

SCHOPENHAUER E O MITO DO PECADO ORIGINAL: ACERCA DA VONTADE COMO QUERER-SER

Dax Moraes*

RESUMO:

Para Schopenhauer, o mito do Pecado Original, em seu sentido mais profundo, carrega a única verdade metafísica do Antigo Testamento, qual seja, que a existência humana testemunha uma “culpa”; sua vida, uma expiação. Por sua vez, a culpa que no mundo se expia não consiste na transgressão de uma lei, tampouco uma decorrência de um dar-as-costas-ao-criador. Não se vive, não se é e não se age por dever, e nisto consiste o fato de sermos o que não deveríamos ser. A dívida que aí se contrai e paga com a morte tem como credor a própria vontade de viver. O homem deve a si mesmo sua presença no mundo, ou, melhor dito, o próprio fato de viver no mundo como representação *sua*. Esse querer originário, pelo qual unicamente se “cai” no mundo da vida, apresenta-se em última instância como um querer-ser de uma vontade que é, em si mesma, como um nada sem fim, sem começo e sem razão. Apenas pela existência, e no próprio *fato* de existir, se estabelece algo como uma responsabilidade *por* ser, irremissível a qualquer lei ou outro ente senão aquele que já somos.

Palavras-chave: Pecado; Queda; Existência.

Segundo as palavras do próprio Schopenhauer (2003, p. 394 [cap. XII, §156]), somente o que o “concilia com o Antigo Testamento é a história do pecado original” enquanto “única verdade metafísica que ali se encontra”, embora alegoricamente, sob a roupagem do mito. Tal verdade consiste na concepção de que “o mundo é obra de nossa culpa, e portanto como algo que seria melhor não ser”, significando uma “acusação de nosso próprio ser e nossa própria vontade”. A mesma fórmula aparece no capítulo XLVIII dos Suplementos a *O mundo como vontade e representação*: “somos o que não deveríamos ser, somos obrigados a fazer o que não deveríamos fazer” (Schopenhauer, 2004, p. 1371). Estaria, então, correto o Cristianismo ao conceber “a nossa existência como consequência de uma culpa” (2003, p. 396).

Como recorda Schopenhauer (2003, p. 394), o criador leibniziano “não criara simplesmente o mundo, mas também a possibilidade”. Muito embora Schopenhauer evoque o mito do Pecado Original no contexto de uma “*explicação*” para os sofrimentos e misérias da

* Doutorando no PIDFIL/UFRN e professor do curso de Filosofia do CAS/UERN. Contatos: Rua São Cristóvão, 95/302, Lagoa Nova, Natal-RN, CEP 59.056-290; (84) 8899-1918; oejblik@yahoo.com.br.

vida humana, é legítimo que não o tomemos por tão pouco. Afinal, ele mesmo repete diversas vezes, “explicações” pertencem ao âmbito das representações e vêm atender ao que Schopenhauer denomina “necessidade metafísica do homem” – “necessidade” no sentido de *carência*, deve-se ressaltar, uma carência de significância para si mesmo, de explicações para vida e morte. Penetrando um pouco mais em seu pensamento, salta aos olhos o sentido mais preciso de “somos o que não deveríamos ser”... Não somos *obra* de um criador – daí seu ateísmo –, mas *nossa própria obra* – daí nossa culpa inalienável. Não há aqui um lamento por não sermos o que *deveríamos*; pelo contrário, somos por *querer*, não por *dever*. Não *deveríamos* ser segundo uma necessidade, predeterminados segundo uma vontade *alheia*; *somos em virtude de nós mesmos*, o que também quer dizer: de *nada*, pois nada somos senão pela existência e *nela*. Se há um criador a nos pôr frente a possibilidades de ser – assim nos diz a teodiceia leibniziana –, é nossa vontade a escolher, ou melhor, *querer viver*; vivemos *por* nossa própria vontade, *por* nossa própria “culpa”. Eis a *dívida* que pagamos com os sofrimentos *na* vida e *com* a própria vida, *morrendo*: “Expiamos o nosso nascimento primeiro com a vida, depois com a morte” (Schopenhauer, 2003, p. 396, nota). Assim a tese schopenhaueriana, a exemplo da mitologia religiosa, nos *serve* como explicação, ou ao menos pleiteia esta “função”, mas não se reduz a isto.

O equívoco do Cristianismo residiria em, sob a forma do mito, situar o pecado posteriormente à existência do homem como uma falta cometida por uma vontade *ainda* livre, segundo o livre-arbítrio. Então, Schopenhauer (2004, p. 1371) lhe dirige a seguinte crítica, completamente aplicável também a Leibniz:

Uma tal concepção só seria possível sob a ficção de um *liberum arbitrium indifferentiæ* e necessária pelo dogma judaico fundamental, no qual esta doutrina devia se inserir. Em realidade, o nascimento do homem é o ato de sua livre vontade, e consiste no mesmo que a queda pelo pecado; assim o pecado original, de que derivam todos os outros, se produziu ao mesmo tempo que a *essentia* e a *existentia* do homem [...].

Deve-se observar que o *liberum arbitrium indifferentiæ* termina sendo atribuível também à concepção kierkegaardiana uma vez que a inocência e a ignorância são elementos que fariam da escolha adâmica uma escolha em certo sentido indiferente, permitindo-nos encontrar aí uma limitação crucial em sua análise. A crítica de Schopenhauer, por sua vez, é bastante afim daquela a ser elaborada por Heidegger, muito embora expressa em termos muito diversos. Tal

afinidade se radica na rejeição da ideia de “culpa” como mero fenômeno (representação) de uma consciência moral (racional) *a posteriori*, enquanto tal decorrente de uma transgressão. Do mesmo modo, o caráter não-originário de bem e mal – valores mensuráveis no arbítrio – aponta para esta afinidade. É notável que, nesta passagem, Schopenhauer conduza tão claramente a vontade para fora do âmbito das representações, dos objetos, da temporalidade e da própria individualidade, fazendo coincidirem a existência e a determinação da essência, muito diferente do que se fizera na tradição e no que ainda insistiria a inversão sartreana. A essência do homem – o que o homem *é* –, segundo Schopenhauer, não precede sua existência – determinando-a – nem dela procede – como produto livremente determinado por uma subjetividade ou alma pré-existente.

É certo que Schopenhauer ainda emprega o termo “*existentia*” no sentido tradicional de “subsistência”, “substância”, “suporte de propriedades” – “ser simplesmente dado”, no dizer heideggeriano. Por outro lado, merece relevo a quase imperceptível novidade no que diz respeito à noção de “*essentia*”: sempre que lemos as afirmações de que o mundo e tudo que nele há *é vontade*, ou seja, que vontade *é* a essência de todas as coisas, tendemos a interpretar, sob influência da tradição metafísica, que Schopenhauer esteja apontando a Vontade como uma propriedade universal dada pertinente a todos os entes; em uma palavra, como *o Ser*, o mesmo ocorrendo até em interpretações do pensamento nietzscheano. Percebe-se, no entanto, que outra coisa bem diferente está sendo dita: que o mundo, em sua totalidade, *é segundo* uma vontade. Que a Vontade *é* a coisa em si significa, então: o que representamos (o ente) não é nada mais do que aquilo que se mostra *em relação à vontade* que nós mesmos somos. Em outros termos: a Vontade *é* o fundo do ente segundo o qual o ente sempre se mostra como tal, isto *é*, como representação. O mundo *é* “minha representação” na medida em que o mundo *é* mundo *para mim e em mim, não em si mesmo. É para e em* meu intelecto – e isto não contradiz Kant – que o mundo se constitui como tal, como *kosmos*, ordem, referência de todo querer-viver. “Schopenhauer, radicalizando o idealismo transcendental kantiano, concebe o intelecto como um sonho do intelecto humano.” (Brum, 1998, p. 34) Desse modo, não encontramos em Schopenhauer nada do tradicional dualismo. Eis o significado do duplo caráter do mundo: como Vontade – fenômeno objetivo do querer-viver que *é dado* na representação – e como representação – objeto, ou fenômeno subjetivo de um intelecto que representa segundo as relações postas por sua própria vontade à luz do princípio de razão.

O homem mesmo *é* homem na medida em que existe, em que *é* um ente determinado *para si mesmo*, e o mundo que se lhe mostra aos olhos consiste naquilo que *interessa* (i.e. aparece em relação com) sua vontade. A aparente dicotomia vontade-representação se

soluciona no *interesse*, que podemos então apontar como o conceito definitivo e central da filosofia schopenhaueriana. Não cabe bem a acusação de solipsismo na medida em que Schopenhauer não afirma – nem pode fazê-lo – que inexistente a exterioridade, mas sim que tal exterioridade só é o que é mediante sua relação intrínseca com aquilo que nós mesmos já somos, de modo que “eu” e o “mundo” são *congêneres*.

Nesse caso, a “culpa” schopenhaueriana aparece como explicação alegórica para a dor de viver, servindo como alerta para a verdade mais profunda que aponta para o caminho da negação do querer-viver como via de resgate de uma condição originária, qual seja, a de não ser determinado, não “existir”, não ser *indivíduo*, fundamento, por assim dizer, da compaixão (Schopenhauer, 2004, p. 1374), do abandono do “eu” mediante o reconhecimento de que somos todos uma vontade. “Ele propõe, como fundamento de sua ética, a superação da visão do homem como indivíduo e o desaparecimento do ser individual nessa vida universal anônima” (Brum, 1998, p. 35). Vê-se, então, o equívoco de Russell (1967, p. 305) ao se referir a esta negação como uma queda na não-existência, uma supressão em vez de uma superação, pois que não se trata de um deixar de existir de fato – a Vontade é indestrutível por ser extratemporal, consequência de se considerar o tempo como forma da representação –, mas apenas para si mesmo, um não mais representar a si mesmo como um “eu” espaciotemporal. O “sermos um” não tem aqui outro sentido que não o seguinte: somos todos o fenômeno do querer existir, pois apenas a isto se deve o *fato de sermos*, não importando a infinita multiplicidade de aspectos que tal querer possa adquirir. Afinal, o que nos distingue uns dos outros (tempo, espaço, corpo) não passa de produto e ao mesmo tempo forma de nossa própria representação, sendo tal separação suspensa pela contemplação estética como, mais intensamente, pela compaixão (ver Schopenhauer, 2001, p. 211 *et seq.*).

Tais aspectos distintivos dos fenômenos da vontade devem, contudo, ter raiz nela mesma, de modo que, de acordo com Piclin, citado por Roger, “a *individação* tem sua fonte no tempo, no espaço, na causalidade e na representabilidade [abstrata] (os véus de Maia); mas a *individualidade*, ao contrário, está fundada na coisa-em-si” (Schopenhauer, 2001, p. LXXI, n. 90) enquanto caráter essencial daquilo que se faz indivíduo e se representa como tal à luz do princípio de razão. “Em relação à vontade, [...] o indivíduo é um ‘fenômeno’, uma aparição do intelecto sob a forma da *individação*. [...] No ‘fluxo perpétuo da matéria’ que constitui a vida, o indivíduo é alguma coisa de irreal.” (Brum, 1998, p. 34) Ou seja, a *individação* é regida por um princípio subjetivo do conhecimento (intuitivo) ao passo que a *individualidade* remete às possibilidades existenciais da Vontade que livremente se afirma (ver Schopenhauer, 2004, p. 1377), ela mesma indivisível, porém não-individual no sentido de uma coisa

determinada tal como os neoplatônicos concebiam o Um (círculo cujo centro se encontra em toda parte e a circunferência em parte alguma) – cada um de nós é essencialmente este centro, cabendo-nos a identificação com todo outro; afirmar um Eu absoluto, um *solus ipse*, está às antípodas disto.

Cabe aqui um oportuno esclarecimento. Se tudo que existe é fenômeno do querer-viver, e isto seja aceitável no que se diz respeito aos seres vivos, que dizer, por exemplo, da pedra, existente em si mesma como fenômeno individual? Que também o mineral é vivo como afirmam correntes místicas?! Que dizer, ainda, e em especial, de toda a classe de entes não-materiais tais como o pensamento, o sentimento, o sonho, a relação, o tempo e demais *categorias*? Fenômenos ou representações da vontade de viver?! Quem jamais atribuiria *vida* ou sobretudo vontade de vida a entes (coisas que são) deste gênero? O que poderia ser tomado como inconsistência ou servir à qualificação depreciativa de Schopenhauer como um radicalíssimo místico vitalista, em verdade, sinaliza o que consideramos o ponto central de seu pensamento. A resposta às questões acima, a esta altura, é surpreendentemente simples: todo ente é o que é recebendo sua duração, seu lugar, seu significado e seu conceito segundo o *interesse* de uma vontade. É fácil observar, desde que nos detenhamos na questão, que aquilo que não suscita qualquer interesse, que não desperta a mais ínfima atenção, passa totalmente *despercebido* como se, simplesmente, não existisse. É como ler um livro cujas partes que não nos prendem a atenção não se fixam na memória, ou ouvirmos uma canção repetidas vezes sem termos a menor ideia do que está sendo dito. Fácil também entender, desse modo, por que costumamos afirmar que o animal não existe para si mesmo; sem um “eu”, seríamos incapazes de nos reconhecermos a nós mesmos como indivíduos e não estabeleceríamos qualquer relação “consciente” com o que quer que fosse.

Pois tudo o que é objetivo existe apenas mediatamente, como mera representação do sujeito, de modo que tudo depende sempre da autoconsciência. Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio.⁵

⁵ Não é à toa que Metafísica, Teoria do Conhecimento e Ética encontram-se em profunda afinidade no pensamento que Schopenhauer, chegando mesmo a uma espécie de síntese na Estética. Por isso mesmo, sua filosofia da compaixão vem responder ao problema do egoísmo no sentido mais amplo deste fenômeno fundamental da existência: “O *egoísmo* é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral*” – isto é, a compaixão – “tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou uma bolha de sabão apriorística” (Schopenhauer, 2001, p. 124). A compaixão, como “fenômeno ético originário”, é contudo um “enigma” que, como tal, exige elucidação metafísica (*id.*, *ibid.*, p. 205-206).

(Schopenhauer, 2001, p. 122)

Em suma, não entraríamos em relação com ser algum senão por representações *subjetivas*; toda remissão a outrem supõe uma intrínseca remissão a si próprio não importando no presente momento, a querela⁶ acerca da precedência de uma ou outra parte, caso haja. Por sua vez, como só “existe” o que se encontra em relação conosco, uma vez que não nos relacionamos com algo que mereça o nome de egoidade animal ou vegetal, *para nós*, tal egoidade é ordinariamente representada como exclusiva dos humanos, o mesmo valendo para a racionalidade e a linguagem.

Como observa Brum (1998, p. 23), a interpretação do mundo como vontade (de viver) obedeceria a uma espécie de analogia – muito diferente da de Kant, que aplica ao meramente inteligível categorias do experienciável no intuito mesmo de sua inteligibilidade – com nosso próprio modo de ser, isto é, ser-vivo:

O movimento schopenhaueriano obedecerá ao esquema analógico: a Vontade, essência do Mundo, será atingida por meio de uma analogia com o ser humano. O homem, submetido como tudo o que vive ao império da Vontade, é o lugar em que a [V]ontade se objetiva e se revela. O homem descobre, em seu corpo, a imagem de uma vontade cega que compartilha com os outros seres vivos. Essa força obscura vital é o aspecto do mundo que não pode ser reduzido à representação, é o mundo enquanto coisa-em-si, o mundo enquanto vontade.

Em seguida, Brum (1998, p. 23-25/31) alerta que não se trata de um antropomorfismo, pois não temos aí uma abstração, mas uma “verdade independente da representação”, uma imediata – portanto *concreta* – “experiência da vontade vivida”, o próprio “mundo *vivido*” que, embora tendo seu lugar no corpo humano, “onde se mostra como força ‘sem razão’, sem ‘explicação causal’”, consiste na “experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e a qual ele obedece maquinalmente” em “um mundo absurdo que não é regido nem por ordem nem por finalidade”. Assim, não temos uma mera projeção de nosso ser no ser dos outros, mas, pelo contrário, a tese de que nosso ser nos determina de modo tão inexorável e fatal que dele temos tão pouco controle quanto de todo o resto, e a isto que se “experimenta”

⁶ Referimo-nos às disputas entre defensores da *ipseidade* ou da *alteridade*, por exemplo, levinasianos contra cartesianos. O problema não pode mais residir aí desde o momento em que ambas as correntes pressupõem, antes do “eu” e do “tu”, a individualidade.

se dá o nome de “Vontade”. Daí se mostra “como essa força obscura revelada *no corpo e através do corpo* pertence ao grande conjunto hierárquico da vida” entendido como “o caminho percorrido pela Vontade em direção a uma forma superior”, que será a da máxima afirmação de si como “individualidade perfeita”. “A escala dos seres vivos segue um movimento em direção ao *indivíduo*. E é apenas o homem que é *indivíduo*”, a “maior individualidade”. É para o indivíduo que o mundo pode aparecer como multiplicidade e fenômeno da Vontade, e por isso mesmo, conhecendo-lhe a liberdade, torna-se possível, no homem, a negação da vontade.

Essa unidade de essência traz consigo uma espécie de harmonia análoga à musical: as espécies podem ser chamadas “o eco do homem”, dizendo-se que “o animal e a planta são a quinta e a terça menores do homem; o reino inorgânico é sua oitava inferior” (Schopenhauer, 2004, p. 203 [§28]). Contudo, acertada é a ressalva de Cresson (1948, p. 27) no que diz respeito à compreensão da Vontade como “força”:

Não definamos primeiramente a Vontade como uma força. É graças ao conhecimento que temos de nossa vontade que podemos dar um sentido à palavra “força”. Não é, pois, reduzindo-a a uma força que compreenderemos a Vontade. A Vontade é uma tendência, um esforço permanente e contínuo que sentimos em nós. Essa tendência nos conduz irresistivelmente ao “querer viver”.

É bem claro que a interpretação que acabamos de levantar quanto à aparente identidade ou equivalência entre “vontade” e “vontade-de-viver” (*Wille zum Leben*) no pensamento de Schopenhauer vai de encontro àquela mais corriqueira – senão ortodoxa ou mesmo quase hegemônica – adotada por Alain Roger em seu prefácio a *Sobre o fundamento da moral* (Schopenhauer, 2001, p. XIV). É relevante notar que Roger esteja *defendendo* Schopenhauer do que diz Nietzsche em “Do superar a si mesmo”, na segunda parte de seu *Assim falou Zaratustra*. Ao recusar aquela equivalência como errônea, opondo-lhe uma outra, a saber, “vontade” como “vontade de poder” (*Wille zur Macht*), Nietzsche estaria, segundo Roger, tomando “a espécie pelo gênero, ou, mais exatamente, uma de suas manifestações pela essência da vontade”.

Não apenas Roger está errado como, neste ponto específico, Nietzsche está *certo* ao enfatizar que toda *vida* quer *poder* – este, sim, admite graus, sem deixar de ser sempre (vontade de) poder, e isto porque “poder” é, por definição, *relacional*, não havendo poder

puro, mas relações de poder⁷. Portanto, o que Nietzsche faz é *parafrasear* Schopenhauer de uma maneira muito feliz com a expressão *Wille zum Dasein*, que, a nosso ver, mais o favorece do que o contrário pretendido, pois a única saída para o dilema posto pelo antigo “educando” é admitir um querer originário – querer ser – que em nada se confunde com nenhuma espécie de desejo particular – querer alguma coisa. Não se deve contudo concluir apressadamente que tal pretensão aprimoramento da ontologia schopenhaueriana vem apagar por inteiro, ou mesmo no essencial, a “experiência intelectual” que deixou em Nietzsche “traços permanentes” desde que este encontrara na obra de Schopenhauer aquela “visão da realidade como absolutamente alógica, absolutamente irracional” (Janz *apud* Brum, 1998, p. 55), visão que excluía “toda representação dualista” (Gaultier *apud* Brum, 1998, p. 56) imposta pela razão abstrata.⁸

A fim de corroborar a afirmação de que Nietzsche, embora discorde, compreende Schopenhauer, comparemos o que cada um diz:

Por isso, para um indivíduo dado, em cada caso individual dado, é possível simplesmente só uma ação: “*operari sequitur esse*” [“o que se faz segue-se do que se é” (Pomponatius, *De animi immortalitate*, p. 76)]. A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-só ao inteligível. O “*operari*” de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu “*esse*”, aí está a liberdade. Ele poderia *ter sido* outro; e naquilo que ele *é* estão culpa e mérito. Pois tudo o que ele faz segue-se daí como um mero corolário. Por meio da teoria de Kant somos retirados propriamente do erro fundamental que deslocava a necessidade para o “*esse*” e a liberdade para o “*operari*” e somos levados ao conhecimento de que elas se relacionam inversamente. Por isso, a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas, no fundamento, àquilo que ele é. (Schopenhauer, 2001, p. 96-97)

[...] Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem

⁷ Ainda que se possa argumentar que toda vontade é vontade de..., tal verdade não faz da vontade algo *em si mesmo* relacional, sendo uma novidade schopenhaueriana a noção de uma vontade intransitiva, *sem objeto*.

⁸ Nem sempre a crítica de Nietzsche deixa de testemunhar a respeitabilidade do questionamento schopenhaueriano acerca da existência, tal como podemos ler no §357 de *A gaia ciência*. O mundo “desdivinizado, que se tornara estúpido, cego, louco, questionável”, tal como apresentado pelo antigo “educador” causando-lhe um “*honesto horror*”, faz com que apareça-nos “de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*”. Se a resposta de Schopenhauer fora “um tanto precipitada, juvenil”, ao menos “ele *colocou* a questão”; de modo pessimista, sim, afirma Nietzsche, mas sempre “como bom europeu e *não* como alemão” (Nietzsche, 2004d, p. 256-257). Tome-se em conta que, para Nietzsche, o discípulo honra o mestre na medida em que o supera! Sobre isto, cf., p. ex.: Nietzsche, 2004a (especialmente a “Quinta Conferência”); 2005, p. 171-172 (§10); 2004b, p. 194 (§6); 2004c, p. 231 (§447: “Faz parte da humanidade de um mestre advertir seus alunos contra ele mesmo.”); 2004d, p. 80 (§32, *Discípulos indesejados*); 2000, p. 105 (§3 de “Da virtude dadivosa”). Sobre tal caracterização do mundo e da vida, conforme as palavras de Brum (1998, p. 58), “Nietzsche elaborou sua própria filosofia: uma resposta *trágica* às consolações morais de seu educador pessimista”.

deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse* [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. É certo que aparentemente o mal-estar [a “consciência de culpa”] diz respeito ao *operari* – na medida em que assim faz é errôneo –, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência. (Nietzsche, 2006, p. 46 [§ 39])

As palavras de Schopenhauer deixam claro como nunca que, enquanto indivíduos, somos fenômenos lançados no mundo segundo uma decisão para ser, e esta é a condição de nossa existência. Nesse sentido, o “caráter inteligível” schopenhaueriano não consiste na mera possibilidade abstrata de pensar-se como autônomo, nem tampouco uma alteridade contraposta ao que verdadeiramente somos, mas, como diz Brum (1998, p. 36) “uma espécie de *fatalidade*, um *destino interior* que nos constitui”. Todas as nossas ações, nossos modos de estabelecer relações com os demais fenômenos em geral e, por conseguinte, nossa suscetibilidade de afetação por motivos externos, têm sua raiz última nesse querer que nós já sempre somos, sendo para este âmbito que se devem dirigir nossas investigações acerca da essência da liberdade, e não para os fatos da vida pelos quais ela se expressa, que não nos proporcionaram mais do que uma Ética útil, senão meramente intelectual. O próprio Nietzsche haverá de reconhecer o caráter decisivo dessa vontade que somos mais fundamentalmente, sendo este o significado da máxima inspirada em Píndaro (“Torna-te o que és”) tantas vezes repetida em diversas formulações até servir de subtítulo ao *Ecce Homo*, retornando aqui o tema do resgate do próprio si-mesmo, não como sujeito, mas como *singularidade*.⁹

REFERÊNCIAS

BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

⁹ Não se trata, todavia, de um resgate no sentido de um apolíneo autoconhecimento, mas de expressar a espécie de vontade que nos anima: forte ou fraca, afirmativa ou negativa. Trata-se de deixar o rebanho em virtude de si mesmo. Sobre isto, v. Machado (1997, p. 140-141).

CRESSON, A. *Schopenhauer: sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. (Collection Philosophes).

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

NIETZSCHE, F. W. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004a. p. 41-137.

NIETZSCHE, F. W. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004b. p. 138-222.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004d.

NIETZSCHE, F. W. II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre história*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 67-178.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. [Vol. I]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Companhia de Bolso)

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental* (livro 3.: A filosofia moderna - segunda parte: Desde Rousseau até o presente). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. de O. Cacciola. Pref. Alain Roger. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena: scritti filosofici minori*. Tomo II. Ed. Mario Carpitella. Trad. Mazzino Montinari e Eva Amendola Kuhn. Firenze: Adelphi, [2003].

SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté e comme représentation*. Trad. A. Burdeau. 2. ed. rev. e corr. por Richard Ross. Pref. Clément Rosset. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Collection Quadrige). Edição completa, com apêndice e suplementos.