

NIETZSCHE E O ASCETISMO: POR UMA FILOSOFIA AFIRMATIVA

Quésia Oliveira Olanda

Doutoranda em História da Filosofia (PPGF/UFRJ). Bolsista CAPES.

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim e a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e a havia o sim. Sempre houve.

Clarice Lispector

RESUMO

O presente artigo se ocupará em apresentar as análises feitas por Nietzsche sobre a questão do ascetismo, sobretudo, nos textos da sua fase madura. Este conceito possui um lugar especial na terceira dissertação de *A Genealogia da Moral* (1887), no qual o filósofo alemão busca determinar o valor da moral, colocando em xeque o próprio valor dos valores. A análise nietzschiana nesse texto vale-se do estudo filológico, etimológico, histórico e uma psicologia da vontade de poder, com o intuito de demonstrar a diversidade de interpretações. No entender de Nietzsche, o ascetismo é um fenômeno que se proliferou na história do Ocidente, sendo uma doutrina que se manifestou de muitas formas, seja no campo da religião, da arte ou da filosofia, a partir do socratismo. Esse termo é derivado do grego “askesis” e quer dizer prática ou exercício, podendo ser interpretado de forma positiva. Entretanto, daremos ênfase ao teor negativo, visto que as raízes dessa doutrina são dualistas e desprezadoras do corpo, sempre em busca de uma elevação. Nietzsche, por sua vez, é o filósofo dor amor fati, que diz sim à vida. É, portanto, por essa via que caminharemos, defendendo uma filosofia dos afetos, holística e afirmativa.

PALAVRAS-CHAVE

Ascetismo; Afetos; Socratismo; Vontade de nada.

ABSTRACT

This article will be concerned with presenting the analyses made by Nietzsche on the question of asceticism, especially in the texts of his mature phase. This concept has a special place in the third dissertation of *The Genealogy of Morality* (1887), in which the German philosopher seeks to determine the value of morality, putting in check the value of values. The Nietzschean analysis in this text is based on the philological, etymological, historical and a psychology of the will to power, in order to demonstrate the diversity of interpretations. According to Nietzsche, asceticism is a phenomenon that has

proliferated in Western history, being a doctrine that has manifested itself in many ways, whether in the field of religion, art or philosophy, from Socratism. This term is derived from the Greek "askesis" and means practice or exercise and can be interpreted positively. However, we will emphasize the negative content, since the roots of this doctrine are dualistic and despising of the body, always in search of an elevation. Nietzsche, in turn, is the philosopher pain love Fati, who says yes to life. It is, therefore, by this way that we will walk, defending a philosophy of affections, holistic and affirmative.

KEYWORDS

Asceticism, affections, Socratism, will of nothing.

CRÍTICA À MODERNIDADE

Nietzsche profere em todo o seu percurso intelectual grandes críticas à modernidade. Sabe-se que essa questão perpassa toda a sua obra, sobretudo, os escritos tardios, a partir do olhar crítico que o autor aponta para às chamadas “ideias modernas”, isto é, as ideias progressistas de justiça, liberdade, igualdade etc. Em *Além do bem e do mal* (1886), a título de exemplo, a crítica é evidenciada, como também numa obra posterior, escrita como uma espécie de complemento a esta primeira, a saber, sua *Genealogia da Moral* (1887) – texto que, inclusive, terá maior ênfase no presente artigo. Entretanto, o olhar crítico do filósofo do martelo está atrelado ao seu posicionamento contrário ao cristianismo, que, para ele, antecede a modernidade. Segundo o pensador alemão, a modernidade está impregnada pelos valores metafísicos inseridos e pregados nesta religião. Embora Nietzsche faça consideráveis críticas à religião cristã, ele encontra suas raízes na Grécia antiga, sobretudo, em Sócrates e Platão. Para melhor compreensão, será necessário tratar com mais detalhes um conceito citado por Nietzsche, intitulado como socratismo.

SOCRATISMO COMO FRAQUEZA FISIOLÓGICA

A noção de socratismo apareceu pela primeira vez na obra nietzschiana na conferência proferida pelo jovem professor de Basileia em 1870, intitulada *Sócrates e a Tragédia*. Essas conferências concedidas pelo pensador alemão, inclusive, são conhecidas como textos preparatórios, antecedendo algumas discussões que ecoaram em sua primeira publicação, preponderando, assim em *O Nascimento da Tragédia* (1872).

Nesta obra primária, o autor retoma as críticas voltadas à cultura moderna, bem como aponta sua insatisfação com o socratismo nas tragédias de Eurípedes.

Com relação a filosofia socrática, sabe-se que Sócrates concebe por belo aquilo que se volta para o campo racional, seu caráter é, por conseguinte, antidionisiaco, distanciando-se do trágico – questões tão caras ao jovem Nietzsche. Embora este termo esteja ligado aos textos da sua primeira fase intelectual, ele está sempre assombrando, de alguma maneira, outros escritos nietzschianos. Socratismo, então, é entendido como um momento histórico de valorização do racionalismo, tornando-se, portanto, o fator responsável para o enfraquecimento da tragédia grega. Rosa Dias tece um comentário acerca da tradição socrática-platônica, ao dizer que esta “instaurou uma violenta ruptura com o passado grego, no qual o pensamento tinha a função de afirmar a vida e a vida, de ativar o pensamento, para tornar-se algo que nega a vida e, ao negá-la, a deprecia” (DIAS, 2011, p.55). Por mais que este termo seja antidionisiaco, ele não é interpretado como apolíneo, justamente por sua negação ao valor que se encontra no âmbito estético. Rejeitar o espírito dionisiaco é o mesmo que desprezar a arte, a vida, tudo o que Nietzsche afirma. A “doença de Sócrates” se mostra como inversa ao que antes proliferava entre os gregos.

Na obra de sua juventude, Nietzsche, então, apresenta uma estética em que a luta dos espíritos apolíneos e dionisiacos são expostas, os chamados “impulsos artísticos por natureza”, considerados, neste momento, antagônicos. Impulsos estes que, “emergem do seio da natureza, independente da mediação do artista”, como salienta Rosa Dias (2011). O espírito apolíneo é relativo ao deus Apolo, sendo o princípio que representa a razão como beleza harmoniosa e comedida, organizada. Ao impulso apolíneo, Nietzsche contrapõe o impulso dionisiaco, derivado da figura do deus Dioniso, sendo, portanto, o princípio que representa a embriaguez, o dilaceramento, o caos, a falta de medida, a paixão, a alegria, em suma, os sentidos.

Enquanto Apolo expressa ponderação, Dionísio tem excesso. Em muitas passagens, Nietzsche menciona Dioniso e diz ser um discípulo dele. Em *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisiaca*, Scarlett Marton (2014) ressalta que o nosso filósofo quer mostrar que, se a criação do mundo não foi feita por um ser divino e o ser humano não foi criado “à imagem e semelhança de Deus” – assim como diz a doutrina cristã –, a relação entre eles tem de mudar. Mas o que isso quer dizer? Nietzsche, então, está mostrando que o homem e o mundo não mais podem se opor, que

são uma coisa só, encontram-se em harmonia. Com isso, nosso filósofo reconhece a necessidade de mudança, da destruição, do vir-a-ser. Destruir e reconstruir são concepções pilares da cosmologia nietzschiana. O espírito dionisíaco almeja a destruição das ideias modernas, ao passo que as questiona. Este impulso surge para designar uma nova concepção de mundo, avaliando a modernidade. Segundo Marton, “assim como a doutrina do eterno retorno do mesmo e a concepção de vida enquanto vontade de potência, Dioniso converte-se em martelo para destruir as ideias modernas, em critério para questioná-las” (Marton, 2009). Desta forma, ao interpretar seu fazer filosófico como dionisíaco, o pensador alemão entende que ele é afirmativo, faz parte do âmbito da criação, traduzindo a vida.

Além de Nietzsche ter feito menção ao termo “socratismo” em *O nascimento da tragédia* (1872) posteriormente, o conceito aparece em escritos da fase madura, como é o caso da menção em *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888). Portanto, Sócrates passa a ser responsável pelo atraso e decaimento da pólis grega, como comentamos, por meio do seu método dialético e incentivo ao controle dos instintos. Segundo Nietzsche, Eurípedes, sob influência de Sócrates, destruiu em sua composição artística a união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Sobre isso, o autor comenta: “Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio recentíssimo nascido, chamado Sócrates” (NT, §12).

Se o jovem Nietzsche demonstrou uma grande admiração pela cultura trágica grega – seja no âmbito artístico, filosófico ou científico –, ele também foi um grande crítico da influência que Sócrates exerceu sobre ela. A partir de Sócrates, as portas se abriram para uma nova maneira de filosofar, aquela na qual é instaurada uma determinada divisão entre razão e instintos. Como consequência, Nietzsche reconhece que Sócrates tornou-se o responsável pela morte da tragédia grega, dando início a uma civilização marcada por formas degeneradas de vida, cuja postulação se encontra na crença na existência de um mundo sensível e inteligível, negando a própria realidade efetiva.

O CRISTIANISMO COMO RESULTANTE

Nietzsche sempre foi um grande estudioso e crítico da cultura moderna, sobretudo, da cultura alemã. Desde os seus escritos da juventude, é notória a sua preocupação com a cultura vindoura: ele pensava à frente de seu tempo e afirmou no prólogo de *O Anticristo* (1888) que nasceu póstumo. Suas *Considerações Extemporâneas* são a prova inicial de que este filósofo estava acusando a sociedade de sua época – diagnosticando seus problemas. No entanto, o foco principal estava no seu prognóstico, isto é, na sua alternativa mediante a tais questões. Para o pensador alemão, a modernidade é permeada por valores morais e metafísicos que são herdados do cristianismo que, inclusive, é considerado por ele no prefácio de *Além do bem e do mal* (1886) como o platonismo para o povo. Religião que, no entender de Nietzsche, despreza o corpo em prol de uma outra vida.

Para compreender esta frase será necessário discorrer brevemente sobre o que Nietzsche compreendia como platonismo e suas principais características. Segundo Francisco Moraes, em nota introdutória à sua tradução dos cursos de Nietzsche sobre Platão, o filósofo alemão, ao utilizar a tradição platônica teve o intuito de analisar de forma crítica, a própria filosofia enquanto metafísica, um tipo de pensamento que prepararia o triunfo e avanço a religião cristã, no qual teria desdobramento no ideal ascético. De acordo com a perspectiva nietzschiana, Platão e o platonismo expressam a moral em que se baseiam a vontade de verdade, isto é, o ideal de transpor aparências, de destruí-las e substituí-las pela verdade (Cf. MORAES, 2020). Em suma, Nietzsche está dizendo que este idealismo é expressão do “instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança” (EH, § 2).

Nietzsche parece estar dizendo que a religião cristã foi influenciada pela filosofia de Platão, isto é, conectou princípios religiosos com os filosóficos. Quando Nietzsche usa a palavra “povo”, dá a entender – no sentido vulgar da palavra –, que ele está se referindo à população, a uma comunidade ou um grupo que partilha dos mesmos valores. Além disso, a palavra povo parece informalizar, popularizar e tornar algo acessível – neste caso, o platonismo.

Para o pensador alemão, o platonismo representa a incapacidade de assumir e aceitar a realidade tal com ela se apresenta, uma espécie de racionalização da vida, que

a entende como um erro a ser corrigido, sendo, portanto, um desejo de vingança. A crença na razão e a vontade de verdade permeia os modernos, cuja influência veio do socratismo – como foi dito anteriormente.

O cristianismo influenciado pelo platonismo e neoplatonismo, por seu lado, estabelece como meta alcançar a “verdadeira vida”, uma esperança em alcançar um lugar perfeito em outra dimensão, não mais na terra, assim como idealiza Platão. Uma vez que no reino de deus as virtudes cristãs seriam, enfim, recompensadas, viver de acordo com essas virtudes – ascetismo, resignação, compaixão etc. – ganhou sentido. Além disso, o desprezo do corpo e a inibição dos instintos são fortes marcas de ambos. Deste modo, o além passou a servir como justificativa para uma vida terrena conforme os preceitos morais cristãos. Por esta razão é que Nietzsche argumenta ser o cristianismo um platonismo para o povo. Como diz Brussoti, “a representação de um ideal ascético permite a Nietzsche narrar a história da metafísica e da moral cristã como uma história unitária” (BRUSSOTI, 2000, p.11).

Essa maneira de ver baseia-se na tese de que, antes mesmo da religião cristã, a filosofia de Platão também teria erigido o mundo supracensível como a referência para promover a legitimação de uma ética ascética e negadora da vida. Sendo assim, o pensador afirma que a negação platônica dos sentidos consiste numa preparação para o cristianismo. Em um fragmento póstumo de 1886, Nietzsche comenta sobre o platonismo, ele descreve-o desta maneira:

Isso é platonismo: que, no entanto, tinha mais uma ousadia, virando-se: – Ele mediu o grau de realidade de acordo com o grau de valor e disse: quanto mais “ideia”, mais ser. Ele inverteu o conceito de “realidade” e disse: “O que você toma por real é um erro, e quanto mais nos aproximamos da ‘ideia’, mais nos aproximamos da ‘verdade’ (Fragmento póstumo 7[2] de 1886).

Note-se como, tanto no cristianismo quanto no platonismo, a meta é a fuga em direção ao nada (ao “mundo verdadeiro”, à “vida verdadeira”) através de uma progressiva negação deste mundo. Uma vontade ascética como vontade de nada não pode deixar de envolver auto aversão incluindo, obviamente, aversão ao nosso próprio corpo enquanto encarnação da nossa vontade individual; mas a auto aversão ascética não pode deixar de envolver também ódio e negação de tudo o mais que é terreno – negação de todo o horizonte onde se joga a ação da vontade humana, a negação do que é imanente.

É importante salientar que em *O Anticristo*, Nietzsche diferencia o cristianismo da tradição daquele anunciado pelo próprio Cristo. De acordo com este pensador, a religião cristã deturpou a mensagem do evangelho, levando-a para um lado punitivo, cuja recompensa se dá no porvir, quando na sua concepção, ela se relaciona mais com a práxis, e está presente aqui e a agora, não necessariamente em uma outra vida. O autor cita que “O reino de Deus não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em ‘mil anos’ – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar...” (AC, §34). Nietzsche, ao declarar que a “boa nova” de Jesus foi corrompida, diz que como consequência os conceitos de castigo, culpa e pecado são transformados em poder, nas mãos dos sacerdotes – assunto no qual será tratado ao longo do texto. Nas palavras de Nietzsche: “O pecado, repito, essa forma de autoviolação do homem *par excellence*, foi inventado para tornar impossíveis a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; por meio da invenção do pecado, o sacerdote domina” (AC, §49).

Uma das teses principais dos últimos escritos de Nietzsche é de que o cristianismo é a força produtora, que perpassa e constitui a modernidade ocidental. A obediência da moral inserida nesta religião teria conduzido quase toda a civilização ocidental à negação da vida terrena, isso porque ela teria feito o homem ocidental viver esta vida em função de uma outra, apenas ilusória. Para ele, essa religião planta suas raízes no solo da *décadence*.

A QUESTÃO DA DECADÂNCIA

A palavra francesa *décadence* aparece de uma forma isolada em um fragmento póstumo do verão de 1876, mas é a partir de *O Caso Wagner* que ela é citada com maior importância, como também nos outros escritos do mesmo ano: *Crepúsculo dos Ídolos*, o *A Anticristo* e *Ecce Homo*, além dos fragmentos póstumos logo após o verão de 1887. O termo francês não é uma invenção nietzschiana. Ao contrário, o filósofo alemão a retira de sua leitura de *Essais de psychologie contemporaine* (1883) do escritor francês Paul Bourget.

Nietzsche utiliza a palavra em francês *décadence*, que para ele, é a desagregação e degeneração dos instintos, na qual torna-se impossível encontrar condições que propiciem o crescimento de potência. É, portanto, um processo de esgotamento possível

até mesmo em organizações potentes e hierarquizadas. O pensador enuncia que a história da civilização europeia é permeada pelo movimento da decadência. Ele diz: “Os expedientes radicais são imprescindíveis apenas aos degeneradores; a fraqueza da vontade – dito mais exatamente, a incapacidade de não reagir a um estímulo – é ela própria apenas outra forma de degeneração” (CI, A moral como antinatureza, §2).

A moral, o socratismo, a metafísica, o platonismo, o cristianismo, e todo tipo de idealismo são sintomas da desagregação dos instintos. O niilismo ou a vontade de nada e o ideal ascético, são exemplos de decadência fisiológica, todos eles são artifícios para dissimular o desprezo do mundo, a negação da vida enquanto um fluxo contínuo de mudança, isto é, do devir.

No que tange o pensamento crítico nietzschiano acerca da modernidade, tendo como ênfase o cristianismo, nota-se a presença de um ideal cujas raízes são de cunho transcendentais e negadora desta vida: o ideal ascético.

DIFERENTES MANIFESTAÇÕES DO ASCETISMO

Para que se possa compreender a crítica nietzschiana acerca do ascetismo, faz-se necessário analisar a gênese do conceito, os caminhos percorridos até chegar no pensamento de Nietzsche, tendo em mente que ele não é propriamente uma criação do filósofo. Para tal procedimento, será levado em consideração as influências e as diversas manifestações do ascetismo, visto que Nietzsche a diagnosticou em muitos momentos da história da filosofia, como também na arte e na religião.

É evidente que falando de ascetismo pensamos imediatamente em Schopenhauer. Este filósofo está sempre por perto da filosofia nietzschiana e aqui há uma ênfase maior, pois, a questão do ascetismo é definidora da moral schopenhaueriana. A tradição ascética não está presente somente no campo da moral, mas também pode-se encontrar suas características no campo da metafísica. Além disso, esse conceito tem associação com o quietismo, que tem como definição “a renúncia de todas as vontades”, ao passo que o ascetismo é “a mortificação premeditada da própria vontade”. Em sua filosofia pessimista, Schopenhauer compreende que “querer é viver, e viver é sofrer”. Nesse sentido, para não sofrer, é preciso cessar de querer, negar a vida em vez de afirmá-la. Segundo Binoche:

O ascetismo é uma negação salutar do querer-viver, e que só é possível compreender isso se formos além da simples moralidade da piedade, abolindo afetivamente o princípio da individuação, para, assim, acessar seus fundamentos metafísicos: o querer-viver, o mundo como vontade (BINOCHE, 2018).

Schopenhauer faz das práticas mais rigorosas do ascetismo o caminho para um estado espiritual, isto é, a contemplação quietista, que consiste em “não querer nada”. As religiões, como é o caso do cristianismo e o bramismo, pareciam ter compreendido consideravelmente que a salvação só poderia ser alcançada no esgotamento e na negação de si e, por conseguinte, de toda vontade de vida. É por isso que, de acordo com Binoche, elas inventaram ideias – como, por exemplo, a de pecado original – cuja moral consiste em expressar o sentido de que a existência é intrinsecamente má, corrupta.

Nietzsche, através do seu escrito *A Genealogia da Moral*, interpreta de uma forma completamente distinta a valorização religiosa do ascetismo. Isso quer dizer que nesta obra o conceito é entendido, de acordo com Binoche, “como desvalorização triunfante da vida, a qual, a partir de agora, é redefinida como vontade de potência. Esse procedimento consiste abertamente na negação da negação do querer-viver” (BINOCHE, 2018). Todavia, argumenta o mesmo autor, “esse gesto não conduz a nenhuma espécie de reconciliação [Versöhnung]: ao contrário, ele é preferível justamente porque afirma a natureza irremediavelmente agonística da existência” (BINOCHE, 2018).

Binoche apresenta duas perspectivas pelas quais se devem compreender a formulação que orienta a terceira dissertação de *Genealogia da Moral* e que a respeito da vontade afirma duplamente que esta “preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM, III, §1). Nas palavras dele:

A primeira é que de fato, como bem diz a frase “querer o nada” se opõe, por um lado, a “não querer nada”, o imperativo schopenhaueriano ao qual é, impossível satisfazer, pois a vontade não pode não querer. Isto seria, portanto, a sua própria destruição. Entretanto, “querer o nada” se opõe também a “querer tudo” (amor fati) – o imperativo nietzschiano cujo eterno retorno é a enunciação eufórica (BINOCHE, 2018).

Nietzsche, por sua vez, se afasta da filosofia de Schopenhauer e responde contra seu pessimismo na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. O pensador alemão não poderia se afastar de Schopenhauer sem antes eleger como alvo o ascetismo, e caminhando na mesma perspectiva que, com efeito, é todo o cristianismo –

principalmente aquele derivado do apóstolo Paulo – que se encontra, ainda que indiretamente, colocado em questão, sem deixar de salientar o platonismo. Nesse sentido, Binoche aborda um assunto crucial para a compreensão do conceito de ascetismo, ao afirmar que:

As práticas ascéticas cristãs mais severas, aquelas das quais tratarão Schopenhauer e Nietzsche, fala-se de “penitência”, de “mortificação”. A palavra “asceta” parece estar reservado à linguagem dos teólogos, os quais, aliás, utilizam o termo raramente, evocando os Padres do deserto sob o nome de “solitários” (BINOCHE, 2018).

A palavra ascetismo se oriunda do grego *askesis*, que significa “exercício” ou “prática”. É importante salientar que o ascetismo contém também uma conotação positiva, visto que na Grécia antiga, os gregos praticavam uma série de atividades físicas, visando a saúde e a estética. Um exercício que existe um esforço, que muitas vezes trazia um grau de sofrimento. O asceta lida com limitações, ele tem uma meta e estabelece estratégias de como agir para alcançá-la. Portanto, para alcançar a meta proposta é crucial a disciplina e o esforço. Neste caso em específico, o ascetismo está ligado à prática em prol da saúde e bem-estar.

Podemos ver como o conceito de ascetismo está inserido de forma considerável no pensamento schopenhaueriano. Contudo, Binoche afirma que não foi em Schopenhauer que este conceito teve sua primeira aparição. Embora a questão do ascetismo se encontre também entre os antigos, ele foi encontrado na tradução de Bentham feita por Dumont em 1802: o segundo capítulo de *Tratados de legislação civil e penal* intitula-se “Princípio do ascetismo”.

No artigo intitulado *Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism*, Ivan Soll (1994) salienta que o ascetismo é constituído pela crueldade e é um ideal que se contradiz, porém, existe algo ainda mais agudo para o hedonismo psicológico do que a crueldade:

Enquanto a crueldade levanta a questão de porque os prazeres ou dores dos outros devem ser prazerosos ou dolorosos para mim, o ascetismo, caracterizado hedonisticamente, parece simplesmente contraditório. Tanto a crueldade quanto o ascetismo são apresentados como encontrando satisfação na criação da dor. As satisfações da crueldade concebidas dessa maneira levam a questão de por que a dor de outra pessoa deveria ser prazerosa para mim, enquanto as do ascetismo representam o enigma muito maior de como minha própria dor pode ser prazerosa para mim (SOLL, 1994).

Segundo o mesmo autor, Nietzsche considera o ascetismo como um paradoxo, algo que requer explicação, pois o asceta concebe a vida como um caminho errado, um

erro pelo qual se deve buscar um conserto. Nietzsche parece se espantar com a onipresença do conceito, pelo fato de ele se proliferar. O que isto significa? Um fenômeno monstruoso, duradouro e potente se instaurou na história humanidade. Sobre isso, Nietzsche nos chama atenção com sua análise acerca da força desse ideal, ele diz: “Considere como o sacerdote asceta aparece em quase todas as épocas; ele não pertence a nenhuma raça; ele prospera em todos os lugares; ele emerge de todas as classes da sociedade” (GM, III, §11).

Ivan Soll (1994) apresenta dois tipos de paradoxos envolvidos no fenômeno do ascetismo. Primeiramente, existe o paradoxo hedonístico da dor prazerosa como o objetivo do comportamento ascético. Em segundo lugar, existe o paradoxo vital de uma forma de vida que luta contra os objetivos naturais da vida – e, além disso, sobrevive, prospera e prevalece. Visto que o ascetismo é dirigido contra os objetivos naturais da vida, “a vida ascética é uma contradição” (GM, III, §11). O paradoxo vital de “vida contra vida” é para Nietzsche “um simples absurdo” (GM, III, §13).

Para Nietzsche, a resolução do paradoxo vital do ascetismo consiste em vê-lo como uma estratégia complicada de um instinto para a preservação e melhoria da vida que, por causa de debilidade interna ou obstáculos externos, não pode perseguir seus objetivos naturais diretamente. Com relação a isso, o filósofo disserta:

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 que tenta por todos os meios 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 (GM, III, §13).

A elaboração dessa hipótese – de que o ascetismo, apesar das aparências e interpretações contraditórias, na verdade pode servir a conservação da vida – depende da identificação da vontade de vida com a vontade de poder. O que Nietzsche pretende mostrar é que o ascetismo, em última análise, é uma estratégia para a preservação da vida decadente e o aumento de sua potência.

No entendimento de Nietzsche, o ascetismo é um tipo de doutrina que se manifesta em diversas religiões, como o budismo e o cristianismo, mas também estaria presente em determinadas filosofias como na de Sócrates e na de Platão. O filósofo define que: “em resumo: por ideal ascético entendem o ascetismo alegre de um animal divinizado que voou no ninho por força de suas próprias asas, que plana acima da vida, em vez de descansar nela” (GM, II, §8).

De uma maneira geral, essas “tradições ascéticas” se caracterizam por assumirem um pressuposto dualista, segundo o qual o homem seria um composto de duas partes, a saber, um elemento espiritual, geralmente entendido como uma substância imortal e um elemento corporal, tendo a primeira, preponderância. Nesse contexto, o corpo é, portanto, compreendido como uma espécie de adversário para o desenvolvimento e elevação do espírito. O elemento espiritual, entretanto, seria concebido como uma espécie de centro diretivo do composto humano, e que, assim, deveria mortificar o corpo. Segundo Nietzsche, o “ascetismo, uma renúncia radical e serena favorece, soberanamente bem-disposta, faz parte das condições favoráveis à suprema espiritualidade” (GM, III, §8).

Para iniciar a discussão, Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* questiona-se acerca do significado dos ideais ascéticos. Haja vista o modo de sua pergunta, somos levados a suposições de que pode haver mais de um modelo desse ideal, sujeitando-se a variação. Perguntas do tipo “Que significam os ideais ascéticos?” são ditas e vistas em muitos momentos da dissertação, principalmente pela preocupação do autor de entender à proporção que este ideal tomou, e não somente suas definições e variações.

Na primeira seção da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, o pensador alemão identifica a existência e o significado dos ideais ascéticos em cada faceta da história, ele menciona que “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]”. Essa referência ao horror ao vácuo do querer humano não esclarece simplesmente que este ideal possuiu grande significado, porém responde à questão sobre o que este ideal significou: a falta de algo. Isso se explica pela referência ao “dado fundamental da vontade humana” que o pensador alemão afirma ter identificado: “ele [o homem] precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM, III, §1). Isto é, há um vazio intrínseco que precisa ser preenchido e um sofrimento que almeja um sentido. A vontade ascética, a “vontade do nada”, é “uma aversão à vida, uma rebelião contra os pressupostos mais fundamentais da vida – mas é e continua a ser uma vontade...” (GM, III, §28). Esta vontade ascética, a “vontade do nada”, portanto, é a base daquilo a que Nietzsche chama na *Genealogia* de “o ideal ascético”.

João Constâncio (2018), por sua vez, citou em seu artigo *Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo* que:

O ideal ascético é o desenvolvimento civilizacional, cultural, histórico daquele mecanismo de defesa básico e instintivo. Tal desenvolvimento

civilizacional constrói diferentes estruturas de sentido – ou seja, sistemas abertos de valores e propósitos (como o platonismo, o cristianismo, o budismo, que foram ditos acima) – que oferecem respostas a perguntas (a “porquês”) como, por exemplo “por que o meu sofrimento?” (CONSTÂNCIO, 2018).

Com base no que foi citado, podemos entender que as muitas formas de respostas ascéticas a perguntas deste teor demonstram formas distintas de indicar “nada como meta da vontade humana” (CONSTÂNCIO, 2018). Deste modo, como já foi descrito, temos o platonismo como protótipo de manifestação peculiar do ideal ascético, pois esta filosofia é dualista, e tem como primazia o alcance do mundo das ideias – supostamente verdadeiro -, no qual o *Logos* é encontrado, e o que é humano e material é descartado.

Não raro, toma-se conhecimento das diferentes manifestações dos ideais ascéticos, sendo identificado por Nietzsche para além da religião, estando contido também na arte. No segundo parágrafo da terceira dissertação da *Genealogia*, ele questiona-se sobre como foi possível Richard Wagner ter prestado em sua velhice homenagem à castidade. De acordo com Nietzsche, Wagner mudou sua forma de fazer arte no fim da vida, saltou de um só pulo diretamente para seu oposto, tendo composto e levado para o palco músicas que adoram a castidade (Cf. GM, III, §2). O filósofo alemão alega que Wagner retomou aos ideais cristãos, tornando-se um asceta. Ao findar desse aforismo, Nietzsche faz a seguinte pergunta:

À parte essa veleidade, quem não desejaria de maneira geral, por amor de Wagner, que tivesse despedido de nós ou de sua arte de outra forma, não com Parsifal, mas de um modo mais vitorioso, mais seguro de si, mais wagneriano – menos falacioso, menos ambíguo quanto ao conjunto de seu querer, menos schopenhaueriano, menos niilista? (GM, III, §4).

Nota-se que o artista Wagner foi influenciado fortemente por Schopenhauer. Nietzsche observa inicialmente a resposta dos artistas sobre qual seria o significado dos de ascetismo, sendo elas “Nada absolutamente!... Ou tantas coisas, que resulta em nada!” (GM, III, §5), uma vez que os artistas, considerados como classe, “nunca permanecem independentes”, mas são “os manobristas de uma moral, filosofia ou religião”. O filósofo diz que os artistas nunca tiveram uma posição autônoma, “foram desde sempre humildes servidores de uma moral ou de uma filosofia ou de uma religião... necessitam sempre de um baluarte, de um sustentáculo, e uma autoridade instituída.” Com isso, Nietzsche elimina os artistas por estarem distante da autonomia e

independência no mundo; são sempre servos de uma moral, filosofia ou religião, buscando apoio nessas esferas.

Neste momento do texto, entramos noutra manifestação do ascetismo, argumentada na terceira dissertação: a atração pelo ideal ascético pertencente ao filósofo. Quando se fala sobre o ascetismo entre os filósofos, Schopenhauer vem à memória. Ademais, este conceito tem preponderância nas filosofias de Sócrates e de Platão. Ao retomar o pensamento schopenhaueriano, é importante destacar a palavra “niilismo”, que se origina do latim *nihil*, que significa “nada”. Isto quer dizer que o que está impregnado neste conceito é o desejo pelo nada ou o impulso de negação da vida. O niilismo é considerado por Nietzsche, principalmente nos fragmentos póstumos a partir do outono de 1885, como uma doença da vontade humana, que surge enquanto consequência da desvalorização dos valores morais da tradição e está intimamente ligado à história das morais, principalmente a uma forma de moral que triunfou no Ocidente: a moral dos escravos.

Com efeito, a posição niilista de Schopenhauer é demonstrada pelo seu apreço e cultivo do ascetismo, um tipo de ideal que nega a vida, por consequência, os desejos, afetos, e tudo o que é corporal. O motivo pelo qual o niilismo schopenhaueriano existe explica-se pelo fato de ele ter percebido que os valores são humanos e mutáveis e que, em si mesmo, o mundo não tem sentido (Cf. BILATE, 2011).

Brian Leiter argumenta em sua obra *Nietzsche on Morality* que o pensador pessimista foi torturado por seus próprios desejos poderosos – sendo este o motivo pelo qual ele tratou “a sexualidade como um inimigo pessoal” (GM, III, §7) e falou sobre “o desejo básico da vontade” e “a servidão penal da vontade” (GM, III, §6), em última instância, a vontade de nada. Este pensador tinha interesse em encontrar alívio para suas exigências: isso ele encontrou, em parte, na apreciação da beleza; o prazer estético proporcionou alívio a outros desejos dolorosos. Esse é o sentido de o filósofo responder à pergunta “que significa o fato de um filósofo render homenagem ao ideal ascético?” com a hipótese: “Ele quer escapar de uma tortura” (GM, III, §6).

Nietzsche menciona três “palavras de pompa” do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade. E um dos pontos mais baixos que o homem pode alcançar é o de querer o nada, porque desta maneira, ele não terá a capacidade de criar valores por si próprio. Esse querer-o-nada, como falamos, em última análise, é o niilismo, uma negação do viver, um modo degenerativo da natureza humana, uma espécie de declínio das forças e dos instintos vitais. Assim, é através da vontade de nada impregnada no

ideal ascético que o niilismo surge. Com relação à vontade de nada e sua conexão íntima com o niilismo, Marco Brussoti (2000) nos chama atenção, em seu artigo *Ressentimento e Vontade de nada*, que “Historicamente, nós temos então uma duplicação da vontade de nada. Por um lado, a vontade de nada, o niilismo, é, no mínimo, tão antiga quanto o ideal ascético, por outro lado, o verdadeiro niilismo é, antes, um desenvolvimento futuro.

A moral de Schopenhauer, que visa a negação da vontade é apenas um sintoma, significa inicialmente uma vontade de aniquilamento. Neste sentido, o pessimismo schopenhaueriano, com sua valoração negativa da vida, seria uma tentativa derradeira e insustentável de buscar refúgio e consolos em ideais ascéticos. De fato, Nietzsche diz que “os primeiros a serem, como filósofos, “inativos, pensativos e antipáticos” – eram “amplamente desprezados quando não eram temidos” (GM, III, §10). Mas ao se sentirem temerosos – especialmente através de várias formas de ascetismo severo, isto é, “crueldade consigo mesmas, formas imaginativas de auto mortificação” (Ibidem) – esses primeiros homens contemplativos criaram um espaço no qual sua forma de vida seria permitida. Ele pontua:

Não é de maravilhar, portanto, que o ideal ascético nunca tenha sido tratado pelos filósofos sem alguma prevenção. Uma verificação histórica será prova que os laços entre ideal ascético e filosofia são ainda mais estreitos e mais rigorosos. Poder-se-ia dizer que o ascetismo serviu de rédeas desse ideal que a filosofia ensinou de maneira geral a dar seus primeiros passos (GM, III, §9).

Assim, temos o valor prático do ideal ascético para os filósofos. Abraçando este ideal, o filósofo alcança as “condições favoráveis em que pode liberar totalmente seu poder”, ou seja, ser um filósofo. Nietzsche apresenta uma outra forma de manifestação do ascetismo – que segundo ele se proliferou e tornou-se influente no Ocidente –, isto é, a prática do ideal ascético pelo sacerdote, tema em que o presente trabalho agora vai se ocupar.

O IDEAL ASCÉTICO

Nietzsche argumenta que o ideal ascético é formado por uma contradição, na medida em que, através dele, a vida se põe contra a própria vida. O ideal ascético tem sua origem no instinto de proteção e da salvação própria a uma vida em degeneração que está em busca de todas as maneiras e fórmulas de conservar-se. É uma luta pela existência, indicando um esgotamento fisiológico. O pensador alega que “a vida luta

com a morte e contra a morte sendo este ideal um artifício de conservação da vida.” O sacerdote – um aparente inimigo da vida, um negador – é precisamente quem participa das supremas forças conservadoras e criadoras do Sim da vida. Nietzsche salienta: “o mesmo tédio, esse cansaço, esse desgosto de si – tudo isso surge nele com tal poder que se transforma logo num novo liame com a vida”. Ou seja, o Não que o sacerdote propaga à vida dá origem, como uma espécie de feitiço, a uma grandiosidade de Sim, afirmando a vida; até mesmo quando se lacerar, esse mestre da destruição de si, disserta o pensador, essa própria ferida o obriga em seguida a viver. Portanto, o ideal ascético afirma a vida por conservá-la (GM, III, §13).

Durante o período mais longo da história, a filosofia não teria sido possível no mundo sem uma visão ascética. Para expressar isso de uma forma evidente, “foi o sacerdote ascético que se mostrou até a época recente sob a forma mais repugnante e tenebrosa, sob a forma de lagarta e nessa forma a filosofia começou a viver e a engatinhar” (GM, III, §10). Assim, é possível notar a influência gerada pelo sacerdote asceta, e agora podemos abordar esse problema.

O SACERDOTE ASCETA

Nietzsche intitula o terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* com uma pergunta: “O que são os ideais ascéticos?”, o que nos leva a conceber suas expressões e multiplicidades. No entanto, no decorrer do seu escrito, este pensador faz uma reformulação, passando a seguinte pergunta do plural para o singular. Quando o filósofo faz esse movimento com as palavras, o singular acaba sobressaindo, e a partir disso, muitas questões podem surgir, como por exemplo: o que motivou Nietzsche a tal mudança? Se este pensador apresentou diferentes manifestações do ascetismo, revelando-nos a existência de tipos, por que agora ele deixou de perguntar sobre “os ideais” para enfatizar “o ideal”?

No presente momento, parece não ser mais relevante responder sobre “o que significam os ideais ascéticos”, mas o que está em jogo agora é o “que” este ideal significou. Nietzsche, ao indicar a questão sobre o ideal ascético está se referindo ao sacerdote. O autor saliente que “o sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também a sua vontade, seu poder, seu interesse” (GM, III, 11). Com isso, na medida em que Nietzsche enfatiza a preponderância de um ideal excepcional, isto é, do sacerdote ascético, ele narra também toda a história da modernidade, sobretudo, da

Europa. Foi por meio desse ideal que – de acordo com Brussoti –, “a história da metafísica, de Platão a Nietzsche, esses dois milênios de história da moral cristã, ganha um sentido pleno” (BRUSSOTI, 2000).

Nietzsche ressalta que “o ideal ascético corrompeu não apenas a saúde e o gosto, corrompeu ainda uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa [...]” (GM, III, 23). Essa passagem nos mostra a universalidade deste ideal e suas devidas influências negativas. Este pensador continua no mesmo parágrafo dizendo sobre sua intenção e o que pretende fazer no tocante a sua crítica: “O que devo expor à luz não é o que esse ideal realizou, mas tão somente o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos” (GM, III, §23).

O filósofo alemão deseja apresentar tanto o que esse ideal significou como também os efeitos mais funestos que ele gerou. Nesta parte, Nietzsche explica que o poder do ideal ascético se mostra como duradouro e constante. Ao falar acerca do cerne do ideal ascético, Nietzsche se refere à “veracidade cristã” e aos dogmas inseridos nesta religião. Assim, o pensador alemão escreve criticamente ao dizer que “depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: que significa toda vontade de verdade?” (GM, III, §27).

Ao mencionar o “ideal ascético”, Nietzsche está fazendo referência à manifestação dele por meio do sacerdote asceta, como já salientamos. O filósofo descreve que o sacerdote tirou de seu ideal ascético não somente sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. A ideia pela qual se combate aqui é aquela do valor dado à nossa vida pelos sacerdotes; eles a relacionam (porque faz parte da “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e do transitório) a uma existência de um gênero diferente, à parte, em suma, transcendente. A práxis da vida ascética é considerada como uma ponte que leva à outra existência, um estado para além do mundo. Esse líder ascético trata a vida como se fosse um “caminho errôneo ou como um erro que deve ser refutado” (GM, III, §11).

Observa-se que o sacerdote asceta aparece em todos os tempos, de diversas maneiras, regulamente e com universalidade; não remonta a nenhuma raça específica; prospera em toda parte, se desenvolve em todas as classes sociais. Está contido até na

ciência, que supostamente deu uma resposta, porém não conseguiu combater este ideal. Nietzsche diz que a ciência não é a antítese do ideal ascético, senão sua forma mais recente e mais nobre. A ciência, por assim dizer, possui ainda uma finalidade, um ideal, uma vontade, está em busca de algo (Verdade) assim como o ideal ascético. O homem deposita sua fé na ciência, afirma sua fé em outro mundo distinto da vida, negando o presente; a fé na ciência baseia-se sempre numa crença metafísica, sendo esse um pressuposto dualista. O autor reconhece que “nós também, homens de conhecimento hoje, sem-deus e antimetafísicos, continuamos a emprestar nosso fogo para o incêndio que acendeu uma crença milenar, essa crença cristã, que era também a crença de Platão, que deus é a verdade e que a verdade é divina...” (GM, III, §24).

No parágrafo seguinte, podemos notar que Nietzsche diz que a ciência não é antagônica em relação a esse ideal, mas que ela vive no mesmo terreno dele. Além disso, no fragmento 26 de sua *Genealogia*, ele cita que esse ideal também está inserido na historiografia moderna. Neste caso, retomamos a crítica à modernidade, porque ela ainda não venceu o ascetismo, pelo contrário, foi permeada por ele, tornando-se dele refém. Vemos aqui o tamanho da proporção que este ideal tomou, espalhando-se por toda parte do Ocidente.

Nietzsche, por sua vez, defende uma visão perspectivística. Esse termo aparece de formas diversas e em muitos contextos nos escritos nietzschianos. Em suas reflexões sobre questões epistemológicas, o perspectivismo desempenha um papel crucial na crítica aos ideais de conhecimento e de verdade. O que o autor chama como “conhecimento”, como bem descrito na *Genealogia da Moral*, está condicionado por uma determinada perspectiva. É o homem juntamente com seus afetos, impulsos e ótica que, por assim dizer, interpreta o mundo ao seu redor. Na medida em que as filosofias concebidas pelo filósofo alemão por decadentes são caracterizadas pela necessidade de certeza, comenta Mônica Cragnolini, “o perspectivismo caracteriza-se pela fuga aos dogmas e às certezas, na constante transformação dos pontos de vista, na contínua impropriedade”. Nietzsche escreve em sua *Genealogia* sobre a questão da perspectiva, combatendo a noção de verdade impregnada na história da filosofia, criticando a negação da vontade e dos afetos, tendo isso como algo impossível de ser concebido, pois deste modo, estaria bloqueando o fazer filosófico, ele diz que:

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? (GM, §12)

Assim, é somente de um olhar perspectivístico para com o mundo que depende nossa conservação. Nietzsche salienta no prefácio de *Além do bem e do mal* que o perspectivismo constitui “a condição básica de toda vida” (ABM, Prefácio). O conceito de perspectivismo é plural, isto é, não se conecta apenas com os afetos e impulsos, mas também ao conceito de vontade de potência e ainda, o afasta da noção de sujeito. Com a noção de modos de vida heterogêneos, são, portanto, múltiplas suas perspectivas. Sobre isso, descreve a filósofa Cragolini, a noção de perspectivismo é permeada de “multiplicação de perspectivas sempre provisórias”. O autor faz sua defesa ao perspectivismo em um fragmento póstumo dizendo que “contra o positivismo, que se detém no fenômeno "só existem fatos", eu diria: não, não existem fatos, só interpretações” (Fragmento póstumo 7[60] de 1886,7). É com base no movimento, no devir, nas muitas interpretações, que este pensador refuta a forma estática de conceber o mundo. Nietzsche aponta uma maneira de filosofar que se mostra como antagônica à teoria do conhecimento tradicional, qual seja, a “doutrina das perspectivas dos afetos”. Em suas palavras:

Na medida em que a palavra “conhecimento” tem algum significado, o mundo é reconhecível: mas pode ser interpretado de forma diferente, não tem nenhum significado por trás dele, mas inúmeros sentidos de “perspectivismo”. São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de desejo de dominação, cada um tem sua perspectiva, que gostaria de impor a todos os outros instintos como norma (Fragmento póstumo 7[60] de 1886,7).

É, portanto, através das muitas perspectivas e dos instintos que Nietzsche concebe a sua filosofia. Mônica Cragolini tece outro comentário fundamental sobre a visão perspectivística inserida na filosofia do martelo, a pensadora profere sobre o “carácter provisório das perspectivas”, carácter esse que implica:

Um modo de pensar que não procura certezas últimas (pontos arquimedianos, pontos finais) mas que opera com base num movimento contínuo, que gera sentidos como modos de confronto com o caótico, mas que recria esses sentidos numa tarefa contínua de os desintegrar (para que não se transformem em novas certezas). Este duplo aspecto da vontade de poder (unificação-desintegração) significa um modo de pensar "em tensão", que não detém a interpretação em figuras últimas, mas as configura continuamente, nesta operação oscilante. É por isso que o "meio" deste pensamento é o "entre": entre as oposições da metafísica, fugindo às respostas últimas (Cragolini, 1999).

Retornando para o cerne deste artigo, que visa expor a questão do ascetismo em Nietzsche, há, pois, alguma necessidade de primeira ordem que faz crescer e prosperar essa hostilidade à vida: é necessário certamente que seja no interesse da própria vida que esse tipo de autocontradição não se extinga. A prática ascética é uma autocontradição, como foi mencionado; nela domina um ressentimento sem par, aquele de um instinto e de uma vontade de potência insatisfeitos que gostariam de dominar não alguma coisa na vida, mas a própria vida, suas condições mais profundas, mais fortes e fundamentais. Tudo isso é paradoxal, como argumenta o filósofo alemão, pois o sacerdote propaga uma mensagem de alegria por meio do sofrimento enquanto essa atitude fisiológica de viver, decresce (GM, III, §11).

Todavia, qual seria o fundamento para tal prática ter vigorado e triunfado? O pensador responde a esta questão dizendo que “o triunfo no instante supremo da agonia é sob esse sinal superlativo que o ideal ascético combateu desde sempre; é no enigma de seu dia luminoso, sua salvação, sua vitória final” (GM, III, §11). Essa agonia a qual ele se refere é o sofrimento que antes não havia sentido, uma dor intrínseca do homem, cuja fonte era desconhecida. Entretanto, esse ideal aparentemente trouxe um sentido para esta dor. O sacerdote deve ser considerado como salvador; pastor; advogado predestinado do rebanho doente; é somente desse modo que compreendemos sua prodigiosa missão histórica – a dominação sobre aqueles que sofrem constitui seu reino. Essa figura muda a direção do ressentimento, ele diz para sua ovelha que ela é a culpada do seu sofrimento (GM, III, §5).

POR UMA FILOSOFIA AFIRMATIVA

Ao longo do presente trabalho, passamos por muitos exemplos da visão niilista e asceta perante o mundo, da negação da realidade e do desprezo do corpo – como é o caso do sacerdote asceta e de Schopenhauer. Nietzsche, por sua vez, caminha por uma outra via: a da afirmação. O filósofo alemão diz sim à vida. Essa resposta afirmadora se sustenta não apenas na aceitação do lugar de criador de sentido, mas também, e principalmente, no amor a esse lugar. Isto está totalmente relacionado com o conceito de *amor fati*. Ao contrário da negação da vontade e do pessimismo schopenhauerianos, Nietzsche propõe um saber que valoriza a vida, a saúde, as forças e os impulsos. Ele comenta que sua filosofia é baseada na vontade, num saber alegre, afirmativo, diferente da moral cristã, que caminha com a metafísica ao movimento asceta de negação da vida.

Além disso, Nietzsche aponta outro conceito que se conecta com o que foi dito sobre a afirmação da vida, isto é, o eterno retorno. Os conceitos nietzschianos estão, na maioria das vezes, em conexão. Com isso, não se pode falar de eterno retorno sem ao menos mencionar – ainda que brevemente – o que Nietzsche chama de saber trágico ou sabedoria dionisiaca, sabedoria esta que diz sim à vida, afirmando-a bem como ela é – uma antítese a posição niilista.

Mas qual é o significado que esse ideal alternativo, a recorrência eterna, fornece para o fato existencial do sofrimento? O significado corporificado na afirmação do eterno retorno é precisamente que não há significado ou justificativa para o sofrimento. O eterno retorno não fornece tanto um “significado” para o sofrimento – afirmar o conceito do eterno retorno é reconhecer que não existe tal significado – mas fornece um objetivo para a vontade diferente do ideal ascético: a saber, querer a repetição de tudo por toda a eternidade. Esta é a atitude de compromisso existencial, através da força bruta de vontade, de prosseguir na ausência de tal sentido ou justificativa, de desistir, com efeito, da pergunta “Sofrer por quê?”. É claro que, apenas os seres humanos mais elevados podem abraçar a doutrina do retorno eterno; nesse sentido, o ideal ascético permanecerá essencial para o resto da humanidade.

Podemos mencionar ainda a noção de além-do-homem, cuja definição perpassa o que estamos apresentando. Com este termo, Nietzsche busca designar a ideia de que o homem é algo que deve ser superado. Essa noção surge a partir dos conceitos de vontade de poder e do pensamento do eterno retorno do mesmo. Assim, ela surge como resposta ao anúncio da “morte de Deus” e do avanço consequencial do niilismo. O além-do-homem é aquele capaz de ir além do niilismo. Mas Nietzsche pensa que é pelo menos possível para alguns – aqueles seres humanos superiores, que são a preocupação recorrente deste filósofo – evitar tanto o niilismo suicida quanto o ascetismo. Isso se dá por meio da afirmação da vida.

O ideal ascético ao distinguir corpo e alma, supõe o corpo como finito e alma como infinita, eterna. Nietzsche é crítico à concepção de ascetismo de Schopenhauer, igualmente dos santos, ou seja, a de negar o desejo como fonte de sofrimento. Neste caso, negar o sofrimento significa também negar a vida tal como ela é concebida. O filósofo alemão, em contrapartida, se apresenta como aquele em que tudo afirma. Mas isso não quer dizer que ele seja um hedonista, porque ao contrário deles, ele não valoriza somente o prazer. De acordo com Nietzsche, o homem deve acolher e afirmar

até mesmo as dores e as situações adversas, encontrando potência nisso – fruto do *amor fati*.

O ascetismo gerou em Nietzsche muitos incômodos, um deles advindo do dualismo entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O filósofo desde o início da sua intelectualidade prezou por uma concepção de vida holística, isto é, que visa todo o homem, sem priorizar uma parte dele e desprezar a outra – como ocorre no ideal ascético. Para Nietzsche, tudo é corpo. Ele, um grande filósofo da imanência, nega todo e qualquer tipo de metafísica e idealismo, questão pelo qual o presente trabalho tanto prezou em demonstrar, e se aproxima de tudo o que é terreno, palpável e afetivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BILATE, D. *A tirania do sentido*. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.
- BINOCHE, B. Nietzsche, filho de seu tempo: a questão do ascetismo. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n. 2, São Paulo, 2018.
- BRUSSOTI, Marco. “Ressentimento e Vontade de Nada”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.8, março, 2000, p.3-34.
- CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre o niilismo e ascetismo. In: *Dossiê Schopenhauer*, v. 7, n. 2, Espírito Santo, 2018.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- MARTON, Scarlett. Ecce Homo. *Nietzsche: substantivo próprio ou substantivo comum?* In: ____ Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.245-262.
- MORAES, Francisco de. “O Platão de Nietzsche.” In: *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- NIETZSCHE, F. *Fragments Posthumes 1885-1887*. France: Editions Gallimad, 1978.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOLL, Ivan. "Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism". In: RICHARD, Schacht (dir.). Nietzsche. Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals, Berkeley, Univ. of California Press, 1994, pp. 168-192.