

A vontade de Schopenhauer a Nietzsche: um impulso para duas transcendências

Sandra Portella Montardo*

Índice

1 Introdução	1
2 A vontade em Schopenhauer	1
3 A vontade em Nietzsche	5
4 Conclusão	8
5 Bibliografia	10

“Pensamento é criação, não vontade de verdade”

Friedrich Nietzsche

1 Introdução

Pensar a relação entre o conceito de vontade em Schopenhauer e o conceito de vontade de poder em Nietzsche é pensar nos pontos de encontro e de afastamento de um com relação ao outro. O presente ensaio começará por esboçar as idéias de Schopenhauer sobre

*Doutora pelo PPGCOM da PUCRS, Linha de Pesquisa Comunicação e Tecnologias do Imaginário (2004), fez Estágio de Doutorado em Paris V, Université René Descartes, Sorbonne (dezembro2003-junho2004), participou das sessões do GRETECH/CeaQ. Professora e pesquisadora do Curso de Comunicação Social do Centro Universitário Feevale, em Novo Hamburgo, RS, pesquisadora do Grupo Comunicação e Cultura, filiado à mesma instituição.

vontade para depois ser seguido pelas considerações a respeito do mesmo tema por Nietzsche. Um cruzamento entre as idéias de ambos conclui o trabalho, apontando para a questão da transcendência.

2 A vontade em Schopenhauer

Em “O mundo como vontade e como representação” (Edições e Publicações Brasil, 1951), Arthur Schopenhauer, como não poderia deixar de ser, vale-se de seus conhecimentos a respeito de ciências biológicas para conceituar a vontade. Com base nesses conhecimentos, o autor alemão estabelece as diferenças entre a vontade animal e a vontade do homem, introduzindo um discurso filosófico para tanto.

Schopenhauer, já nas suas “Explicações preliminares”, expõe que aspira fazer uma filosofia prática, ainda que entenda que a mesma não pode ser senão teórica. Fica aqui, mais evidente a sua ligação com o determinismo biológico que marca a sua obra, deixando claro, também, que não pretende ditar preceitos a respeito da conduta humana, mas apenas explicitar aspectos da mesma.

Para o filósofo alemão, o único tempo que existe de fato é o presente. De acordo com essa noção, Schopenhauer nega a his-

toricidade de modo geral na elaboração da obra em questão, afirmando que “não vamos contar histórias para fazel-as (sic!) passar por philosophia (sic!)” (SCHOPENHAUER, 1951, p. 19). O próximo parágrafo revela o que o autor alemão pretende ao fazer filosofia:

“A única maneira verdadeiramente philosophica (sic!) de considerar as cousas, a maneira que nos ensina a conhecer-lhes a essencia (sic!) e que nos conduz para alem do phenomeno (sic!), é precisamente aquela que não se preocupa (sic!) com saber d’onde vem o mundo, para onde vae (sic!) e porque existe, mas examina unicamente aquillo (sic!) que é, sem olhar as cousas do ponto de vista das suas relações, dos seus principios (sic!) ou dos seus fins, n’uma palavra sem estudal-as (sic!) sob qualquer cathegoria (sic!) do princípio de razão, - antes ao contrario, tomando por objecto (sic!) da sua investigação, aquillo (sic!) mesmo que sobra das cousas que foram estudadas segundo este principio, suas idéias, a essencia (sic!) do mundo que aparece (sic!) nas relações sem lhes estar sujeita (sic!) e que permanece sempre identica (sic!) a si propria (sic!)” (SCHOPENHAUER, 1951, p. 20).

Alguns aspectos a respeito da vontade já aparecem em ocasião dessas notas preliminares. Schopenhauer coloca que a vontade é livre, autônoma e onipresente, de modo que tanto a ação e o seu mundo constituem vontade consciente de si própria, determinando tal ação e tal mundo. Tudo o mais não existe sem que exista a vontade.

Ao falar que o mundo é o espelho da vontade, Schopenhauer introduz a questão da re-

presentação nessa análise, fator de diferenciação primeiro entre a vontade nos reinos vegetal e animal para com o homem. E isso porque, dado que a vontade é inconsciente em si mesma, ela prescinde da ação do homem para tornar-se consciente de seu querer e do seu objeto.

Com isso, tem-se que a vontade é a coisa em si, enquanto o mundo é fenômeno, espelho da vontade. O que equivale a dizer que o indivíduo também é fenômeno, que do nada veio e para o nada voltará, uma vez que nascimento e morte equilibram-se na vida. Schopenhauer atribui as preocupações acerca da morte no homem devido a individuação que ocorre em virtude deste com relação à espécie. Ao que o autor complementa dizendo que a natureza se preocupa com a espécie e não com o indivíduo, visto que a natureza permanece independentemente da morte deste indivíduo.

Ainda neste sentido, a forma da vida ou da realidade enquanto fenômenos da vontade é o presente, tempo que assegura que nada poderá jamais subtrair-lhe. O presente é, então, um ponto de contato entre o objeto, de que o tempo é forma, e o sujeito, que não tem por forma nenhum dos modos de princípio da razão, de forma que o primeiro é a vontade tornada representação e o segundo, o correlativo necessário do primeiro.

Tais objetos só figuram como reais no presente, sendo que passado ou futuro não são mais do que abstrações e fantasias do espírito, ao que se associa o medo da morte, por exemplo. Na medida em que para Schopenhauer, “a vida é assegurada á vontade e o presente á vida” (SCHOPENHAUER, 1951, p. 21), temer a morte como destruição seria como se o sol se lamentasse em perder-se numa noite eterna assim que se pousesse.

A natureza continua, o presente de cada um continua, mesmo a partir da morte de outrem, do mesmo modo que com a morte da cada um de nós. O que orbita em meio a isso são apenas abstrações, tanto relativas ao passado quanto ao futuro, quando falta a consciência de que permanência e destruição são condições temporâneas. Tais abstrações são igualmente responsáveis pela negação da vontade de viver, intenção observável quando o conhecimento despoja o seu querer.

A vontade por constituir a coisa em si é livre. Já o fenômeno, submisso às categorias da razão, está envolvido com a questão da necessidade. Começa a esboçar-se, aqui, uma contradição: o mundo, como objetividade da vontade é fenômeno, portanto ligado à questão da necessidade, enquanto que a vontade é livre por ser a coisa em si e por não ter relação qualquer com a necessidade.

A partir desse quadro verifica-se que tal qual a vontade o homem é livre, sendo este último o fenômeno mais perfeito da vontade, dado que a sua inteligência é capaz de fazê-lo tornar-se na representação uma repetição adequada da essência do mundo, sendo este espelho que reflete o mundo é a concepção das idéias. Tudo isso, de o homem dispor da liberdade inerentemente à vontade, o distingue dos demais seres.

No homem, os motivos lhe provocam os atos de vontade por meio de um caráter. E isso porque a conduta de um indivíduo está relacionada primeiramente à necessidade, ao poder de um motivo, uma vez que a liberdade da vontade não se apresenta como tal ao fenômeno. Ou seja, a pessoa não é livre, mas sua ação no mundo, que refere-se à vontade é. Nesse ponto, Schopenhauer diz que o homem considera-se, a priori, livre para qual-

quer ação; é apenas depois de ter realizado a ação, ao meditar sobre ela, é que o homem apercebe-se de que os seus atos resultam necessariamente do seu caráter combinado com motivos.

Ao classificar os tipos de caráter no homem, que incorrerão nas atitudes tomadas por este, Schopenhauer faz alusão a Kant como revelando a compatibilidade que a necessidade tem com relação à liberdade da vontade em si, isto é, fora do fenômeno, diferenciando o caráter inteligível do caráter empírico, sendo o primeiro a vontade em si no homem e o segundo, a sua corporização no espaço e no tempo, por meio da sua conduta.

Partindo desse ponto, Schopenhauer completa afirmando que o intelecto só é informado das decisões por parte da vontade a posteriori e empiricamente. O que equivale dizer que quaisquer resoluções a respeito de uma decisão a ser tomada são possíveis para a vontade, mesmo que sejam antagônicas entre si.

Posto isso, o filósofo alemão acrescenta que chega ao fim uma ilusão referente a uma liberdade empírica da vontade, já que, por mais que a decisão chegue ao intelecto por meio da experiência, “ela nasce da natureza íntima (sic!), do carácter inteligível (sic!), da vontade individual no seu conflito (sic!), com os motivos estabelecidos e por conseguinte com uma absoluta necessidade”(SCHOPENHAUER, 1951, p. 47).

Um ponto bastante intrigante na obra de Schopenhauer, no momento em que este fala de vontade, é a questão do livre arbítrio. Para ele, antes do homem atribuir a alguma coisa que ela é boa, primeiro ele vai a querer para depois classificá-la de boa. Frente a isso, livre-arbítrio, para Schopenhauer resume-se a reflexão acerca do que seria bom.

Decorrente desta visão a respeito do livre-arbítrio, o autor dispensa uma relação necessária entre caráter e conduta. E isso na medida em que se pode agir de maneira diferente em determinadas situações, a partir de motivos específicos os quais já estão alojados no intelecto. No entanto, a vontade, imóvel e indivisível, permanece sempre primeira, ao que o pensador alemão adiciona, perfazendo um dos momentos mais brilhantes da obra em questão, citando Seneca, que não se aprende a querer.

Mais uma vez, os motivos só podem agir sobre a vontade exteriormente a esta, sem jamais tocar o seu cerne. Dessa forma, o conhecimento, tanto enquanto experiência quanto em termos de imaginário, podem impedir a concretização da vontade em atos, donde vem o arrependimento, que só se relaciona com o conhecimento e nunca com a vontade.

À determinação eletiva no homem, que faz deste um campo de batalhas, o pensador alemão compara o instinto no animal enquanto formas de reconhecer a vontade. Ao que Schopenhauer contrapõe as dores no homem, enquanto abstrações que o torturam, da invejável quietude animal, que só sente a dor física no presente. Seneca, novamente é evocado para ilustrar tal fato: “Dão-se muitas cousas as quaes (sic!) mais do que nos oprimem (sic!), nos espantam, e mais frequentemente somos angustiados mais pela idea (sic!), do que pela realidade” (Seneca apud Schopenhauer, 1951, p. 60).

Ao lado do caráter inteligível e do caráter empírico há um terceiro tipo, diferente dos anteriores: trata-se do caráter adquirido, que se forma a partir das relações do homem com o mundo. E isso de tal forma que tal caráter torna um indivíduo, único na sua idiosincra-

sia, a partir do que aprendemos com respeito ao que queremos e o que podemos, a partir da experiência.

Para Schopenhauer a grande questão da vida consiste no querer e no não-querer-viver, mesma questão da qual o autor se ocupa na obra em questão. Frente a isso, tem-se que a vontade não se exaure nunca, estando sempre em aspiração permanente. Os obstáculos que surgem só podem produzir suspensão dessa vontade, sendo denominados por sofrimento. Por outro lado, dado que a vontade é infinita, não haverá jamais uma satisfação final, ainda que a superação de um obstáculo seja chamada de satisfação.

Quanto a esse tema, Schopenhauer coloca que viver é sofrer, pois a vontade é infinita e jamais saciada, ao que se acrescenta que a base de todo querer é uma falta, uma indigência. Desse modo, o homem sendo a mais perfeita objetivação da vontade, é também o mais necessitante, sendo que sua vida oscila entre a dor e o fastio. Nesse sentido, é o desejo de viver que mantém o homem ocupado, para matar o tempo, de modo que o tédio se transforma em fator de sociabilidade.

Frente a isso, Schopenhauer coloca que por necessitar da dor para viver, cada ser possui o sofrimento de que precisa para tanto, ainda que não reconheça este fato. Esse não reconhecimento faz com que o homem aponte para motivos ou para circunstâncias exteriores a si para justificar o seu sofrer. Pelo mesmo motivo, o homem elege ídolos de toda a espécie a quem possa servir. E ilude-se, pela última vez, na medida em que atribui a suspensão da sua dor por uma alegria que lhe seja exterior.

Por fim, o pensador alemão adjectiva como mais nobre que o homem aceite a sua condição de portador de uma disposição para a

melancolia, do que invente perseguições de fantasmas imaginários para justificar o seu estar no mundo, o que equivale ao seu sofrer.

Feitas tais considerações a respeito da vontade em Schopenhauer, bem como às noções adjacentes a essa questão, é chegada a hora de verificar os contornos que esse conceito assume em Nietzsche. Em seguida, que se passe às comparações entre os dois conceitos.

3 A vontade em Nietzsche

Muitos pontos em “Assim falou Zaratustra” (Martin Claret, 1999) de Friedrich Nietzsche, relativos direta ou indiretamente ao conceito de vontade, encontram um ponto de apoio em Schopenhauer. No entanto, Nietzsche vai além, sempre apontando um caminho particular para a transcendência do homem. Para que se verifique essa questão, serão colocadas referências do texto de Nietzsche citado acima, para que, em seguida, seja feita a relação com o texto de Schopenhauer, frente aos objetivos já expostos.

Um exemplo pode ser encontrado em “Do amor ao próximo”, quando Zaratustra justifica o fato de o homem andar sempre às voltas do próximo pelo fato de não reconhecer em si mesmos as suas coisas e seus fantasmas. O medo em dar carne a essas coisas e a esses fantasmas, que são ainda mais belos do que o próprio homem, o impele a procurar o próximo, não por amor a ele, mas por falta de amor a si mesmo. Afinal, “O Tu é mais velho que o Eu” (NIETZSCHE, 1999, p. 59). Nas palavras de Nietzsche:

“Não vos suportai a vós mesmos e não vos quereis bastante; desejareis seduzir o próximo por vosso amor e dourar-vos,

com a sua ilusão. Quisera que todos esses próximos e seus vizinhos se vos tornassem insuportáveis; assim teríeis que criar para vós mesmos o vosso amigo e o seu coração fervoroso” (NIETZSCHE, 1999, p. 60).

Com isso, Nietzsche aproxima-se de Schopenhauer quando este último fala que o homem, ao precisar da dor enquanto falta necessária à vontade para viver e, no entanto, sem reconhecer em si tal condição, atribui a causas exteriores tanto o seu bem quanto o seu mal. Essas causas exteriores podem aparecer como questões imaginárias do passado e do futuro, bem como ídolos que, de algum modo, o homem cria para que tenha a quem servir.

Frente a isso, Schopenhauer aponta como sendo mais digno o reconhecimento dessa situação tal como ela se apresenta do que as lamentações que o homem cristaliza sob a forma de fatalismo. Já Nietzsche, por meio de Zaratustra, aconselha o amor ao mais afastado ao invés do amor ao próximo. No entanto, esse afastado surge como possibilidade nas mãos do homem que faz valer a sua vontade, fazendo as vezes de um porvir e de um remoto que podem vir a ser concretizados no plano terrestre. Trata-se da transcendência do homem pelo próprio homem aqui na Terra. Ao que Nietzsche acrescenta: “Não falo do próximo; falo só do amigo. Seja o amigo para vós a festa na terra e um pressentimento do Super-homem” (NIETZSCHE, 1999, p. 60).

Em “Da virtude dadivosa”, Nietzsche fala mais especificamente de vontade, continuando a linha de pensamento colocada acima. Nesses termos, o autor alia a necessidade do homem em se tornar oferendas e presentes à

pertinência de abandonar valores de maneira geral, o que se converteria num são e sagrado egoísmo, já que o outro egoísmo, de roubar e de invejar, por exemplo, desenvolve-se numa esfera de valor.

Quanto a isso, o Zaratustra de Nietzsche, relativizando ainda essa esfera de valor, coloca que “Todos os nomes do bem e do mal são símbolos; não falam, limitam-se a fazer sinais”. No entanto, um homem, segundo o personagem conceitual em questão, descobre a sua verdadeira virtude enquanto ouve o seu corpo falar em símbolos. Assim, Zaratustra ainda fala: “Quando vos elevais acima do louvor e da censura, e quando a vossa vontade, como vontade de um homem que ama e quer mandar em todas as coisas, então assistis à origem da vossa virtude” (NIETZSCHE, 1999, p. 70), não deixando de reconhecer que se trata de novos valores, mesmo que acima do bem e do mal.

Adiante, Zaratustra persuade os homens que estão ao seu redor a permanecerem fiéis a terra, com todo o poder de sua virtude. Por outras palavras, já que é para servir a algo ou a alguém, que seja à terra, com toda a transitoriedade que lhe é inerente. Mais uma vez pode-se ouvir a voz de Schopenhauer, ao explicitar o presente como único tempo real, o aqui como único lugar a ser considerado.

Na seqüência, Nietzsche alia a questão da vontade à da virtude. Assim, “A inteligência e a virtude têm-se extraviado e enganado de mil maneiras diferentes. Ainda agora residem no nosso corpo essa loucura e esse engano: tornaram-se corpo e vontade” (NIETZSCHE, 1999, p. 71). Para este pensador, o fato de o homem dedicar a sua inteligência e a sua virtude ao que é terreno constitui condição para que os valores sejam renovados e

para que se forme, com isso, o povo que dará a luz ao Super-homem.

Ao final da primeira parte desta obra que é formada por mais três, Zaratustra pede que os seus seguidores o abandonem para que cada um possa encontrar a si mesmo para que, então, Zaratustra os ame com um novo amor. Assim, ele parece querer reverter a questão da vontade primeira de cada um cristalizar-se em ações através de projeções nos outros, em ídolos. “Todos os deuses morreram; agora viva o Super-homem! Seja esta, chegado o grande meio-dia, a vossa última vontade!”. (Nietzsche, 1999, p. 72).

Em “Da vitória sobre Si mesmo”, Nietzsche relaciona a vontade de poder com o desejo de verdade, levantando mais uma vez a questão do bem e do mal, sendo um dos pontos do livro em que se tornam mais explícitas tais questões. Mais uma vez o autor fala da vontade dos homens em querer tornar imaginável tudo quanto existe devido ao fato de desconfiarem do que possa ser imaginável, ou, por outras palavras, da sua vontade enquanto fantasmas.

Nietzsche fala da vontade de poder enquanto a vontade de que tudo se curve perante o homem. Por outro lado, o filósofo alemão pontua como sendo a última esperança e a última embriaguez do homem que este possa criar um mundo perante o qual possa ajoelhar-se. Adiante, tem-se que os mais sábios colocaram sua vontade e os seus valores no rio do porvir, sendo que, aos olhos de Zaratustra, ao que o povo rotula de bom e mau esconde-se uma antiga vontade de domínio. No entanto, Zaratustra esclarece: “Não é o rio o vosso perigo e o fim do vosso bem e do vosso mal, sapientíssimos, mas essa mesma vontade, a vontade do poder” (NIETZSCHE, 1999, p. 71).

Para explicar a pertinência da questão dos valores, Nietzsche vale-se de Zarathustra para explicar a condição de ser vivo enquanto obediência. E isso porque, segundo o personagem em questão, manda-se ao que não sabe obedecer a si mesmo. Ao que o pensador acrescenta que mandar é mais difícil do que obedecer visto que deve-se suportar o peso de todos os que obedecem e, assim, tornar-se frágil.

Porém, mandar a si próprio também não constitui tarefa fácil, uma vez que cada um deve converter-se em juiz, vingador e vítima de suas próprias leis. Assim, pode-se fazer o paralelo com Schopenhauer, em termos de o caráter inteligível aperceber-se do que quis a sua vontade encarnada na experiência. Nas palavras de Nietzsche:

“Onde quer que encontrasse o que é vivo encontrei a vontade de domínio, até na vontade do que obedece encontrei a vontade de ser senhor. Sirva o mais fraco ao mais forte: eis o que lhe incita a vontade, que quer ser senhora do mais fraco. É essa a única alegria que não se quer privar. E como o menor se entrega ao maior, para gozar do menor e dominá-lo, assim o maior se entrega também e arrisca a vida pelo poder” (NIETZSCHE, 1999, p. 71).

Frente a isso, Nietzsche insiste de que onde há amor de qualquer tipo, também há a vontade de ser senhor. E tudo porque, ao que parece, para esse autor a vida é o que deve ser superior a si mesma. A isso que se assemelha a vontade de criar ou impulso para o fim, para o mais sublime, para o mais longínquo, para o mais múltiplo, Nietzsche somente vislumbra a vontade de poder.

O autor estende a vontade de domínio ao fato de ter que se criar o adversário para o próprio amor, pois assim quer a vontade. Nessa mesma direção, o filósofo alemão coloca que a sua vontade de domínio, a partir de suas investigações, encontra em seus leitores a vontade de verdade.

Ao apontar a contradição inerente à vontade de existir, visto que só o que existe goza de vontade, Nietzsche complementa: “Só onde há vida há vontade; não vontade de vida, mas como eu predico, vontade de domínio. Há muitas coisas que o vivente aprecia mais do que a vida; mas nas próximas apreciações fala a ‘vontade de domínio’” (NIETZSCHE, 1999, p. 97).

Para finalizar esta parte do trabalho, Nietzsche coloca que para que haja qualquer criatividade relacionado a um novo bem ou a um novo mal, deve, antes, haver uma destruição e quebra de valores. Com isso, a maior malignidade estaria na maior benignidade, mas esta última seria criadora.

Em “Dos homens sublimes”, surgem referências ao que Schopenhauer relaciona com a condição de sofrimento que é a vida, uma vez que esta é a vontade. Isso porque a vontade toma por base a falta que deve ser suprida, para que haja espaço a uma nova forma de supri-la, já que a vontade é insaciável. Quanto a isso, Nietzsche fala que somente quando o homem enfastiasse-se de sua sublimidade principiaria a sua beleza. O autor também coloca como condição para a visualização desta beleza, que o homem deveria ser como o touro que canta com louvor tudo o que é terrestre. Assim, poder-se-ia ver além da força do touro, de olhar sombrio, o olhar de um anjo. “Quando o poder se torna clemente e desce ao visível, a essa clemên-

cia chamo eu beleza” (NIETZSCHE, 1999, p. 99).

Por fim, Nietzsche expõe que cada homem deve exigir mais do que a ninguém de mesmo tal beleza, de modo que essa bondade seria a última vitória de cada um sobre si mesmo. Aqui, Zaratustra diferencia esta bondade da dos que se consideram bons por servirem aos outros ao invés de servirem a si mesmos. Na medida em que cada homem reconhecesse em si essa beleza, haveria adoração na vaidade de cada um, sendo que dessa forma, o herói teria abandonado a alma do homem, dando espaço para que se aproximasse em sonhos o super-herói.

Aliada à questão da quebra dos valores, em “Dos três males”, Nietzsche tece elogios a três das coisas que, em sua opinião, foram desde sempre por demais difamadas e caluniadas: a voluptuosidade, o desejo de dominar e o egoísmo. Enquanto voluptuosidade, o autor coloca, basicamente, que é o maior pecado e o maior veneno para os que desprezam o corpo e para os que vivem de melancolia. Já para quem tem “vontade de leão”, a voluptuosidade surge como o mais doce sabor, como a maior felicidade simbólica para a ventura e para a esperança superior.

Ao desejo de dominar, Nietzsche associa a idéia de virtude dadivosa, em nome da qual se destrói e duvida-se de tudo o quanto é dado como legítimo. Já o egoísmo, o mesmo autor sugere para os falsos sábios, aos sacerdotes, aos enfatiados do mundo, aos efeminados e aos servís, como meio de se alcançar e seguir a sua própria vontade, como pretexto para que se olhe para dentro de cada um.

Adiante, segue uma série de comentários considerados pertinentes quando se pensa em vontade para esses dois autores. Tanto

no que se refere aos seus pontos de encontro quanto distanciamentos possíveis.

4 Conclusão

Ao falar que a vontade de existir é impossível dado que a vontade já pressupõe ela própria a existência, Nietzsche repete um ponto explicitado à exaustão na obra de Schopenhauer. Para este último, a vontade é livre, autônoma e estando ela própria em condição de inércia com relação à vida. Por exemplo, quando Schopenhauer afirma que “onde houver vontade, haverá também (sic!) vida, mundo” (SCHOPENHAUER, 1951, p. 22). Ao que Nietzsche emenda: “Só onde há vida há vontade; não vontade de vida, mas como a predico, vontade de domínio”. (NIETZSCHE, 1999, p. 97).

No entanto, Schopenhauer também fala que o mundo é a representação da vontade, espelho desta, na medida que é onde o homem pode reconhecê-la. E isto porque a vontade como essência, como coisa em si, é inconsciente em si mesma, necessitando da ação do homem para tornar-se consciente. Vale dizer que este, por sua vez, só tomará consciência da própria vontade a partir da concretização desta em atos. Ou seja, seu caráter empírico informará ao seu caráter inteligível a sua vontade após a sua concretização. Eis o mundo como representação.

Associada à idéia do mundo como representação, ou seja, como algo que já foge da esfera de realidade, ligado ao fato de que o homem recorre ao caráter inteligível para agir ou não de uma determinada forma, compreende-se porque o homem cria fantasmas imaginários, resgatando-os do passado ou projetando-os para o futuro. Para Schopenhauer, só existe o tempo presente enquanto

realidade e lugar de atualização da vontade latente no homem.

Para este autor, quando se perde a consciência de que o presente é o único tempo real, do qual nada jamais vai subtrair-lhe, o homem torna-se inibido pelo que a sua experiência informou ao seu intelecto, perdendo de foco a sua vontade enquanto potência para o hoje. Por outro lado, Schopenhauer diz que viver é sofrer dado que a vontade é insaciável, colocando-se sempre em como reação a uma falta. Nisso, a vida do homem oscila entre a satisfação de uma vontade e o fastio referente a esta.

Ainda com relação a esse ponto, Schopenhauer afirma que cada um dispõe do sofrimento que se faz necessário para a sua própria vida. Porém, a dose de sofrimento solicitada por um homem parece ser diretamente proporcional à sua incapacidade de reconhecê-la, reportando-o para inexistências presas ao passado e ao futuro. Nesses casos, este homem não consegue nem admitir o que o faz viver, tampouco consegue enxergar no presente oportunidade para desviar-se dessa condição. Afinal, não se aprende a querer.

Na medida em que o homem pensa-se como exterior à sua vontade, dado que não a reconhece pois não a age, decorre que este homem atribui tanto o seu sofrimento quanto a sua suspensão a fatores também externos. Donde, ídolos, deuses, fantasmas do passado, projeções para o futuro que o homem elege para que tenha a quem servir, na falta de coragem para ouvir e prover de existência os seus próprios fantasmas.

Pelo mesmo motivo, Nietzsche aconselha não o amor ao próximo, enquanto falta de amor a si mesmo, mas o amor ao mais afastado. E ele ainda acrescenta que este afas-

tado refere-se ao possível indicado pela dedicação do homem, em termos de sua inteligência e da sua virtude ao que é terreno, no que culminaria um encontro consigo mesmos através da realização de sua vontade.

“Quando o poder se torna clemente e desce ao visível, a essa clemência chamo eu beleza” (NIETZSCHE, 1999, p. 99), a partir do que pode-se associar esse visível que passa-se a chamar de beleza enquanto realização da vontade.

Com isso fica clara a posição do autor em propor que cada homem deve exigir mais do que a ninguém de si mesmo tal beleza, de modo que essa bondade seria a última vitória de cada um sobre si mesmo. Nota-se, no entanto, que Nietzsche diferencia esta bondade da dos que se consideram bons por servirem aos outros ao invés de servirem a si mesmos, sem darem-se conta, ao menos, de que estão satisfazendo a própria vontade de serem rebanhos ou vassalos do que quer que seja.

Quanto a estes, este pensador expõe que eles colocam a sua vida no rio do porvir, acreditando em algo longe e exterior a si próprios, submetendo-se a deuses e ao futuro de maneira passiva, onde a única vontade que se manifesta é a de se realizar pela projeção em algo externo e independentes de sua existência, ainda que quem pinta os contornos dessa inconsistência brumosa seja cada um deles.

“Não é o rio o vosso perigo e o fim do vosso bem e do vosso mal, sapientíssimos, mas essa mesma vontade, a vontade do poder” (NIETZSCHE, 1999, p. 71), esclarece, mais tarde Nietzsche. Aqui, o pensador alemão introduz a questão da destruição de todo o bem e de todo o mal como força criadora resultante da vontade. Eis, assim, a condição para que o homem ultrapasse a si mesmo, dando forma à nação que daria a luz

ao Super-homem. É a esse afastado possível e terreno que assume a consistência do afastado ao que Nietzsche refere-se, tratando-se de uma transcendência do homem pelo próprio homem.

Desse modo, transparece tanto na obra de Schopenhauer quanto na de Nietzsche questões que atrelam a vontade à questão da transcendência. No entanto, para Schopenhauer tal transcendência revela-se na medida em que a vontade converte-se em ação projetada em um outro, como válvula de escape dos medos imaginários apresentados pelo caráter inteligível a partir da experiência. Nietzsche aproxima-se desta noção ao falar do homem na condição de colocar sua vida num porvir que parece ser descolado da própria vontade deste homem, ainda que este porvir não poderia ser concebido sem que houvesse uma vontade, mesmo não reconhecida, para tanto.

Contudo, a questão de transcendência em Nietzsche não pára por aqui. Ele vai além ao propor que o homem deve realizar a sua vontade aqui na terra, na medida em que afirma que somente quando o homem enfasiar-se de sua sublimidade (o que ainda não é mas que pode vir a ser) principiaria a sua beleza. Nisso que envolve a destruição do que é dado para que haja a proposição do que pode vir a ser, Nietzsche enxerga a vontade de poder. Vale ressaltar que ligada a essa vontade de poder vem o peso que o homem que obedece a si mesmo carrega, de ser o juiz, a vítima e a testemunha do que há de mais alto e mais baixo em seus sonhos.

Superação de si a partir de si aqui na Terra. Amor ao afastado como condição de realização da vontade mais íntima. Vontade de poder. Parece ser isso que Nietzsche ouve da vida quando diz que ela lhe confiara um se-

gredo : “eu sou o que deve ser superior a si mesmo” (NIETZSCHE, 1999, 97).

5 Bibliografia

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Martin Claret, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1951.