a verdadeira afirmação da vida requer uma reavaliação do sofrimento, (2006, p. 230) “em outras palavras, tanto a resignação como a ocultação continuam a depender na velha condenação do sofrimento que nega a vida.” Assim, não é suficiente reconhecer a necessidade do sofrimento, mas sim reconhecer a sua desejabilidade, através da vontade de poder.

## REFERÊNCIAS

ALBINATI, A. S. Feuerbach: Fundamentos para uma Ética da Sensibilidade. **Dossiê Ludwig Feuerbach: Antropologia e Ética**, n. 6, 2015.

ARALDI, C. L. **Niilismo, Criação, Aniquilamento Nietzsche e a filosofia dos extremos**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 5, p. 75-94, 1998.

BATAILLE, G. **Visions of excess: Selected writings 1927-1939**. Manchester: Manchester University Press, 1985.

BIEBUYCK, B. et al. The Eternal Dionysus the influence of Orphism, Pythagorism and Dionysian Mysteries on Nietzsche's Philosophy of Eternal Recurrence. **Philologus**, n. 149, v. 1, 2005.

BIRAULT, H. De la béatitude chez Nietzsche. **Les Editions de Minuit, Nietzsche. Paris: Cahiers de Royaumont, Philosophie**, n. 4, p. 13-18, 1967.

BRUM, J. T. **O Pessimismo e suas Vontades Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

CONSTÂNCIO, J. A última vontade do homem, a sua vontade do nada: pessimismo e niilismo em Nietzsche. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 5, n. 2, 2012.

CONSTÂNCIO, J. **Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo**. Tinta da China, 2013.

CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche. **Sofia**, v. 7, n. 2, p. 59-81, 2018.

DANTO, A. C. **Nietzsche as Philosopher**. New York: Columbia University Press, 2005.

DELEUZE, G. D. **Nietzsche**. Tradução: Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio de Janeiro, 1976.

FREUD, S. **Além do princípio de prazer**. Porto Alegre: L&PM, 2016.

FREUD, S. **O Mal-Estar na Civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2015.

GIACOIA JUNIOR, O. Modernidade e economia pulsional: para uma psicofisiologia do excesso. **Ide**, v. 35, n. 55, p. 103-116, 2013.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.

GILLESPIE, M. A. **Nihilism Before Nietzsche**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

GUIOMARINO, H. P. **O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche**. 2018. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2018.

HARPHAM, G. G. **The Ascetic Imperative in Culture and Criticism**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.

HASSAN, P. **Nietzsche on the Value of Suffering**. 2016. Dissertação (doutorado) - Cardiff University, 2016.

HONNETH, A. **The Struggle for Recognition the Moral Grammar of Social Conflicts**. Translated by: Joel Anderson. Cambridge: The MIT Press, 1995.

HUSKINSON, L. **The Whole Self in the Union of Opposites**. New York: Brunner-Routledge, 2004.

HYPPOLITE, J. **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Translated by: Samuel Cherniak. Illinois: Northwestern University Press, 2000.

JANAWAY, C. **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**. Clarendon Press: 1989.

JUNG, C. G. Aion: Researches into the Phenomenology of the Self. Translated by RF G. Hull. **The collected works of CG Jung**, v. 9, n. part 2, 1959.

KATSAFANAS, P. **The Nietzschean Self: moral psychology, Agency, and the Unconscious**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

LEITER, B. **Nietzsche on Morality**. New York: Routledge, 2015.

LÖWITH, K. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence**. Translated by: J. Harvey Lomax. Berkeley: University of California Press, 1997.

LÖWITH, K. **From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought**. Translated by: David E. Green. New York: Columbia University Press, 1964.

MALINA, B. J. Pain, power, and personhood: Ascetic behavior in the ancient Mediterranean. **Asceticism**, p. 162-77, 1998.

MARTINS, I. Vontade, Sexualidade e Morte na Filosofia de Schopenhauer: Interfaces com a Teoria Freudiana. **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 13, n. 35, p. 154-180, 2021.

MOURA, C. A. R. **Nietzsche: Civilização e Cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

NEHAMAS, A. **Nietzsche: Life as Literature**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **O anticristo e os ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

PANAIOTI, A. **Nietzsche e a filosofia budista**. São Paulo: Cultrix, 2017.

PASCHOAL, A. E. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.

PASCHOAL, A. E. Nilismo e ressentimento na terceira dissertação da Genealogia da Moral. **Sofia**, v. 8, n. 2, p. 219-231, 2019.

REGINSTER, B. **The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism**. Harvard University Press, 2006.

REGINSTER, B. Ressentimento, poder e valor. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, p. 44-70, 2016.

SCHOPENHAUER, A. **Dores do Mundo**. Pub Brasil, 1960.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução de Maria Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SOLL, I. Reflections on Recurrence. In SOLOMON, R. **Nietzsche: A Collection of Critical Essays**. Garden City: Doubleday, 1973.

SOLL, I. Nietzsche on Cruelty, Ascetism, and the Failure of Hedonism. In. SCHACHT, R. **Nietzsche, Genealogy, Morality: essays On Nietzsche's Genealogy of Morals**. Los Angeles: University of California Press, 1994.

SOLL, Ivan. Nietzsche's will to power as a psychological thesis: reactions to Bernard Reginster. **The Journal of Nietzsche Studies**, v. 43, n. 1, p. 118-129, 2012.

SOUZA, M. A. **Nietzsche Asceta**. Unijuí: Editora Unijuí, 2009.

THEMI, T. **Lacan's ethics and Nietzsche's critique of platonism**. New York: State University of New York Press, 2014.

VOLPI, F. **O niilismo**. Tradução: Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

ZUPANCIC, A. **The shortest shadow**: Nietzsche's philosophy of the two. Massachussets: MIT Press, 2003.