

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TALITA CAROLINA ROMUALDO ROCHA

**A FILOSOFIA DA ALTERIDADE OU O PROBLEMA DA AUSÊNCIA NA FILOSOFIA
CONTEMPORÂNEA**

UBERLÂNDIA/MG
2014

TALITA CAROLINA ROMUALDO ROCHA

A FILOSOFIA DA ALTERIDADE OU O PROBLEMA DA AUSÊNCIA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Dissertação a ser apresentada ao Curso em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para a obtenção do título de mestre em filosofia. Área de Concentração: Filosofia Contemporânea, na Linha de Pesquisa Filosofia Social e Política, no tópico O par Ético/Estético.
Orientadora: Georgia Cristina Amitrano.

UBERLÂNDIA/MG
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

R672f Rocha, Talita Carolina Romualdo, 1984-
2014 A filosofia da alteridade ou o problema da ausência na
filosofia contemporânea / Talita Carolina Romualdo Rocha. --
2014.
80 f.

Orientadora: Georgia Cristina Amitrano.
Dissertação (mestrado) -- Universidade Federal de
Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm - 1844-1900 - Teses. 3. Lèvinas, Emmanuel, 1905-1995 - Teses. 4. Alteridade - Teses. 5. Vontade - Teses. I. Amitrano, Georgia Cristina. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

TALITA CAROLINA ROMUALDO ROCHA

A FILOSOFIA DA ALTERIDADE OU O PROBLEMA DA AUSÊNCIA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Dissertação defendida e aprovada em 25 de março de 2014, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dra. Georgia Cristina Amitrano (Orientadora)

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido (UFU)

UBERLÂNDIA/MG
2014

À minha família, pelo amor, apoio e compreensão em todos os momentos da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora Prof. Dra. Georgia Amitrano por apoiar minhas ideias e pela confiança que creditou sempre em mim. Agradeço por sempre estar ao meu lado, e além de ser uma orientadora, é uma irmã que me acolheu e que permitiu que eu fizesse parte de sua vida.

Agradeço aos meus pais Gilberto e Maristela, meu irmão Gilberto Junior, meu marido Adolfo que sempre me apoiaram e incentivaram em todos estes anos de dedicação à Filosofia.

Ao Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido por sempre me apoiar a minha pesquisa, por ter aceitado a ideia de compor o Grupo de Estudos em Nietzsche, que me ajudou a desenvolver esta pesquisa, e por ter sido sempre amigo e mestre em todos os momentos. Agradeço principalmente por ter aceitado participar da avaliação deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Leonardo F. Almada pelo apoio e carinho que sempre prestou a mim. Um irmão que a vida me trouxe e que levarei comigo por todo sempre.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, na pessoa de seus professores, funcionários e colegas de curso, e à FAPEMIG pelo fomento de minha pesquisa.

Aos amigos Vanilda, Gigliola, Kellen, Suellen, Márcio, pelo apoio, amizade e companheirismo de sempre.

Ao Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo por ter aceitado participar da avaliação deste trabalho.

RESUMO

A presente dissertação lança um olhar filosófico que abarca a alteridade no pensamento de Friedrich Nietzsche. Detendo-se na análise dos principais temas nietzscheanos como “vontade”, “além-do-homem” e “morte de Deus”, percorre-se um caminho que aponta para a sua filosofia como partícipe de certa ótica da alteridade. Nesse sentido, o trabalho conceitual de Nietzsche é visto aqui como um vislumbre para uma ética que implica necessariamente certo acolhimento do outro, do diferente. Donde aponta-se, pensando nesta ética, para a filosofia de Emmanuel Lèvinas que traz à tona questões sobre a alteridade, propondo uma relação interpessoal, ou seja, uma relação face-a-face. Do mesmo modo, o presente trabalho se debruça sobre Jacques Derrida, de modo a nos apresentar uma nova ética, desconstruindo o pensamento levinasiano, salientando na *differánce* um deslocamento do eu para a diferença, pensando no outro. Retomando a Nietzsche, a dissertação mostra que seu pensamento está envolto às sombras, pois são inúmeras as questões acerca do comportamento humano, isso se remete a filosofia levinasiana no que concerne aos conceitos de *Il y a* e *Hipóstase* que compreendem uma transição do despertar das Sombras para a Luz, a ascensão do homem, elevando-se para uma vivencia não mais metafísica e sim terrena. A pesquisa apresentada e concluída nesta dissertação nos faz entender que a grande preocupação desses pensadores é refletir sobre um modo de ser e estar no mundo, observando as mutações que sofremos ao longo de nossa existência, buscando, nas palavras de Nietzsche, uma *filosofia de antes do meio dia*.

Palavras-chave: alteridade, Nietzsche, eu-outro, ética, ontologia.

ABSTRACT

The present dissertation launches a philosophical overview that includes the alterity in the thought of Friedrich Nietzsche. Dwelling in analyzing the main Nietzschean themes as "will," "beyond-the-man" and "death of God" scrolls through a path that points to his philosophy as a participant in a perspective of alterity. In this sense, the conceptual work of Nietzsche is seen here as a glimpse into an ethic that right necessarily implies acceptance of the other, the different. It is from here that will target, thinking this ethics, the philosophy of Emmanuel Levinas, which raises questions about alterity, proposing an interpersonal relationship, i.e., a face-to-face relationship. Similarly, the present work focuses on Jacques Derrida, in order to present us with a new ethic, deconstructing the Levinasian thought, stressing in the *differánce* a shift from I (self) to difference, thinking in the other. Returning to Nietzsche, the dissertation shows that your thinking is shrouded in the shadows, because there are numerous questions about human behavior, it is referred to Levinasian philosophy with regard to the concepts of Il ya and Hypostasis, comprising a transition to the awakening of Shadows Light, the ascent of man, not rising for a metaphysics, but, rather, to earthly experiences. The research presented and completed in this dissertation makes us understand that the major concern of these thinkers is to think about a way of being in the world, observing the changes we suffer throughout our existence, and to seek, in the words of Nietzsche, a philosophy before of the noon.

Key-words: alterity, Nietzsche, I-other, ethics, ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I.....	12
FILOSOFIA DA ALTERIDADE: ESPECTROS E DESCONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA DO OUTRO.....	12
1.1 A Genealogia do Outro.....	13
1.1.1 Hegel e a dialética da alteridade.....	15
1.1.2 O <i>Nós</i> de Nietzsche.....	17
1.2. Martin Buber: Judaísmo e relação <i>Eu</i> e <i>Tu</i>	19
1.2.1 <i>Eu</i> e <i>tu</i>	20
1.2.2 Relação.....	22
1.2.3 Palavras-princípio.....	23
1.3. Emmanuel Levinás e os desencantos da ontologia.....	24
1.3.1 As expressões <i>Il y a e hipóstase</i> : caminhos do obscuro para a luz.....	26
1.4. Jacques Derrida: desconstrução, espectros e rastros do <i>Outro</i>	29
1.4.1 Os rastros e o desejo de um ser.....	31
1.5 <i>Différance</i> , morte e o sentimento de luto.....	32
CAPÍTULO II.....	35
GENEALOGIA DA VONTADE E A RELAÇÃO DA ALTERIDADE: RASTROS DE INTERPESSOALIDADE.....	35
2.1 Schopenhauer, um dos anões de Nietzsche.....	36
2.1.1 A <i>vontade</i> para Schopenhauer.....	39
2.1.2 A <i>alteridade</i> schopenhureana: renúncia e compaixão.....	45
2.2 Vontade de potência: o <i>eu</i> e o <i>outro</i> na filosofia nietzscheana.....	48
2.2.1 Pluralidades do homem elevado.....	50
2.3 O <i>eu</i> e o <i>nós</i> na Filosofia de Nietzsche: um precursor para outros filósofos.....	52
CAPÍTULO III.....	57
MORTE DE DEUS COMO UM POSSÍVEL IL Y A E O ALÉM DO HOMEM COMO A HIPÓSTASE LEVINASIANA.....	57
3.1 A moralidade e o desejo de viver do homem.....	58
3.2 A <i>vontade de potência</i> : causa prima da <i>morte de Deus</i>	62
3.3 Il y a e Hipóstase X Morte de deus e Além do homem: digressões sobre trevas e luz.....	66
3.4 Da solidão para o convívio com o outro: impulsos do homem para sair da condição de horror e desolação, e o além do homem que dança com o canto de Zarathustra, “Outra vez”.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo refletir a filosofia da *vontade* de Nietzsche sob um olhar da *alteridade*, procurando pontos comuns entre diferentes autores que se debruçaram sobre o pensamento nietzscheano. Ou seja, o principal objetivo desta dissertação é analisar a genealogia do *outro*, contribuindo para uma reflexão entre *vontade* e *alteridade* do ser, contribuindo para o debate contemporâneo desta ontologia do sujeito, para tanto trabalharemos com Nietzsche e vários autores que dele beberam ou, como é o caso de Schopenhauer, do qual Nietzsche sofreu forte influência.

Schopenhauer foi o precursor da filosofia da *vontade* e, a partir de seus escritos, Nietzsche teceu parte de sua filosofia, ora como complemento, ora como crítica a seus estudos. O mesmo podemos dizer sobre os filósofos da *alteridade*. Martin Buber, Lèvinas e Derrida, também percorreram caminhos de seus antecessores, fazendo de suas filosofias um salto para além de suas análises, afirmando que as relações interpessoais são o mote do entendimento do homem.

Ora, a filosofia contemporânea no âmbito da teoria do conhecimento, nos aponta para uma ontologia do sujeito. Em outras palavras, há uma reflexão sobre o *ser* em sua constituição como homem. Nesta perspectiva ontológica partem ideias sobre as relações interpessoais e os modos de vivências destes homens que se ascendem, elevam seu ser por ele mesmo, e sobre outros seres.

À vista disso, o *outro* pode ser analisado na relação da *vontade* que se desdobra em um sentido ético-político a partir de um olhar da *alteridade* como *diferença*. Em Nietzsche é possível perceber na articulação dos conceitos de *amor-fati*, *vontade de poder* e *além do homem* (*Übermensch*) fica implícito uma leitura da *alteridade* necessária para se compreender a existência humana. Podemos então perceber a presença de um *outro* diferente do *eu*, seja na relação de poder, de querer, ou ainda na superação do homem, indicando sempre a necessidade de um *outro* presente.

Para atingir o nosso objetivo e maior compreensão desta análise, a dissertação foi organizada em três capítulos.

O primeiro capítulo apresenta uma genealogia do *outro*, mostrando o surgimento, bem como os conceitos que concernem à filosofia da *alteridade*. Nestas

relações interpessoais, podemos encontrar rastros do pensamento de Aristóteles, Platão, Hegel, dentre outros antecessores, e neste âmbito, os principais pensadores da *alteridade*, Martin Buber, Emmanuel Lèvinas e Jacques Derrida tecem seu pensamento.

O segundo capítulo trata da filosofia da *vontade* e a sua relação com a *alteridade*, mostrando a intersubjetividade existente nestas duas vertentes da filosofia contemporânea. O pensamento schopenhauereano é o primeiro a ser explanado, o seu conceito de *vontade*, para que adiante possamos analisar a sua filosofia sob a perspectiva da *alteridade*. Dado o exposto, a filosofia da *vontade* em Nietzsche éposta, não somente como continuação do pensamento schopenhauereano, mas também como um ultrapassamento do mesmo, para que também possamos analisá-la pela *alteridade*, demonstrando a pluralidade do *homem elevado*, e como a filosofia de Nietzsche influenciou os filósofos da *diferença*.

Finalmente, o terceiro capítulo discorre sobre a relação entre os dois principais filósofos desta dissertação: Nietzsche e Lèvinas. Neste capítulo podemos perceber a relação intrínseca entre os conceitos nietzscheanos *morte de Deus, além do homem, amor-fati*, e os conceitos levinasianos *Il y a* e *Hipóstase*, descrevendo com perfeição a transição do homem nesta a corda estendida sobre o abismo.

CAPÍTULO I

FILOSOFIA DA ALTERIDADE:

ESPECTROS E DESCONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA DO OUTRO.

A palavra *alteridade* possui o prefixo latino *alter*, significando assim o ato de reconhecimento do *outro*, colocar-se em relação interpessoal, é o reconhecer entre entes diferentes. Em outras palavras, há um dialogar com o *outro*. Do mesmo modo que no latim, em grego, *alteridade* é *hetéron*, um definir-se em função de uma referência; ou seja, o *Ego*, o *Mesmo* ou o *Uno*. Ser *outro* é colocar-se e constituir-se como *outro*. *Alteridade* é, portanto, a capacidade de se relacionar com o diferente, reconhecendo o *outro* tanto como outro, fora de mim, como em *mim mesmo*. E, desde o exórdio da filosofia, podemos observar, mesmo sem sê-la citada, a questão da *alteridade*.

A filosofia contemporânea, enquanto teoria do conhecimento pressupõe uma ontologia do sujeito; ou seja, suas buscas filosóficas partem deste ente que se constitui como o próprio homem. Em outras palavras, tem como partida a ideia de subjetividade, o caráter fundamental deste ente, que consiste no fato de o homem ter o seu Ser baseado no intelecto representativo. Este, ao receber os dados do mundo exterior por suas percepções os articula na forma de conhecimento. Por meio, então, desta faculdade é que ele toma contato com o mundo, com os objetos que nele se apresentam. À vista disso, as relações com o *outro* emergem como estruturas que partem do *eu*; donde as Éticas contemporâneas vêm de modo especial tematizar a questão do *outro* buscando um olhar para fora do *eu*, um olhar que escuta um *tu*. Ou seja, o que emerge na

atualidade do ponto de vista ético é, incontestavelmente, a temática da *alteridade*, a qual tem na *diferença* o seu principal mote.

No pensamento contemporâneo, filósofos como Nietzsche, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Levinás, Martin Buber e J. Derrida desenvolvem o conceito de *alteridade* como presença necessária do *outro*. E isso não apenas para a existência e constituição do próprio *eu*, mas principalmente para a constituição do espaço intersubjetivo. *Alteridade* é, portanto, a capacidade de se relacionar com o diferente, reconhecendo o *outro* em mim mesmo.

Contudo, apesar de uma *filosofia da alteridade* só poder ser demarcada como tal a partir do século XIX, a questão do *outro* sempre esteve presente discurso filosófico. O *outro*, como problema filosófico esteve nos discursos, seja como base para um pensamento ético-político ou para fazer parte do pensamento ontológico. Nesse sentido, o tema do *outro* é um dos grandes problemas a serem pensados pela filosofia desde seus primórdios.

O *outro* e o *diferente*, aquele que *não é o mesmo*, sempre estiveram em destaque. Platão, por exemplo, nos põe diante da *alteridade* em diferentes obras. *O Banquete* serve aqui de modelo, pois, a partir do discurso sobre *Eros*, Platão (Sócrates) apresenta as relações entre os indivíduos. A versão de Aristófanes sobre o amor, definindo *Eros*, explana essa relação que aqui trato,

Quando acontece encontrar alguém a sua metade verdadeira, de um ou de outro sexo, ficam ambos tomados de um sentimento maravilhoso de confiança, intimidade e amor, sem que se decidam a separar-se, por assim dizer, um só momento. Essas pessoas, que passam juntas a vida, são, precisamente, as que não sabem dizer o que uma espera da outra. [...] E a razão disso é que primitivamente era homogêneo. A saudade desse todo e o empenho de restabelecê-lo é o que denominamos amor. (PLATÃO, 2002. 192b-e)

1.1 A Genealogia do *Outro*

Como aludido, a relação para com o *outro* já aparece desde os primórdios da filosofia. Tanto Parmênides quanto Heráclito apontam, quer seja para a *diferença*, quer seja para a *identidade*. A despeito de toda a controvérsia e polêmicas de qualquer análise e/ou interpretação dos fragmentos pré socráticos, é fato que o pensamento acerca do *ser* e do *não-ser* já traz consigo um olhar para o *mesmo* e/ou para o *outro*.

Entretanto, é com Platão que o tema da *alteridade* de fato emerge. Obviamente, ao voltarmos nosso olhar para tal perspectiva, deparamo-nos com certa ambiguidade nesta contextualização; afinal, se por um lado é Platão quem introduz o *não-ser* sob a forma de o *outro*, por outro, a filosofia que emerge dos *diálogos* platônicos, tal como esboçada no *Sofista*, sugestiona-nos, antes, o estabelecimento de uma *ontologia* impossibilitadora de um pensamento distinto daquele que não conceba o *outro* e toda a forma de *alteridade* como um de seus principais elementos constitutivos. O *outro*, assim, aparece nos *diálogos* platônicos como o gênero fundamental pelo qual se faculta a articulação da multiplicidade genérica. Afinal, em sua ausência, os demais gêneros (movimento, repouso, mesmo) permaneceriam insulados. É o *outro*, portanto, enquanto categoria multifuncional, que instaura a *ontologia* como pensamento, e isso tanto como *pensamento da diferença*¹ quanto *pensamento na diferença*². Em alguns *diálogos* platônicos o problema da *alteridade*, da relação com o *outro*, nos é dado de modo bem sugestivo. Há uma relação de amor e amizade descrita, da *philia* e de sua relação com *Eros*.

Aristóteles, por sua vez, quando define a natureza da amizade faz da reciprocidade uma de suas características essenciais. Para o estagirita, na mais perfeita forma de *amizade*, que é a virtuosa, o amigo desdobra-se em um “outro si mesmo” (*ετερος αυτος*). Tal desdobramento do sujeito em um *outro si mesmo* leva-nos a descobrir, já na metafísica aristotélica, a mediação do *outro* como elemento indispensável para a constituição da subjetividade. Ademais, no *Livro VIII* da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que a amizade consiste em “uma das necessidades mais prementes da vida” (Aristóteles. EN. Livro VIII. 1. 1155a 4-5.). Em outras palavras, não se pode viver sem amigos. Nenhum homem – nem mesmo aqueles que se consideram os mais felizes – escolheria viver sob a condição de permanecer sozinho e sem amigos. Afinal, “o homem é um animal político (*ζωον πολιτικον*)”, “cuja natureza o destina a viver com os outros” (*Ética a Nicômaco*. IX, 9, 1169 b 15-18). Para o homem, viver (*ζην*) é “viver-com-os-outros”, é conviver (*συζην*). Ora, percebe-se haver uma tematização do *outro* na relação de *philia*.

¹ Ao me referir aqui ao termo Diferença, volto meu olhar para a *filosofia da Diferença*, tendo em vista que esta linha de pensamento se interessa menos pelas semelhanças e identidades e muito mais pela singularidade e particularidade. A *alteridade* acaba se tornando mote fundamental nesta linha filosófica

² *Diferença* aqui deve ser compreendida mais que uma diferença entre *Ser* e *ente*; antes como a diferença dentro do ser. Diferença como possibilidade do Novo (Cf. DERRIDA). Também pode ser abordada como um pensamento que privilegia a disjunção, uma espécie de acordo discordante. Um duplo que deve comportar uma modificação (Cf. DELEUZE).

O acesso clássico à *Alteridade* advém do questionamento acerca do conhecimento do que seja e de quem seja o *amigo*; melhor dizendo, sabermos identificar *quem* e o *quê* é o *Outro*. Tal problemática parece enraizada e percebida em face às dificuldades encontradas pelo *sujeito* moderno; haja vista este sujeito ter por base um modelo de afirmação da subjetividade que resulta na exclusão da *diferença*.

1.1.1 Hegel e a dialética da *alteridade*

Apesar de podermos vislumbrar a presença do *outro* na Filosofia desde os Clássicos da Antiguidade, é Hegel, entretanto, o pensador moderno que deu nova direção para problematização da questão. O pensador alemão buscou compreender a necessidade intrínseca do reconhecimento do *outro* na formulação e estrutura de sua filosofia, quando associou *alteridade* e negatividade. O negativo e a afirmação necessária do *outro* parecem estar atreladas. Em Hegel a ‘consciência de si’ é resultado do processo de reconhecimento do *outro*; entremes, este *outro* do qual o *Eu* enquanto ‘consciência de si’ ganha existência ao se reconhecer, acaba subsumido ao próprio *sujeito*. Nesse sentido, a *alteridade* presente no pensamento hegeliano nada mais é que um meio pelo qual o *sujeito* emerge. A *alteridade* almejada torna-se, assim, não uma relação de reciprocidade, mas antes uma via negativa para com o *outro*. E isso porque a *alteridade* dada é um *outro* do qual depende a própria *identidade*. O *outro*, na filosofia hegeliana não está na exterioridade, apenas pode existir dentro do *eu* que é ‘consciência de si’.

Ora, com Hegel a questão da *alteridade* é posta como problema filosófico de fato. E, para melhor esclarecer, farei aqui uma breve explanação sobre este tema, embora não seja o tema central desta dissertação.

Hegel afirma que a filosofia está disposta em um sistema espiral, como num eterno *vir-a-ser* de si mesmo, se desenvolvendo gradualmente entre a mediação e a reflexão entre seus termos. A *alteridade* não é indicada somente em uma obra específica, mas pode ser vista em todo o pensamento hegeliano. Alguns exemplos, como a *Lógica*, mostram que a *alteridade* é apresentada em três momentos: no *entendimento*, na *razão dialética* e na *razão especulativa*.

O *entendimento* concerne a seus objetos, a separação e abstração, se opondo a intuição e a sensação que são imediatas, ou seja, ambas lidam com a concretude, e com o finito juízo das coisas. Ao *entendimento*, a *alteridade* se identifica como um tipo de relação com o seu *outro*, sendo a partir da negação desse *outro*, de seu molde final e de sua finitude que se concretiza a *alteridade*.

Ora, mesmo negando sua *outridade*³, o indivíduo não escapa a ela, o que faz com que na filosofia hegeliana este supere sua concretude, determinando-se e dividindo-se, o que torna necessária a reflexão sobre estas superações das determinações, a fim de relacioná-las e abrir um caminho para uma *alteridade* na razão dialética. Afirma Hegel, “o *vir-a-ser*, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos; seu resultado é, pois, o *ser-aí*” (HEGEL, 1995⁴). Em *Ciência lógica*, o autor diz:

Todo o finito, em lugar de ser algo firme e ultimo, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto.

(HEGEL, 1968, p. 165)

Na *Ciência da Lógica*, a *alteridade* é revelada em três níveis de imediatidade: do Ser, da Essência e do Conceito, que respectivamente correspondem ao momento de sua *alteridade* imediata (*ser-aí*); momento da *alteridade* exterior (existência); e momento da *alteridade* objetiva (objetividade). Assim, a imediatidade da Doutrina do Ser demonstra a passagem da imediatidade para a mediação, mostrando o genuíno processo da *alteridade*. Segundo Hegel,

1. Algo e outro. 2. Ser-para-outro e ser-em-si. Os primeiros contem a falta de relação de sua determinação; algo e outro caem um fora do outro. Mas sua verdade consiste em relação; o ser-para-outro e o ser-em-si são, portanto aquelas determinações que são relações e permanecem em sua unidade, na unidade do ser determinado. Cada um por si mesmo contém, pois em si também o momento diferente dele.

(HEGEL, 1968, p. 107).

³ O termo *outridade* define-se pela interdependência que o indivíduo social tem com outro ao se interagir com este. Octavio Paz, em sua obra *Signos em rotação*, utiliza o pensamento de Bretan, elucidando o conceito de *outridade*: “sem deixar de ser, o que somos... sem deixar de estar onde estamos, nosso verdadeiro ser está em outra parte. Somos outra parte. Em outra parte quer dizer: aqui, agora mesmo quando eu faço isto ou aquilo” (PAZ, 1976, p. 1 07).

⁴ *Encyclopédia das ciências filosóficas*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. 1.

À vista disso, podemos compreender que a *alteridade* hegeliana é algo exterior, é o devir reflexivo do desenvolvimento dialético, dado que o *outro* hegeliano não está na exterioridade, existindo somente dentro do *eu* que é “consciência de si”.

Se em Hegel, a “consciência de si” é o seu principal mote, ficando o *outro* relegado à subsunção ao *eu*, com Nietzsche o *outro* emerge para além do *eu*. Melhor dizendo, Nietzsche engendra a questão de modo a nos fazer olhar o *outro* equidistante do *eu*. Nas relações de forças, podemos observar um *eu* que, a partir do *outro*, utiliza sua força ora para comandar, ora para obedecer. Nietzsche, ao contrário de Hegel, enxerga este *outro* como diferente dele mesmo, considerando-o como *Escravo* ou como *Senhor*, mostrando uma relação de forças *dominantes* e *dominadas*.

Nas palavras de Nietzsche,

A vontade de poder só pode externar-se em resistências; ela procura, portanto, por aquilo que lhe resiste. [...] A apropriação e a incorporação são, antes de tudo, um querer-dominar, um formar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado. (NIETZSCHE, 2008, p. 656).

1.1.2 O Nós de Nietzsche

Há com Nietzsche, portanto, a necessidade de se espiar o ‘ser no limite’. Esta expressão, utilizada por Derrida⁵, indica, antes de tudo - que para além da ideia de “superação” de limites, de ‘ultrapassamento’ - o ‘Ser-no-limite’ como um buscar “manter-se em relação com o não-filosófico” como tal; um não filosófico que pode ser lido na voz do *outro*.

Diante da necessidade de melhor apontar o conceito de Schopenhauer sobre a *vontade* é que Nietzsche, em suas obras *Assim falou Zaratustra* e *Humano demasiado humano*, nos mostra um aperfeiçoamento; ou melhor, dá um passo para além da *vontade* tal qual entendida por Schopenhauer. A *metafísica da vontade* em Schopenhauer é uma punção a *vontade de potência* nietzscheana, transcende ao simples conceito de racionalidade, pois tanto para Nietzsche, quanto para Schopenhauer, a *vontade* é o que impulsiona o homem a tomar decisões, seja por desejo, ou pelo anseio de ser senhor,

⁵ Para Derrida o homem “acreditou dominar a margem do seu volume e a pensar o seu outro”. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, pp. 11-12.

tornando-se assim um fluxo incessante, ou seja, o viver do homem é a revelação do vir-a-ser de sua *vontade*, que emerge a partir do querer humano.

Nietzsche sugere uma *vontade* como aquilo que impulsiona o homem a se tornar o *Além do homem*. É por meio da *Morte de Deus* como um problema filosófico, que remete ao decreto da inexistência de uma verdade absoluta e de sua crítica à perspectiva kantiana, que Nietzsche abarca a *vontade* como um desejo de saber e poder. A *vontade* destarte, coloca o homem no processo do ‘vir-a-ser’. Sua alma torna-se ativa ao mesmo tempo em que revela sua afirmação. Afinal, Nietzsche afirma, em sua crítica ao racionalismo, que o ser social e a consciência interagem e que nossas convicções são fundamentadas em nossa cultura e são veiculadas por nossa linguagem. Assim sendo, ao crermos unilateralmente em nossa razão, esquecemos nossos instintos e estabelecemos que nossas *vontades* criadoras de valores são verdades absolutas e universais.

Sob as marteladas de Nietzsche, Buber e Lèvinas fizeram suas filosofias. Nietzsche enseguiu um caminho para a *alteridade* ao falar do *nós*, e não mais do *eu*. Um *nós* que vê um *eu* equidistante do *outro*. Poder-se-ia dizer que, com Nietzsche, há uma desconstrução da metafísica, donde “a golpes de martelo, ele *timpaniza*⁶ a filosofia logocêntrica que gostaria de entender a voz da verdade, estar o mais próximo da verdade, na sua intimidade” (KOFMAN, 1984, p.25).

Esse *timpanizar* pode ser pensado presente em Buber como em Lèvinas; afinal, para além de várias possibilidades, o pensamento nietzscheano os ajudaram a criar uma *lei da alteridade*. Lei esta que, segundo Haddock-Lobo (2006), busca saber da existência do *outro*, e de sua originalidade com relação ao *eu*, guiando para um novo caminho do pensamento, agora como *presença* e *rosto*, e não mais um caminho humanista.

De fato, Buber e Lèvinas, apesar de ainda rondarem pelo campo humanista, são os primeiros a tratar do *outro* como *outro*, em sua real *alteridade*. Isso, no entanto, não significa que ainda no século XIX a questão não seja colocada. Parece que - mesmo havendo uma problemática, controvérsia, que possa ser posta sobre a natureza desta abordagem – Nietzsche já engendra a questão de modo a nos fazer olhar o *outro* equidistante do *eu*. A partir da *vontade*, Nietzsche, seguindo, ultrapassando e

⁶ *Timpanizar*, no sentido derridiano do termo, é fazer o ser ecoar sob diversos martelos, mesmo que isso cause danos ao seu ouvido filosófico, pois na filosofia não existe limites. O tímpano se encontra no labirinto do ouvido, e dessa se tira a metáfora, onde, por esse labirinto de pensamentos encontramos o limite, o para fora desse ouvido, à verdade emerge.

transpondo os passos de Schopenhauer, toca no liame do *outro* e dá-lhe voz. Este cabe ressaltar, é o ponto crucial deste trabalho.

Todavia, para melhor vincularmos as estruturas do mesmo, vamos tratar da desconstrução do indivíduo, a fim de analisar suas relações, bem como, de vivê-las em sua plenitude, para tanto, vamos analisar os principais pensadores da *alteridade*, e de seus influenciadores, para que nos próximos capítulos o debruçar sobre a vontade sob um olhar da *alteridade* seja de fato consumado.

1.2. Martin Buber: Judaísmo e relação *Eu e Tu*

No século XX, a questão primordial que circundava o mundo era o homem e suas relações. Emmanuel Levinás é quem faz do diálogo algo de cunho filosófico nesta época, entretanto é com Buber que proclama o tema das relações do homem com o *Outro*, antepondo o homem, antes excluído, em um cenário cada vez mais tecnicista, à sociedade. Ele tem como mote de seu pensamento, a relação por meio do diálogo.

Martin Buber (1878 – 1965), pensador austríaco-judeu do logos e da práxis, preocupou-se com questões como “o que é o homem?”, e em analisar sob a perspectiva de autores da filosofia como Aristóteles, Spinoza, Hegel, Marx, Kant, Nietzsche e Feuerbach. Segundo relatos do próprio autor, dois livros foram bastante marcantes: *Prolegômenos*, de Kant, e *Assim falava Zarathustra*, de Nietzsche. Buber faz de sua obra, segundo Newton Aquiles Von Zuben⁷, algo como um diálogo com a vida, percebemos essa preocupação com a vivência de acordo com toda a sua obra sobre o relacionamento humano com o *Outro* e com o mundo de modo geral, marcando assim o seu compromisso com a vida.

Buber escreveu além de sua prima obra *EU e TU*, livros como *A lenda de Rabi Baalschen*, e *Discurso sobre o Judaísmo*, estas também foram de grande importância para a construção de sua filosofia da *alteridade*. Além das influências filosóficas, Buber teve também grande influência religiosa, especificadamente do judaísmo-hassídico⁸.

⁷ Tradutor da obra *Eu e Tu* e profundo estudioso de Martin Buber no Brasil.

⁸ O Hassidismo surgiu no século 18, este mito purificado e elevado é ensinado por meio de lendas, ao contrário do Cristianismo que tem a necessidade de nomear um mártir para se ensinar algo sobre ética e moral. A lenda é o mito do Eu-Tu, do convocador e do convocado, do finito que penetra o infinito e do infinito que tem a necessidade do finito. (Buber, 2003, p.16).

Essa tradição religiosa é pautada no misticismo, manifestado pela figura da misericórdia, da compaixão e da alegria, e também como justiça, meio de indignação ao sofrimento, esperando pela redenção da

Buber, nesta filosofia do diálogo, teve como alicerce a mística judaica, onde todo seu pensamento ético, aplicado ao *encontro*, fora engendrado.

1.2.1 Eu e tu

Buber teve como influência o pensamento de Schopenhauer e Nietzsche, mas em Feuerbach ele valeu-se de seu pensamento como ponto de partida para o desenvolvimento de uma filosofia do diálogo.

O homem singular por si não possui em si a essência do homem, nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade que, porém, se funda apenas na realidade da distinção do eu e do tu. (Feuerbach, 2008, p.73, pg 59)

O homem é lançado ao mundo sozinho, e nessa solidão ele se encontra desamparado, angustiado, mas ao mesmo tempo uma esperança invade o seu ser, pois as relações e as comunicações fazem com que sua existência não seja mais sofrida. A instituição de uma comunidade traz uma concretude social e política.

Consoante Buber, atentou-se para a temática do homem e para a sua recuperação como “ser humano”. Todavia, para que isso ocorra é necessário, segundo ele, uma “relação pessoal com o Outro”. Para o filósofo, o encontro (relação), é o que dá conteúdo à vida humana. A filosofia buberiana surge diante de um *Outro* que o humano em mim se presentifica. Buber considera que a filosofia está no diálogo, ou seja, na relação entre o *Eu* e o *Outro*. O ser humano emerge no encontro, na relação. Como o

condição humana sofredora. Para tanto, ele apregoa uma ética e religião unidas, anunciando uma vida entusiástica, feliz e fervorosa, uma nova vida, onde passado e presente se misturam para dar uma nova luz a novos percursos. Ela não exclui a probabilidade da existência de um lugar para além deste já vivido, entretanto afirma que existe uma grande possibilidade do Paraíso almejado por muitos homens, pode ser a Terra. A mística hassídica encontra-se sob três virtudes: o amor no qual se foi criado, a alegria advinda do “reconhecer Deus” em todas as coisas, e a humildade como uma auto-procura do homem, que encontra sua perfeição na figura da comunidade. No Hassidismo, para relacionar-se com Deus, pressupõe um compromisso com a vida no mundo, emergindo do encontro do *Eu* com o *Tu*. A reciprocidade é a base para toda a sua filosofia. [...] a reciprocidade da relação entre o humano e o divino, a realidade do *Eu* e do *Tu* que não cessa mesmo à beira da eternidade – o hassidismo tornou manifestas, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes centelhas divinas, e ensinou como se aproximar delas, como lidar com elas e, mais, como elevá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeira (Histórias do Rabi, pg. 21). O Hassidismo ensina a todos a presença de Deus no mundo. (Buber, 2004, p. 27-28). O comprometimento com Deus está intrinsecamente ligado no compromisso com os homens, no encontro entre os homens, ou seja, sempre emergindo um *Outro*. A religião hassídica é panteísta, ou seja, tudo e todo ser do mundo compõem um Deus bondoso e imanente, em que natureza e Deus são o mesmo.

próprio filósofo nos diz: “a consciência do individuo é necessariamente acompanhada de uma outra, a de um *Tu*, e somente sob tal condição” (BUBER, 1968, p.7).

Para Buber, o *Outro* sempre está presente, ou seja, a anterioridade do *Outro* com relação ao *Eu*, é o que Lèvinas considera como a *epifania do rosto do outro*. Podemos perceber então que Buber além de influenciar na filosofia de outros pensadores, influenciou também o humanismo do *outro*. O indivíduo só poderá romper sua solidão, segundo Martin Buber, quando se reconhecer no *outro* com toda sua *alteridade*.

O homem não é um ser para-si, ele é ser-no-mundo. É impossível um homem viver unicamente em presença, pois a constância de um envolvimento seria insuportável. A partir disto surge a nostalgia pelo encontro, dado pela semente do *Tu* que habita o *Isso*, ansiando apenas o despertar ao novo encontro.

Então consideramos os termos *Eu*, *Tu* e *Isso*, a fim de especificar a relação entre os homens e seus mundos. A transformação do homem em *Eu* se dá a partir da relação com o *Tu*, alternando-se ora na consciência do *Tu*, ora de sua própria consciência, até se deparar com seu próprio *Eu*. O homem transformado em *Eu* que pronuncia o *Eu-Isso* se coloca diante das coisas em vez de confrontar-se com elas no fluxo da ação recíproca (BUBER, 2008, 71). O encontro *Eu-Tu*, é marcado pela reciprocidade, e o par *Eu-Isso* é o processo de experimentação com relação a objetos, ideias ou pessoas.

Buber afirma que a relação acontece somente no par *Eu-Tu*, quando se trata de *Eu-Isso*, estaremos falando de um relacionamento. Para tanto, o *Isso* estará sempre à espera de um *Eu*, para se metamorfosear em um *Tu*.

O *Isso* é a crisálida, o *Tu* a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade. (Cromberg, 2004, p.84)

As relações humanas formam um triângulo de três cumes, a saber: *Eu*, *Tu* e *Isso*. Nessa filosofia *Face-a-face* a *Tu* é imprescindível na esfera do inter-humano, ou seja, no diálogo do *Eu-Tu*. O *Tu* ao mesmo tempo em que recebe, também exerce a ação, ele escolhe e é o escolhido, ação e paixão, e apesar de ser o início e fim das relações, ele não possuem caráter sistemático, ou seja, não-coordenado.

O mundo do *Isso* é coerente no espaço e no tempo. O mundo do *Tu* não tem coerência nem no espaço e nem no tempo. Cada *Tu*, após o término

do evento da relação *deve* necessariamente se transformar em Isso. Cada Isso *pode*, se entrar no evento da relação, tornar-se um *Tu*. (Cromberg, 2004, p.87)

O *Tu* somente é revelado na *presença*, nesse sentido, o presente se refere sempre ao tempo entre passado e futuro, então podemos observar que, o instante é o presente do tempo e espaço, sendo assim a plenitude dos tempos, o primordial é vivido no presente. A relação *Eu-Tu* somente acontece no instante da relação.

Entre EU e TU não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação; e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro. (Buber, 2004, p.13)

1.2.2 Relação

A *Relação* acontece antes do *Eu* se manifestar na consciência humana, na palavra-princípio *EU-TU*, baseando-se na mística judaica e no Hassidismo, em que seu desenvolvimento fora o ponto de partida para a *alteridade*, esta *Relação* é sustentada pelo encontro de três realidades, o *Eu*, a relação da palavra-princípio *Eu-Tu* e o *Tu*. Primeiro este *Eu* se reconhece como ele mesmo, para que se possa proferir a palavra-princípio e logo se relacionar com um *Tu*.

Existem três modos nos quais o mundo da relação se dá: a vida com a natureza, a vida com os homens, e a vida com os seres espirituais.

A vida com a natureza é onde a relação permanece no mesmo patamar da linguagem, o *Tu* fica no limiar da palavra, pois ele pode ser pronunciado a qualquer ser, mas não a todos os entes. No segundo modo de relação, a forma da linguagem é a reciprocidade, o *Tu* pode ser proferido a alguém e recebido por todos, é como o cotidiano dos homens, onde se endereça e se recebe o *Tu*. No último modo, mesmo sem a presença de linguagem, ela é constituída, ou seja, proferem-se as palavras-princípio sem ao menos pronunciá-la, nesta, o homem relaciona-se com seres imaginativos, criados pelo humano, como a arte ou a filosofia

Aí a relação, ainda que envolta em nuvens, se revela, silenciosa, mas gerando a linguagem. Nós proferimos de todo nosso ser, a palavra-princípio sem que nossos lábios possam pronunciá-la. (Buber, 2004, p.7).

Ora, nesse aspecto, Buber também considera três modos pelos quais podemos perceber um homem: observando-o, contemplando-o, e por fim, tomando um conhecimento íntimo. No que concerne no observar, Buber afirma que a tarefa do observador é tão somente em prescrevendo os objetos pelas suas características, o contemplador é o que observa de modo descompromissado o objeto em questão, ele não tem compromisso em memorizar características, e conserva somente o que merece ser conservado, e ao conhecimento íntimo podemos considerar que este último é onde a relação entre o Eu e o Outro se dá.

A relação *Eu-Tu* é uma atitude estreme de interesse mútuo, onde se respeita a *alteridade*, ao mesmo tempo em que me volto para o *outro*, ele se volta para mim, é o momento *Dialógico* da relação.

No encontro dialógico acontece uma recíproca presentificação do Eu-Tu. A alteridade essencial se instaura somente na relação Eu-Tu, no relacionamento Eu-Isso, o outro não é encontrado como outro em sua *alteridade*. (Buber, 2001, p.56)

Na relação *Eu-Isso*, o *outro* é considerado como objeto da relação, embasado na experiência e utilização, sendo então um meio para determinado fim, na medida em que observo o *outro* como objeto, começo também a me tornar objeto e meio para um fim, é o momento *Monológico* da relação.

1.2.3 Palavras-princípio

Buber denominou de *dialógica* as relações humanas, ou seja, a partir de sua existência, o homem está fadado a se relacionar com o mundo e o que nele concerne, em outras palavras, o *Eu* emerge ao ser quando este profere das *palavras-princípio*: *Eu-Tu* e *Eu-Isso*.

O homem é um ser de múltiplas relações. Para tanto, Buber denomina, nesta *dialógica*, a fonte de todas as relações, as *palavras-princípio*. Estas são traduzidas por *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, sendo a primeira no mundo da relação, e a segunda pelas atitudes objetivas ou cognoscitivas. É mister saber que existem diferenças entre os “*Eus*” do *Tu* e do *Isso*, o *Eu* da palavra-princípio *Eu-Tu* indica “pessoa”, ao passo que o *Eu* da palavra-princípio *Eu-Isso* refere-se ao “egótico”.

Nesta multi-relação do homem, o *Eu-Mundo* é o cume da questão. O mundo no qual se refere às *palavras-princípio*, elas se dividem em dois pontos, o primeiro é a relação *Eu-Tu*, que é o encontro com o *Outro* na presença originária, base para a existência dialógica, e o segundo concerne em *Eu-Isso*, denominando as atitudes objetivas, que se alternam entre *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, colocando-se diante das coisas em vez de confrontar-se com elas no fluxo da ação recíproca. As *palavras-princípio* são o alicerce dos princípios do ser do homem, instituindo então toda a base ontológica da ausência de Martin Buber.

Para Buber, o sujeito não vive em constante relação *Eu-Tu*, a relação *Eu-Isso* é um ponto de partida para a *alteridade*, então quando nossa vida se encontra com outra vida, temos a generosidade de receber este encontro do *Eu-Isso* com o *Eu-Tu*. Pensando neste encontro, lembremos de Lèvinas, que nos fala da *Hospitalidade*, ou seja, no ato de convidarmos um *outro*. Nós acolhemos e também somos acolhidos, havendo uma ligação entre o *eu* e o *tu*, ocorrendo o que Lèvinas considera como a *epifania do rosto*.

A *epifania do rosto* ocorre na presença do *outro* como *outro*, rompendo com a ideia de totalidade; ou seja, é quando reconhecemos este indivíduo como um *diferente*, presente neste mundo. Este *outro*, quando reconhecido, dá sentido, por exemplo, ao sentimento de amor, de bondade, tomando seu lugar no mundo. Tais sentimentos, por sua vez, podem ser observados na relação *Eu-Tu*, *Eu-Isso* como um fluxo de ação recíproca que Buber trata em suas obras, Lèvinas, aqui, parece seguir os mesmos rastros da filosofia buberiana, no que concerne às relações.

1.3. Emmanuel Levinás e os desencantos da ontologia

Emmanuel Lèvinas dedicou seus estudos à ética, possui toda sua trajetória voltada à questão da *alteridade*. Suas obras explanam uma verdade que emerge da relação do homem com o *outro*. Fato imprescindível que influenciou suas obras foi o período da Segunda Guerra Mundial, onde vivenciou o processo de perseguição nazista⁹.

⁹ Emmanuel Lèvinas foi uma vítima dos horrores nazistas, com a eclosão da II Guerra Mundial (1939), ele foi capturado e feito prisioneiro pelos alemães, sendo mais tarde exilado por cinco anos. Nestes anos, ele vivenciou o ódio do homem contra o *outro homem* marcada pela violência nazista. No cativeiro, foi escrita quase toda obra, *De l'existence à l'existant*, de 1947, sendo publicada dois anos após o fim da guerra.

Lèvinas adaptou e ultrapassou o pensamento de Martin Buber, nos propondo um novo caminho do *eu* com o *tu* para uma ética da *alteridade*. Neste caminho, é ditada uma filosofia na qual o indivíduo é o produto de suas experiências no mundo, e só se reconhece nele através do olhar de um *Outro*. A teoria levinasiana, assim, propõe que a ética seja aquela que identifica a ontologia com dogmatismo, ou seja, esta ética é a crítica e, por este motivo, antecede a ontologia, que é dogmática.

Lèvinas faz sua filosofia a partir de uma contextualização das ideias muito presentes em seu momento histórico, e que nos são caras até hoje.

Fim do humanismo, da metafísica – morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus!), ideias apocalípticas ou *slogans* da alta sociedade intelectual. Como todas as manifestações do gosto – e dos desgostos – parisienses, estas proposições impõem-se com a tirania da ultima moda, mas se colocam ao alcance de todos os bolsos e degradam-se. (LÈVINAS, 1993, p.91).

Segundo o autor, toda a filosofia desde Platão está voltada para si própria, prevalecendo o que o filósofo grego denominava de “*ser enquanto ser*”¹⁰, dando espaço a uma violência com o *outro*, observado, por exemplo, em guerras, no caso específico de Lèvinas, nas perseguições aos judeus e à Segunda Guerra Mundial.

A proposta do autor, assim, é colocar a ética como filosofia primeira, fazendo com que o *eu* seja responsável por um *outro*, independente de sua reciprocidade de relação.

Pensando nesta ética, Lèvinas não fala de união, mas, isto sim, de uma relação “face a face”, como dito nas palavras do autor: “na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o *eu* e o *outro*, mas de estar a diante. A verdadeira união ou junção não é uma função de síntese, mas uma junção de frente a frente” (LÈVINAS, 2000, p. 69).

O autor afirma que o encontro entre o *Eu* e o *Outro* é uma separação, em que só é possível alcançar o *Outro* se o *Eu* fizer uma busca da verdade na exterioridade do *Outro*. O homem é alguém que só encontra seu sentido na relação com o *Outro*, em uma comunicação que se volta diretamente aos sujeitos em situação de presença, do *face-a-face*. Ele sugere que só se podem analisar as coisas, vivendo-as, e ao exercer essa

¹⁰ O termo *ser enquanto ser* não está efetivamente em Platão, ele foi usado também por Aristóteles. Porém, podemos dizer que sua essência é Platônica. Isso quer dizer que o *ser* para Platão está na forma primária, ou seja, o *ser* está no que chamamos de mundo das ideias, quer dizer o *ser* considerado apenas em sua essência, isto é, naquilo que o faz *ser* o que é, sem seus acidentes.

relação, que é a de *alteridade*, o homem tem total responsabilidade pelo *Outro*, sendo esta, a estrutura fundamental para a subjetividade.

É necessário ressaltar que Lèvinas trata sua ética como uma orientação para com o *outro*, ou seja, o encontro acontece com a *alteridade* do *outro*, pois a existência exige que o indivíduo mantenha-se a si mesmo; isto é, conserve a identidade de si mesmo.

No relacionamento *face-a-face*, podemos encontrar alguns níveis de responsabilidade.

1) sempre devemos reagir ao outro; 2) somos responsáveis por nós mesmos diante da outra pessoa; 3) somos responsáveis pela outra pessoa diante de outras mais; 4) somos responsáveis pelo outro que é perseguido e nossa responsabilidade é de ocupar seu lugar; 5) somos responsáveis pelo perseguidor, inclusive por aquele que nos persegue, e nossa responsabilidade envolve as responsabilidades do perseguidor que não são reconhecidas. (HUTCHENS, 2007, p.44).

Nesta perspectiva pode-se perceber que o rosto não é um conhecimento de um objeto, mas sim, das qualidades que o norteiam.

É ao modo pelo qual o Outro se apresenta, modo este que supera a ideia do Outro em mim, que chamamos de rosto. [...] O rosto do Outro a todo instante destrói e desborda a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e a medida de seu *ideatum*, a ideia adequada. (LÈVINAS, 1977, p.74).

1.3.1 As expressões *Il y a* e *hipóstase*: caminhos do obscuro para a luz

O outro é outramente infinito, ou seja, ele aponta para o fato de a relação com o infinito ser marcada pela ausência e pelo desejo de algo que está *para além do ser*. Para tanto, Lèvinas utiliza de conceitos, como a expressão *Il y a*, e o termo *hipóstase* para explanar o caminho do homem do isolamento à *alteridade*.

A expressão *Il y a* concerne ao ser anônimo que está, existe em um dado tempo e espaço, mas está nas trevas, pois sua presença é surda e invisível. É um ente impessoal, como se fosse um estranho no mundo, onde sua essência e sua verdade são esquecidas. A *hipóstase*, por sua vez, é quando este sujeito se põe diante de um *outro*, saindo da condição do anonimato, constituindo seu ser.

Um exemplo interessante pode ser visto na literatura, em especial no conto de Monteiro Lobato, chamado *Negrinha*, podemos observar esse ‘sair das trevas’ levinasiano da menina chamada Negrinha, saindo do anonimato, mostrando-se, mesmo que de forma assombrada, a sua presença diante das meninas ricas, sobrinhas de sua Senhora. Essa transição de Negrinha pode ser melhor explicitada neste fragmento,

As meninas admiraram-se daquilo.
— Nunca viu boneca?
— Boneca? — repetiu Negrinha. — Chama-se Boneca?
Riram-se as fidalgas de tanta ingenuidade.
— Como é boba! — disseram. — E você como se chama?
— Negrinha.
As meninas novamente torceram-se de riso; mas vendo que o êxtase da bobinha perdurava, disseram, apresentando-lhe a boneca:
— Pegue!
Negrinha olhou para os lados, ressabiada, como coração aos pinotes. Que ventura, santo Deus! Seria possível? Depois pegou a boneca. E muito sem jeito, como quem pega o Senhor menino, sorria para ela e para as meninas, com assustados relângos de olhos para a porta. Fora de si, literalmente... era como se penetrara no céu e os anjos a rodeassem, e um filhinho de anjo lhe tivesse vindo adormecer ao colo. Tamanho foi o seu enlevo que não viu chegar a patroa, já de volta. Dona Inácia entreparou, feroz, e esteve uns instantes assim, apreciando a cena. Mas era tal a alegria das hóspedes ante a surpresa extática de Negrinha, e tão grande a força irradiante da felicidade desta, que o seu duro coração afinal bambeou. E pela primeira vez na vida foi mulher. Apiedou-se. (LOBATO, 1920)

Marcelo Fabri em *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lèvinas* está cita Catherine Chalier, para apresentar de forma poética e bíblica exatamente o modo como ocorre o processo de passagem *Il y a* para a *hipóstase*. Chalier, por meio do livro do *Genesis*, nos aponta essa passagem, a partir da criação do mundo, saindo da obscuridade e anonimato, em um período de trevas, injustiça e tirania dos homens, caminhando para a luz, e para um possível “emergir” para o ser.

No princípio, Deus criou o céu e a terra. A terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas. Deus disse: “Que exista a luz!” E a luz começou a existir. Deus viu que a luz era boa. E Deus separou a luz das trevas: à luz Deus chamou “dia”, às trevas chamou “noite”. (GENESIS 1-5).

Quando se toma consciência do *Il y a* pode-se inferir ao sujeito algum sentido, ou seja, substancia-se a sua existência. No processo de passagem de *Il y a* para *hipóstase*, o sujeito não mais é anônimo, ele passa a ter seu próprio conceito, entretanto,

ainda há resquícios de obscuridade. O indivíduo torna-se para si, mas não perde por completo a sua existência una, pois a solidão é algo inerente a ele, e é fonte de todo o seu sofrimento.

A *alteridade*, portanto, pode se desenvolver como uma troca, ou seja, por meio de recepção e doação, caracterizando a *Relação*, que por sua vez, pode ser efetivada por qualquer relacionamento com o *Outro*, desde que esse não seja o *Eu*.

Lèvinas propôs uma *ética da alteridade* fundamentada no “cuidar do *outro*”, uma *hospitalidade*, um acolhimento do *outro*, retomando o conto, a Senhora mostrou mesmo que por pouco tempo, uma piedade, um certo tipo de cuidado com Negrinha ao contemplar a felicidade daquela criança. Havendo assim, uma ética pura.

A ética, no sentido de Lèvinas, é uma ética sem lei, sem conceito, que só conserva sua pureza, não-violência antes de sua determinação em conceitos e leis. [...] Lèvinas não nos quer propor leis ou regras morais, não quer determinar *uma* moral, mas a essência da relação ética em geral (DERRIDA, 2009, p. 158).

Esta *ética do acolhimento* reverbera em Derrida, que dá um salto para além deste pensamento, fazendo seu alicerce para a criação de uma *alteridade*, originando uma *ética prima*, ou seja, considerando o pensamento levinasiano como uma pré-ética, Derrida aponta para um caminho de justiça e direito, desconstruindo o pensamento de Lèvinas, considerando o *outro* não mais como uma identidade, e sim como palavra.

A argumentação de Derrida nos leva [...] à seguinte proposição: se, por um lado, é fato que toda e qualquer discussão ético-política sempre se dá na ambiência de um suposto “nós” reunidor, congregador, unificador, comunitário, identitário; um “nós” nacional, cultural, linguístico, etc.; por outro lado, é preciso sempre resistir à adesão imediata, não problematizadora, deste “nós”, e abrir um espaço para interrogar “nós quem?”, “quem diz ‘nós?’”, “com base em quê, ou com vistas a quê se diz ‘nós?’”, “quem responde e quem diz o que quanto ao ‘nós?’” etc. Com este tipo de indagação, Derrida não quer ignorar ou invalidar teoricamente qualquer experiência de um “nós”, e muito menos impedir qualquer responsabilidade ética, jurídica ou política. Ao contrário, ele quer pensar a experiência do “nós”, bem como a exigência de responsabilidade intrínseca a esta mesma experiência, *de um outro modo*, para além do paradigma do todo e da reconciliação (DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 21-22).

De fato, relação entre Lèvinas e Derrida é mais complexa que se possa imaginar, em suas filosofias podemos encontrar pontos comuns, bem como divergências. Sobre a ética levinasiana, Derrida afirma ser uma violência do egoísmo narcisista, o acolher do *outro* é algo impossível de acontecer. Lèvinas, segundo Derrida, nos mostra uma impossibilidade do acesso ao *outro*, pelo fato de que *outro* me precede, fazendo-nos pensar sempre a partir do *outro*. É justamente nessas diferenças que Derrida encontra o ponto inicial para desenvolver seu pensamento, ele pensa a *alteridade* com qualquer *outro*, afirmando que “todo outro é totalmente outro” (DERRIDA, 2001, p. 99), existindo assim uma responsabilidade absoluta sob qualquer que seja este outro. Com base a essa dessimetria radical de Lèvinas, em que o *outro* sempre me precede, fazendo com que se pense a partir do *outro*, é que Derrida desconstrói o pensamento levinasiano, mostrando na *différance* um deslocamento do o *eu* para a diferença, pensando no *outro* como totalmente *outro*.

1.4. Jacques Derrida: desconstrução, espectros e rastros do *Outro*.

Jacques Derrida, pensador da diferença e da *alteridade*, propõe em suas obras dar o passo além da metafísica e da ontologia, desconstruindo-as, mostrando que a linguagem escrita precede a linguagem oral no ser humano. Ele percorreu pelos rastros da filosofia de autores como Saussure, Lacan, Lèvinas, Heidegger e Nietzsche, tendo por foco desconstruir seus pensamentos e abrindo para uma nova essência filosófica.

No pensamento de Derrida estão impregnados os espectros, principalmente o de Lèvinas, ele acompanha e dá uma nova leitura aos seus textos, transportando-os para a contemporaneidade.

A problemática derradiana da *Metafísica da presença* é o mote central da *filosofia da alteridade*, bem como o entendimento da representação do *rastro*, da *différance* e do *acontecimento*, estes por sua vez, colocam em questão o ideal de presença e ausência do ser.

A *Metafísica da presença*, dito por Derrida¹¹ teve a imprescindível influência de Martin Heidegger, o filósofo afirma que os objetos podem ser considerados um tipo de

¹¹ Nessa desconstrução feita por Derrida, ele ultrapassa a metafísica tradicional, nomeando-a de *metafísica da presença*. Este pensamento se constrói de modo dualista, e ao se construir, ele cria uma hierarquia dessa dualidade, como o intuito de tornar algo como presente. A partir da Metafísica da presença dá-se a *Gramatologia*, pelo *Rastro*, no que diz respeito à constituição do *outro* por intermédio da

ente, e este ente está simplesmente dado. Ou seja, não se dispõe de temporalidade (passado e futuro), relacionando com o conceito de *Ousia*¹², em outras palavras, é o ser como presença constante.

É necessário ressaltar a importância do conceito heideggeriano de *Dasein* no pensamento de desconstrução da metafísica da presença para Derrida. *Dasein*, para Heidegger, “é o ente que sempre eu mesmo sou, o ser é sempre meu” (HEIDEGGER, 1997, p. 165), ele é capaz de compreender a sua relação com o mundo e o seu próprio ser, este passo foi interpretado da seguinte maneira por Naves:

O *Dasein* tem como característica própria dele, ser o local onde o ser se esconde e se revela, ele é a sua morada; ao contrário dos outros entes, que não são dotados, como ele de tal capacidade. O homem é por tudo isso, um ser diferenciado. Ele é abertura constante na relação ontologia com o ser e não outro ente qualquer, um simples ente (*Daseiende*) que não possui tal constituição; nem tão pouco uma espécie evolutiva como insiste em teorizar a ciência moderna. (NAVES, 2004, p. 22)

O pensamento heideggeriano sobre o conceito de *Dasein* está no limite da linha que define a metafísica e a não existência de algo exterior, Derrida utiliza desse pensamento, criticando-o e ultrapassando-o, e considera que apesar de Heidegger conceber que teria ultrapassado a metafísica, ele ainda estava em seu limiar.

Marc Goldschmit (2004) faz uma análise das considerações que Derrida faz no que concerne ao pensamento do *Dasein* de Heidegger. Segundo Goldschmit, Derrida diferencia os fenômenos que Heidegger reconhece – aqui me atento à morte para ilustrar parte dessa desconstrução derridiana –, dizer sobre a morte é ter relação com a morte propriamente dita, para Derrida, dizer sobre a morte, não é ter acesso a morte como tal, a linguagem não garante o acesso ao “ser da morte”, uma vez que o *Dasein*, e não mais o animal tem acesso a morte como tal. A relação com a morte como tal, é impossível, e a relação com essa *não-relação* é também impossível (enquanto para Heidegger o *Dasein* se define justamente como um ente que tem relação com essa *não-relação*), para Heidegger a morte é a possibilidade da impossibilidade, ao passo que para Derrida é a impossibilidade da possibilidade.

relação do *outro*, que não seja nem passado, nem futuro, apenas presente; e pela *Differance*, como constituição do presente.

¹² Martin Heidegger, saiu em defesa do conceito original desta palavra que perdeu-se com a tradução latina. Segundo o autor, *ousia* é to só, o “Ser” e não “substância”.

1.4.1 Os rastros e o desejo de um ser

Para que se entenda o caminho percorrido como pensamento derridiano, primeiramente é necessário explanar sobre o conceito de *Outro*, como aquele que escapa, ou seja, é algo que desejamos nos apropriar. Derrida foi o primeiro filósofo que considerou ser visto por outro animal e que não apenas o viu, considerando o fato de que o “absolutamente outro” é “absolutamente todo e qualquer outro”. O animal é onde Derrida percebe a figura de uma *alteridade absoluta*.

No que diz respeito ao sentimento de posse para com o *Outro*, um novo conceito derridiano emerge, que é a noção de *acontecimento*. Esta noção, para Derrida, é uma coisa imprevisível, que não se pode compreender, e rompe com toda e qualquer lógica, dando origem ao que ele considera como *indecíivel*. A indecidibilidade considera que é possível um ultrapassamento das oposições binárias da metafísica, tais como a ausência/presença, sensível/inteligível, dentro/fora, em outras palavras, ele é um meio para esse ciclo de movimento entre *rastros* (significantes) e a dita *différance*.

Nas palavras de Derrida,

O indecidível é a condição da decisão, do acontecimento, e já que você fala do prazer e do desejo, é evidente que se eu soubesse e pudesse decidir antes que o outro é bem o outro identificável, acessível ao movimento do meu desejo, se não houvesse sempre o risco que o outro não esteja aí, que eu me engane de endereço, que meu desejo não chegue à sua destinação, que o movimento de amor que eu destino ao outro se extravie ou não encontre resposta, se não houvesse esse risco marcado de indecidibilidade, não haveria desejo. O desejo se abre a partir desta indeterminação, que se pode chamar indecidível. Por consequência eu creio que como a morte, a indecidibilidade, aquilo que eu chamo também a ‘destinerrância’, a possibilidade para um gesto de não chegar à sua destinação, é a condição do movimento do desejo que de outra maneira morreria antes. Concluo disso que o indecidível e todos os outros valores que a ele podemos associar são tudo menos negativos, paralisantes e imobilizantes. É exatamente o contrário para mim. (DERRIDA, 1999, p.53).

1.5 *Différance*, morte e o sentimento de luto

Dado o exposto, podemos entender que todo esse contexto de posse e de desejo para o *Outro*, expõe a *alteridade*, e a *différance* citada por Derrida nos esclarece melhor esse percurso para o encontro com o *Outro*. *Différance* não é uma palavra, nem mesmo um conceito, ela pode ser considerada como uma concepção derridiana, que se referencia por rastros espectrais.

Segundo Rafael Haddock-Lobo, Derrida apresenta a *différance* como um movimento quádruplo, onde o primeiro movimento concerne em diferir seja por retardo ou adiantamento o movimento ativo ou passivo, afirmando que a *différance* somente existe enquanto diferimento; o segundo movimento nos fala das oposições da metafísica, como razão/sentido, ou mente/corpo, por exemplo, nestas podemos observar que toda diferença entre esses pontos se anuncia na *différance*; o terceiro movimento concerne em explicar que além de ser raiz dessas diferenças, ditas no anteriormente, ela aplica efeitos sobre estas; no último movimento, se aplica o desdobramento da diferença “ôntrico-ontológica”.

A *différance* não implica dizer que há uma diferença entre os diferentes, mas sim, diferenças entre seus *rastros*¹³, ela se apresenta na diferencialidade, sendo o processo de separação do efeito das diferenças opositivas, e o *indecídivel* torna-se aspecto primordial da *différance*.

Pensando nesta diferenciação, Derrida afirma

O mesmo é, precisamente, a diferença (com um a) [*différance*] como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apagar-se a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como diferença do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como diferante de sensível...). É a partir do desdobramento deste mesmo, como diferença que se anuncia a mesma idade da diferença e da repetição no eterno retorno. (DERRIDA, 1991, p.50).

¹³ Derrida nos apresenta este conceito como um devir da *différance*: o rastro anuncia e difere. Ele mostra a impossibilidade de um fechamento do devir. Todo rastro é rastro de rastro. “O rastro não é somente o desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem nem ao menos desapareceu, que ela não foi constituída senão em contrapartida por uma não-origem, o rastro que se torna, assim, a origem da origem” (Derrida, *De la grammatologie*, 1967, p. 90).

Até mesmo na morte, Derrida nos mostra a presença da *alteridade*, não digo aqui da morte física, mas de uma que já está dada na nossa *memória*. O *Outro* está fora de nós, então a *memória* o guarda, mesmo que de modo doloroso. Nas palavras de Derrida,

Desde o nada desta ausência não evocável, o outro aparece *como* outro, pela sua morte ou pelo menos na possibilidade antecipada de uma morte, desde então ela constitui e torna manifesto os limites de um eu, ou de um nós que tem que abrigar aquilo que é maior e outro que ele, fora dele, nele. Memória e interiorização, é assim que se descreve freqüentemente o ‘trabalho de luto’ ‘normal’ desde Freud. (DERRIDA, 1988, p.53).

Pensando em morte e no sentimento que ela nos traz, a palavra *luto* emerge na filosofia da *alteridade* de Derrida, afirmado que vivemos em luto, ele se apodera dos preceitos de Freud¹⁴ para explicitar sua afirmação. Segundo Freud, o luto é o sentimento causado por uma perda, seja de um objeto, um *Outro*, de um “não é mais”, ou de um “deixar de ter”. Ora, para Derrida, o *luto* já tem o seu inicio no nome próprio, pois este guarda a nossa identidade, e faz ser mister em diferir do *Eu*. O nome pode ser usado até depois de minha morte, enquanto o *Eu* só pode ser proferido por mim; donde, mesmo após a minha morte, eu existo enquanto *espectro*¹⁵.

Derrida cita o fato de se utilizar dos textos de autores já falecidos como Nietzsche, Heidegger, Freud ou Husserl, se referindo não às pessoas, mas aos seus textos; ou seja, é representado pelos signos, onde os nomes são somente índices possibilitados pela *différance*. Logo, quando pronunciamos o nome de um *outro*, já estamos inferindo a sua ausência. Em outras palavras, “meu nome declara o meu próprio desaparecimento”. (DERRIDA, 2003, p.70).

Pensando em uma filosofia contemporânea do *outro* e na *différance*, evocamos Schopenhauer e Nietzsche. No âmbito dessas filosofias, a *alteridade* se dá, mesmo que de forma não explícita. Para se ter um individualismo é necessário um *outro* para se excluir; afinal, no pensamento de Schopenhauer o ato compaixão, cedido por um individuo que chegou ao mais alto grau de expansão de sua *vontade*, necessita de um *outro* para assegurar esse sentimento. E, para que se tenha um poder sobre *outro*, ser

¹⁴ Para Freud, “o luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante”. (FREUD, 1917)

¹⁵ Derrida considera esse espectro como algo que está no “entre”, que não está nem vivo nem morto, como um fantasma vagando entre os tantos *outros* como mortos-vivos.

senhor e ser escravo, tudo isso depende de outro individuo para acontecer, Como afirma Nietzsche, até o escravo é dotado de *vontade*, *vontade* de ser senhor, o escravo se espelha no *outro* almejando seu lugar.

CAPÍTULO II

Genealogia da vontade e a relação da *alteridade*: Rastros de Interpessoalidade.

Oração ao Deus desconhecido

Antes de prosseguir em meu caminho e lançar o meu olhar para a frente, uma vez mais elevo, só minhas mãos a Ti de quem eu fujo. A Ti das profundezas de meu coração, tenho dedicado altares festivos para que, em cada momento, Tua voz me pudesse chamar. Sobre esses altares estão gravadas em fogo palavras: "Ao Deus desconhecido". Teu, sou eu, embora até o presente tenho me associado aos sacrilégios. Teu, sou eu, não obstante os laços que me puxam para o abismo. Mesmo querendo fugir, sinto-me forçado a servir-Te. Eu quero Te conhecer, desconhecido. Tu, que me penetras a alma e, qual turbilhão, invades a minha vida. Tu, o incompreensível, mas meu semelhante quero te conhecer, quero servir só a Ti.

Friedrich Nietzsche¹⁶

Nietzsche, pensador ímpar da contemporaneidade, fez de sua filosofia *nômade* um marco na ética e na crítica a moral. Apropriando-se e transformando determinadas particularidades de algumas filosofias, Nietzsche tanto transcende quanto acolhe teses de homens capazes, assim como ele, de tecer interpretações singulares sobre questões fundamentais da existência humana, sejam elas no âmbito da moral, da estética como possibilidade ética, da condição humana, dentre outros.

Ora, influenciado pela filosofia de Arthur Schopenhauer, pelo racionalismo de Goethe, Winckelmann e pela música de Wagner — este último considerado por Nietzsche como o novo Dionísio da música¹⁷ —, Nietzsche foi impulsionado em uma

¹⁶ Tradução extraída do livro *Tempo e transcendência* de Leonardo Boff (2000, p.32).

¹⁷ Nietzsche tinha verdadeira adoração por Wagner, e o considerava como a maior expressão de Dionísio, tanto que dedicou a obra *O nascimento da tragédia* em sua homenagem. Mas toda essa admiração se

criação de espíritos livres que desemboca em uma filosofia da *vontade*. Contudo, Nietzsche rompe e ultrapassa estes pensadores. Buscando novos conceitos, ‘desconstrói’¹⁸ estes pensadores e seus pensamentos. Nas palavras do próprio Nietzsche,

Para Schopenhauer, o grau superior da intelectualidade consiste em se *desvincular* do querer; não quis ver na libertação dos preconceitos morais, que é a própria de todo grande espírito que se liberta, a *imoralidade* gênio; fixou artificialmente a única coisa que honrava, o valor da moral da “renúncia de si” como *condição* da atividade intelectual, da visão “objetiva” das coisas. A “verdade” até na arte, aparece depois de retirada da *vontade*. [...] Eu caracterizaria Kant ao lado de Schopenhauer: nada de grego, nenhum senso histórico (a passagem sobre a Revolução Francesa), fanático pela moral (a passagem de Goethe sobre o mal radical). Nele também, a *santidade* de pano de fundo. (NIETZSCHE, 2010, p.158-159).

De fato Nietzsche critica estes filósofos por crer que demonstram uma arte, uma ciência, uma religião ainda condicionadas a valores morais, seja em seu fim, em seus meios ou em seus resultados. Disso, resulta um afastamento e uma desconstrução de muitos destes autores, exemplo particular se dá no ‘afastamento’ do pensamento schopenhauereano, que, para Nietzsche, possui uma filosofia presa ainda em uma moral.

À vista disso, Nietzsche nos agracia com sua mais bela e notável obra, *O nascimento da tragédia*, mostrando a arte trágica, ao som das notas musicais de Wagner e da ascese schopenhauereana como o modo mais genuíno e verdadeiro de se manifestar a força do universo, personificada em Apolo e Dionísio, figuras metafísicas da essência e da aparência, que apresentam a dualidade com a *vontade* e a *representação*.

2.1 Schopenhauer, um dos anões de Nietzsche

Ora, Nietzsche critica, bem como ultrapassa o pensamento de seus antecessores, mantendo, todavia, os rastros destes ao longo de sua obra. Disso resulta um afastamento do pensamento schopenhauereano, haja vista para o pensador sua filosofia lançar-se para uma moral.

esvaiu após a abertura do teatro de Wagner. Para Nietzsche a abertura desse teatro transformou a música em algo comercial, sem fundamento artístico e de reflexão, e o despertar do ódio por Wagner fez Nietzsche considerá-lo um músico sem futuro. Nietzsche (2003), sofre com o destino da música, pelo fato dela ter sido amputada de seu caráter afirmativo e esclarecedor do mundo, agora a música é *décadence*, e não mais a flauta de Dionísio.

¹⁸ O termo *desconstrução* que aqui utilizo, é tão somente no sentido derridiano, ou seja, Nietzsche não destrói os conceitos de seus predecessores, mas sim os torna mais maleáveis, permitindo uma abertura para novas percepções desses conceitos.

Apesar do rompimento explícito de Nietzsche com a obra Schopenhauer, é preciso perceber o débito para com ela. Ora, de Schopenhauer, mais precisamente de seu livro *O mundo como vontade e representação*, Nietzsche ganha um sopro em sua vida filosófica, e isso de tal modo que a presença da *vontade* reverbera como uma constante ao longo de sua obra¹⁹.

Apesar de Schopenhauer possuir um pensamento considerado por muitos comentadores como pessimista e asceta, sua filosofia pode e deve ser lida como uma filosofia realista do mundo, e otimista diante da presença do homem no mundo. Não é em vão que seu pensamento influenciou a filosofia de Nietzsche, como também a de Wittgenstein, Richard Wagner, Sigmund Freud, por exemplo. Contrariando algo que a tradição sempre marcou como antagônico, Schopenhauer desenvolvem uma filosofia a partir da interseção das doutrinas de Kant e Platão, além de introduzir o Budismo e pensamento indiano da metafísica alemã. O que pode ser visto, de modo diferenciado é claro, em textos posteriores de Nietzsche.²⁰

Schopenhauer, transgredindo Platão, absorve deste o modo de entender os objetos do mundo. Tal qual o filósofo grego, Schopenhauer entende que tudo não passa de aparências, sombras das coisas verdadeiras. Lembremos que para Platão as coisas perfeitas existem no mundo das ideias, um mundo onde o belo e o bem se encontram em sua totalidade e completude. Entretanto, as coisas do mundo, para ele, são incompletas, sendo apenas representações imperfeitas das coisas nelas mesmas; estando a verdade para fora do entendimento do homem comum. Diante desta leitura, Schopenhauer entende que a *vontade* é a única coisa que o homem seja capaz de conhecer integralmente neste mundo. Donde, ele aponta para a necessidade de se compreender o mundo como *vontade*.

Se de Platão, Schopenhauer apreendeu a *vontade*, de Kant é a representação que interessa ao seu pensamento. Lembremos, para Kant as coisas não podem ser

¹⁹ É fato que a maior expressão de Schopenhauer é dada no livro *O Nascimento da Tragédia*, contudo é importante assinalar para outras obras, tais como: *Assim falou Zaratustra*, *Além do Bem e do Mal*, e *Vontade de potência*. Todas estas devedoras da filosofia da *vontade* schopenhauiana.

²⁰ Uma das obras que podem ser citadas é o *Anticristo*. Nesta, Nietzsche critica especificadamente a religião cristã, a ruína da humanidade, uma religião que deprecia o homem, privando-o de seus instintos e vicissitudes, negando a vida. Nietzsche também cita outras religiões e as considera melhores que o cristianismo, apesar de também as criticar, como o Judaísmo, Budismo e o Islamismo. O Budismo, por exemplo, pensa no desenvolvimento espiritual do indivíduo, não o limitando. Segundo Nietzsche: “o Budismo, repito, é cem vezes mais frio, mais verídico, mais objetivo. Não tem necessidade de tornar *conveniente* a seus olhos seu sofrimento por meio da interpretação do pecado – simplesmente diz o que pensa: “eu sofro” ”. (NIETZSCHE, 2008, p.53).

conhecidas em-si, são os fenômenos que as revelam. Logo, conhecemos a realidade apenas pela intuição²¹, a qual é manifesta na apreensão dos fenômenos, na representação do mundo. Em outras palavras, Schopenhauer evidencia a impossibilidade de afirmarmos que conhecemos de fato as coisas ou determinados objetos; antes, conhecemos o que percebemos deles, ou seja, a sua essência. Tudo o que conhecemos do mundo, tudo o que dele percebemos é nossa representação.

Influenciado pelo pensamento kantiano, Schopenhauer considera o modo como as coisas se dão em um dado tempo e são distribuídas em certos espaços; separando, assim, o que é cognoscível, o aparente, do que é incognoscível, o não aparente, a “coisa-em-si”. Ou seja, como Schopenhauer, a dialética do nômeno e do fenômeno dá lugar à vontade e à representação.

Nietzsche é um conhecedor de Kant e do kantismo; contudo, apreende Kant através dos escritos de Schopenhauer, absorvendo, na figuração do sujeito, nesses tantos “eus”, a instituição dos valores a vida. É na apreensão desses conceitos que Nietzsche tece sua crítica à moral e à dimensão espaço-temporal²² da existência. Afinal, em ambos os casos, tais instituições e dogmas científicos eliminam a compreensão dos valores, impedindo o sujeito de alcançar a verdade.

Assim, Nietzsche guia a sua filosofia para uma outra verdade, a fim de edificar todo o seu pensamento

Desde que a religião, a arte e a moral sejam descritas em sua origem de modo que se possa explicá-las plenamente sem recorrer à adoção de *conceitos metafísicos* no princípio e no decurso do trajeto, cessa o mais forte interesse no problema puramente teórico da ‘coisa em si’ e do ‘fenômeno’. Pois, como quer que seja: com a religião, a arte e a moral, não tocamos na ‘essência do mundo em si’. Estamos no domínio da representação e nenhuma ‘intuição’ pode nos levar a avançar. (Nietzsche, 2007a, §10, p.34)

Ora, é no influxo do caos que o homem, aquele que ultrapassa tempo e espaço, emerge em Nietzsche. Tal olhar nietzscheano, contudo, não abandona as dimensões postas antes por Schopenhauer, que comprehende o mundo como vontade e representação, e, em sua inteligibilidade, isto é, na nossa apreensão dos fenômenos, se

²¹ As formas da realidade se dividem em quatro partes: quantidade, qualidade, relação e modalidade. À quantidade, corresponde a unidade, a pluralidade e a totalidade; à qualidade a essência, a negação e a limitação; à relação a substância, a causalidade e a ação recíproca; à modalidade, a possibilidade, a existência e a necessidade.

²² Dimensão esta que cai por terra com a Teoria da Relatividade de Einstein.

organiza em uma relação espaço-temporal. Nietzsche se apropria deste conceito tornando-o múltiplo, como veremos no capítulo 3, a fim de fazer a ultrapassagem, o “sobre”, o além do próprio home, vinculando-o ao *amor fati* e ao *Eterno Retorno*.

Retomando a Schopenhauer como uma influência crítica que se mantém no pensamento nietzscheano, é importante salientar o fato de para ele existir uma relação de causalidade no mundo, a qual não está dada como uma racionalidade última. É neste ponto que o caos se presentifica, haja vista ser este aquele que dá a ordem do mundo. Disso deriva que o sentido não é mais dado na relação causa-efeito, mas na relação de uma *vontade* com uma *representação* do mundo.

E é, justamente, em meio ao caos, que Nietzsche é capaz de criar o conceito de *Übermensch*, o ‘além do homem’, como aquele que ultrapassa tempo e espaço, e o próprio homem Haveria, assim, um sobrelevação do homem. Afinal, como afirma o próprio Nietzsche, “O homem é algo que deve ser superado!”. Este o único que irá saltitar sobre a Terra, aquele que viverá por mais tempo e descobrirá a felicidade. “Isso vos digo: é preciso ter ainda um caos dentro de si para gerar uma estrela que dança. Isso vos digo: tendes ainda um caos dentro de vós”. (Nietzsche, 2008c, p. 27).

2.1.1 A *vontade* para Schopenhauer

Há dois mundos para Schopenhauer, o mundo em si, que é *vontade*, e mundo como fenômeno, este mundo objetivo a que temos acesso através do conhecimento, que é o mundo da *representação*. Fora da *vontade* e da *representação* nós não podemos pensar nada. Nas palavras do próprio Schopenhauer

A única coisa de que será feita abstração (cada um, espero, poderá convencer-se depois) é unicamente a vontade que constitui o outro lado do mundo: num primeiro ponto de vista, com efeito, este mundo apenas existe absolutamente como *representação*; noutro ponto de vista ele apenas existe como vontade. Uma realidade que não se pode reduzir nem ao primeiro nem ao segundo destes elementos, que será um objeto em si (e é infelizmente a deplorável transformação que sofreu, entre as mãos em Kant, a sua coisa em si), esta pretensa realidade, dizia eu, é uma pura quimera, um fogo-fátuo que serve apenas para transviar a filosofia que lhe dá acolhimento. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 11)

Desse modo, não concerne ao *princípio da razão*, ela não pertence ao espaço, tempo ou à causalidade; ela não comete erros, nem é diversa. Entretanto, é ela que

promove a diversidade de todas as coisas. Mas, a *vontade* não existe por si só; afinal, para que exista um mundo é necessário haver um sujeito que viva e vivencie este mundo, que diga dele. À vista disso, é necessária uma relação entre *sujeito* e *vontade*, pois, sendo a *vontade* uma das perspectivas do mundo, ela emerge como a raiz da conduta humana, donde se percebe alguns rastros da filosofia da *Alteridade*:

Aquele que conhece todo o resto, sem ser ele mesmo conhecido, é o sujeito. Por conseguinte é o *substratum* do mundo, a condição invariável, sempre subtendida de todo o fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito. Este sujeito, cada um o encontra em si, pelo menos enquanto conhece, não enquanto é objeto de conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2001, p.11)

Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer explana os aspectos da conduta humana. Ora, ao resgatar os conceitos kantianos de *fenômeno* e *coisa-em-si*, Schopenhauer não apenas os renomeia como *vontade* e *representação*, mas aponta para o fato de estes se apresentarem no mundo fenomênico ou mundo possível como pura *representação*, sendo a *vontade* aquilo que permanece inacessível ou incognoscível. De modo sumário, podemos concluir que ‘Fenômeno’ é o próprio homem, pois do nada surgiu e para o nada voltará; ou seja, se acaso certo homem morresse não faria falta nenhuma ao mundo, pois este visa o bem da espécie e não de um individuo específico, sendo assim *representação*, e, por conseguinte, a incessante *vontade* humana é o que constitui essa ‘coisa-em-si’. A coisa-em-si, nomeada de *vontade*, é designada em diversos graus, e assim, o mundo é considerado à percepção como *Representação*.

Aqui é preciso atentar, então, para a questão da *vontade*, ponto crucial para o entendimento da filosofia nietzscheana.

A partir de Kant, Schopenhauer chega à conclusão de que o mundo não é mais do que uma *representação*, e a *vontade* constitui a essência desta representação, pois ela é dada *a priori*.

A *vontade* é livre, única, sendo a ação e o seu mundo constituintes da *vontade* de si mesma e responsável pela derivação de todas as outras coisas, e suas manifestações fenomênicas estão submetidas às necessidades. Esta *vontade* é o único elemento permanente e não mutável do espírito, é o que dá ao homem coerência, constituindo assim sua essência, ou seja, sua *vontade de viver*.

A *vontade* se manifesta no homem sob vários tipos de caráter; primeiramente como *caráter inteligível*, que considera a *vontade* individual autônoma das formas fenomênicas do espaço e do tempo; em *caráter empírico*, a partir da conduta humana no mundo, dado em certo tempo; e por fim o *caráter adquirido*, que é aquele formado de acordo com a prática humana em seu meio. No homem, os motivos o levam a ter atos de *vontade*, pois a sua conduta está ligada a sua necessidade. O homem não é livre, porém a sua ação no mundo quando se refere a sua *vontade* é.

A *vontade*, assim, é constituída de algumas propriedades: (1) a primeira propriedade afirma que a *vontade* é externa ao princípio da razão, caracterizada pela *representação*. Ela é indivisível, não diversa, entretanto ela permite a diversidade; (2) na segunda propriedade, aparece uma *vontade livre*, com suas manifestações fenomênicas ligadas às necessidades, e por fim; (3) a terceira propriedade que concerne em uma *vontade* não guiada por nenhum conceito, sendo esta cega, e suas ações provenientes de seus impulsos.

Para descobrir esta *vontade* é preciso, segundo Schopenhauer, voltar para si mesmo, para seu corpo, pois ele é o modo de podermos acessar cognosivelmente à *vontade*, o corpo aparece então, como uma revelação da coisa-em-si. É a partir do conhecimento último de cada indivíduo que temos uma visão do mundo como *vontade*.

A propósito da importância do corpo, Nietzsche considera-o como algo dinâmico, um conjunto de forças contraditórias, uma forma de pluralidade. Existimos enquanto corpo neste mundo, colocando-nos diante deste, experienciando efetivamente a vida terrena, e consequentemente valorizando-a.

Nessa multiplicidade do corpo, a *vontade* está encarnada no ser, onde corpo e alma permanecem unidos, “o corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2008c, p.46), não existe *vontade* livre do sujeito, não há *vontade* sem corpo.

O corpo reflete e materializa a *vontade* e escapa da representação, sendo todo ato de *vontade* imediato e fenomenal do corpo.

Enfim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, é indispensável do conhecimento que tenho do meu corpo. Não conheço minha vontade na sua totalidade; não a conheço na sua unidade mais do que a conheço perfeitamente na sua essência; ela apenas me aparece nos seus atos isolados, por consequência no tempo, que é a forma fenomenal do meu

corpo, como de todo objeto: além disso o meu corpo é a condição do conhecimento da minha vontade. Não posso, para falar com rigor, representar-me essa vontade sem o meu corpo. Na minha exposição do princípio da razão, considerei a vontade – ou, antes, o sujeito do querer – como uma categoria particular das representações ou objetos; mas nessa altura eu via esse objeto confundindo-se com o sujeito, isto é, deixando ser objeto; pra mim, havia aí, nessa identificação, uma espécie de milagre por excelência; a passagem em questão é, em uma certa medida, a explicação disto. Enquanto conheço a minha vontade como objeto, conheço-a como corpo [...]. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 111-112).

A vida é necessária para que a *vontade* exista, sentencia Schopenhauer; ou seja, a *vontade* é um cometimento para a vida. Esta *vontade* de vida, este querer incessante remete a um lado obscuro da *vontade*, o sofrimento, pois este constante querer traz sempre uma insatisfação, um sentimento de um eterno vazio, pois quanto mais se realiza, mas se quer outra coisa para além do que já se tem. A *vontade* é incessante e insaciável em todos os seus graus de objetivação. Há uma querência que não cessa.

A vontade, a vontade sem inteligência (em si não é outra), desejo cego, irresistível, tal como a vemos mostrar-se no mundo bruto, na natureza vegetal, e nas suas leis, assim como na parte vegetativa do nosso próprio corpo, essa vontade, digo, graças ao mundo representado, que se vem oferecer a ela e que se desenvolve para servi-la, chega a saber que quer, isto é, o que quer: é este mesmo mundo, é a vida, justamente tal como se realiza. Eis por que chamamos a este mundo visível o espelho da vontade, o produto objetivo da vontade. E como o que a vontade quer sempre a vida, isto é, a pura manifestação dessa vontade, nas condições convenientes para ser representada, assim é cometer um pleonasmo dizer “a vontade de viver”, e não simplesmente “a vontade”, visto que é a mesma coisa. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 289).

Destarte, Nietzsche se apodera do conceito de *vontade* de Schopenhauer e torna-o múltiplo, considerando, para além da própria conceituação, uma potência para si. Ou seja, uma *vontade* de lutar, de dominar, fazer-se mais forte, uma vontade dada a partir da relação que parte

Do mais simples ao mais múltiplo, do quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez... esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, sem alvo, sem vontade... Esse mundo é a vontade de potência. (NIETZSCHE, Fragmentos Póstumos).

A partir do conhecimento que o homem possui, de que seu corpo²³ é *vontade*, ele pode se reconhecer em todos os outros seres, pois também são dotados de *vontade*. Observando assim que ele e todos os seres do mundo são unos e indivisíveis, descobrindo que o mundo é a sua *vontade*. Entretanto, o que difere o reino vegetal do animal, para com o homem é a representação, isso porque mesmo que a *vontade* seja inconsciente em si, ela surge da ação humana para que se torne consciente o seu desejo e seu objeto.

Nesta perspectiva da conduta humana, podemos perceber que o homem, *a priori*, pensa que é totalmente livre; entretanto, percebe ao decorrer de sua existência que suas ações resultam na combinação de seu caráter e seus motivos, e começa a entender que não existe a liberdade tal qual como por muitos apregoada.

O pessimismo visto por muitos em Schopenhauer, emerge justamente da *vontade*, pois o desejo humano é insaciável, almeja-se algo diferente a cada momento vivido, e a partir desse momento um novo conflito emerge, não podendo assim viver em pleno estado de realização, ou seja, o prazer é perecível, fazendo assim da vida um sofrimento.

A despeito disto, o filósofo alemão elucida o caráter do homem, considerando-o involutivo, ou seja, mesmo se esforçando para se auto-affirmar, ele na realidade possui a mesma importância no mundo que qualquer outra espécie, e que sua função, assim como de todo ser vivo, é a de conservação de sua existência

Tendo a consciência e o intelecto como alicerces, pensemos então na *vontade* schopenhauiana a partir de certos níveis de desenvolvimento. Nesse sentido, temos o santo e o asceta — figuras usadas pelo autor —, que atingiram o máximo desse desenvolvimento, e por consequência, eles passam a renegar sua origem e renunciar eles próprios, dizendo não a suas vidas. Ao renunciarem-se, estes passam a sentir o sofrimento do *outro* como *outro*, enquanto o seu próprio sentimento.

²³ Leibniz propõe um dinamismo entre os corpos, o mundo composto pelas mônadas, que são unidades de forças. Segundo o filósofo: “Os corpos materiais, por sua resistência e impenetrabilidade, revelam-se não como extensão, mas como forças; por outro lado, a experiência indica que o que se conserva num ciclo de movimento não é - como pensava Descartes - a quantidade de movimento, mas a quantidade de força viva” (LEIBNIZ, p.8 – 9, 2004).

Ao reconhecer os seres em seu íntimo, Schopenhauer afirma que ele se reconhece neles, e consegue conceber os sofrimentos dos *outros* como se seus fossem. Esta dada a *alteridade* schopenhureana, disposta pela *compaixão*, visto que todos são dotados de uma mesma vontade insaciável.

É importante frisar, A partir da *compaixão*, e ultrapassando-a através do *acolhimento*, observamos que existe uma continuidade deste pensamento da *alteridade*. O melhor exemplo está na *ética da responsabilidade* de Lèvinas, um “humanismo do outro”. Ora, Lèvinas considera que essa *compaixão* para com o próximo é decorrente da culpa sentida pelo homem, e como modo de renúncia e punição ele se sacrifica, fazendo do sofrimento algo inerente a todo homem.

O Desejo do Outro— a socialidade — nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo. [...] A relação com Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. [...] O Desejo revela-se bondade... insaciável compaixão. [...] O Desejo do Outro, que nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o ela puro, a orientação absoluta, o sentido. [...] O Outro que está diante de mim não está incluído na totalidade do ser expresso. Ele ressurge por detrás de toda reunião do ser, como aquele para quem eu exprimo isto que exprimo. Eu me encontro diante do Outro. [...] Ele é primordialmente sentido, pois ele, enquanto interlocutor, o confere à própria expressão. (LÈVINAS, 1993, p.56-7)

Lèvinas, apesar de poder, em princípio, ser identificado na *compaixão* proferida por Schopenhauer, não visa uma renúncia, e traz à tona a questão da *alteridade* a partir do *acolhimento*. Tal questão é crucial no entendimento da alteridade, e a trabalharei melhor mais a frente.

Ora, seja no *eu e tu* de Martin Buber, seja na *ética do acolhimento* levinasiana, o que se dá é um percorrer-se justamente no “reconhecer-se”, estar “na presença de um *outro*”, em outras palavras, nega-se a individualismo, tornando-se um asceta a partir da *alteridade*.

Penetrando o princípio de individuação, tem primeiro como resultado a purificação completa do sentimento, e o amor do próximo, em geral, e que faz participar o indivíduo nos sofrimentos de todos como nos seus próprios, para conduzir, em seguida, a negação do querer [...] (SCHOPENHAUER, p. 411, 2001).

2.1.2 A alteridade schopenhureana: renúncia e compaixão

*Pois aqui estou! Formo Homens
À minha imagem,
Uma estirpe que a mim se assemelhe:
Para sofrer, para chorar
Para gozar e se alegrar,
E para não te respeitar,
Como eu!
(GOETHE. Prometeu)*

Ora, como já mais que aludido, para Schopenhauer, a *vontade* é o vetor da conduta humana, é o constante querer que impulsiona ao indivíduo a viver, e isso o faz sofrer, pois essa dor se dá a insatisfação dos impulsos e desejos mundanos. No livro IV da obra *O mundo como vontade e representação*, o autor nos apresenta como a *vontade de viver* se afirma e se nega, ou seja, o homem passa a reconhecer o sofrimento do *outro*, resignando o seu querer, a sua *vontade*, pelo *outro*.

Um bom exemplo para Schopenhauer está em São Francisco de Assis²⁴, um personagem que exprime com perfeição a figura do resignado, apesar de ser um jovem rico e adepto dos prazeres da vida, ele renuncia à riqueza e passa a pregar a simplicidade e a espiritualidade, encontrando nos animais a sua imagem. O sofrimento dos animais, a partir da compaixão sentida, passa, assim, a ser também o de Francisco de Assis, abre-se para a acolhida do *outro*. “A vida de São Francisco de Assis [, assim,] tem o seu lugar de direito nesta série: São Francisco de Assis foi o ascetismo personificado” (SCHOPENHAUER, 2001, p.403). É, portanto, a compaixão que justifica a *alteridade*, já que, para Schopenhauer, ela suprime a diferença entre os indivíduos, conhecendo a si e reconhecendo o sofrimento do *outro*, que é o movente do mundo, isto é, a *vontade* inerente ao ser.

Há, assim, uma passagem de níveis, e o sofrimento de um indivíduo só cessa quando ele ascende a um ou outro nível. Em outras palavras, quando ele supera as dores mundanas. É identificando a *vontade* do *outro* que eu excluo o *princípio de individuação* e me conduzo para a relação e ao acolhimento, reduzindo as diferenças entre os indivíduos. Donde, o egoísmo, sentimento imanente ao homem, que prega o amor próprio, deve ser o primeiro sentimento combatido pela *compaixão*. Apesar deste

²⁴ O ato de resignação comprova para Schopenhauer um exemplo para a *ética da compaixão*, abrindo precedente para a *alteridade*. “Ninguém é suficientemente perfeito, que não possa aprender com o outro e, ninguém é totalmente destituído de valores que não possa ensinar algo ao seu irmão”. São Francisco de Assis.

sentimento acometido pelo homem, sofrer várias influências, como, por exemplo, o desejo do mal a outrem (ou a má fé), visando o seu próprio bem, existem pessoas que conseguem suprimir esse sentimento, passando a desejar somente o bem alheio, seja humanos, ou qualquer forma de vida capaz de sentir dor e sofrimento.

A *vontade de vida* é questão mote da análise da *alteridade* na filosofia de Schopenhauer e, nesta, podemos observar uma alternância de sentimentos de imensa alegria e profunda dor, pois o desejo de um indivíduo é insaciável, quando este chega à felicidade, logo já anseia outro objetivo, vivendo assim em um eterno querer. Entretanto, mesmo com esse “espiral de querência”, Schopenhauer aponta para uma saída, um caminho onde não se busca a felicidade plena, mas uma superação das dores mundanas; ou seja, um caminho que se dá a partir do reconhecimento de minhas *vontades* e das *vontades* dos *outros*, negando, assim, o princípio de individuação²⁵.

Penetrando o princípio de individuação, tem primeiro como resultado a purificação completa do sentimento, e o amor do próximo, em geral, e que faz participar o indivíduo nos sofrimentos de todos como nos seus próprios, para conduzir, em seguida, à negação do querer. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 411).

Ora, a *vontade* quando negada ao *outro*; isto é, quando um indivíduo busca impor sua própria *vontade*, abre precedente para o que Schopenhauer denomina como *injustiça*.

Nas palavras do autor,

A vítima da injustiça sente essa invasão na esfera onde ela afirma o seu próprio corpo, a negação dessa esfera por um estranho; experimenta imediatamente uma dor moral, muito distinta, muito diferente da dor física causada pelo próprio fato, ou do mal-estar produzido pela perda que lhe foi infligida. Quanto ao autor da injustiça, nasce nele a ideia de que no fundo ele mesmo e essa vontade manifestada no corpo da vítima são apenas um; de que ao ultrapassa os limites do seu corpo e das suas forças, foi a mesma vontade, em uma outra das suas manifestações, que ele negou; finalmente que, considerando-se em si como pura vontade, é ele mesmo que na sua violência ele combate, ele mesmo que ele despedaça; eu digo que ele sente

²⁵ Schopenhauer considerou que o espaço e o tempo são as condições necessárias para a possibilidade de pluralidade e diversidade numérica. Consequentemente, ele refere-se ao espaço e tempo como princípio de individuação, o *principium individuationis*. [...] Ele considera o espaço e o tempo a priori, como formas de sensibilidade, eles funcionam como aspectos necessários para a cognição. [...] A vontade está além das condições para a possibilidade ou pluralidade. A vontade é *nonplural*. (CARTWRIGHT, 2005, p.137).

do seu lado esta verdade, não tem dela uma ação abstrata, sente-se obscuramente; e é a isto que se chama remorso, ou mais especificamente o sentimento de *injustiça cometida*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 350-351)

Com o sentimento da *injustiça cometida*, o individuo deixa de ser egoísta, e passar a ser movido pela compaixão, reconhecendo-se no *outro*, compartilhando suas impressões e vivencias deste mundo com os seus semelhantes²⁶.

Quando o Véu de Maya, o princípio de individuação, se levanta diante dos olhos de um homem, a ponto deste homem já não fazer uma distinção egoísta entre a sua pessoa e a de um outro, quando ele participa tanto nas dores do outro como se fossem suas, e assim chegar a ser, não só muito caridoso, mas completamente pronto a sacrificar a sua pessoa, se pode com isso salvar a de muitos outros, então, é evidente que este homem, que em cada ser se reconhece a si mesmo no que tem de mais íntimo e mais verdadeiro, considera também as dores infinitas de tudo aquilo que vive como sendo as suas próprias dores, e assim, faz a sua miséria do mundo inteiro. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 397)

Eis aí a possibilidade de surgir o asceta, figura mais marcante nessa fase da obra schopenhauiana, pois é a partir do sentimento da *injustiça cometida*, e do abandono do ego egoísta que se atinge o maior grau de negação da *vontade*, convivendo com as dores do mundo, sacrificando a sua vida pela vida de *outrem*, mostrando a bondade que em sua essência. Apesar de ser considerado por muito pensadores da filosofia como um pessimista, Schopenhauer pode ser entendido como um pensador das vivências, ou seja, ele apenas apreende a essência da realidade, em outras palavras, Schopenhauer contempla a si mesmo e por consequência, contempla *outrem*, como se ele o fosse. O que cria uma abertura a outros pensadores para uma real *ética da alteridade*.

Podemos, portanto, perceber que a *alteridade*, mesmo que não citada em suas obras, é o mote de seu pensamento, se fazendo sempre presente. Essa necessidade que Schopenhauer aponta, de reconhecer a dor do *outro* como sua própria dor, alcançada pela *compaixão* e bondade, é genuinamente de caráter ético. Como afirma o autor, o

²⁶ Segundo Schopenhauer, o princípio de individuação quando não impõe mais tanta força, faz com que o individuo veja o sofrimento do *outro* como se fora o seu sofrimento. Para tanto, este individuo procura estabelecer um equilíbrio, ou seja, impondo limites a seu sofrimento e desejos, atenuando assim, o sofrimento do *outro*, sendo a diferença entre os seres somente uma ilusão, um abismo, aplicando também aos animais. De certo modo, esta pode ser uma explicação para que a maioria dos homens não cometem torturas aos animais.

“despertar a compaixão comprovada como a única fonte de ações altruístas [é] a verdadeira base da moralidade” (SCHOPENHAUER, 2001b, p.183).

A *compaixão*, assim, promove ao homem a objetivação dos impulsos da *vontade*, nega-se o individualismo e emerge a bondade; destarte, ela é algo natural, e só é manifestada quando as essências de diferentes indivíduos tornam-se uma só essência.

2.2 Vontade de potência: o *eu* e *outro* na filosofia nietzscheana

Percorrendo os passos de Schopenhauer, Nietzsche se debruça sobre a *vontade*, lançando outro olhar para ela. A *vontade*, com Nietzsche, é saber e poder.

Ora, em Nietzsche, é possível perceber um desdobramento sobre a dimensão do sofrimento a partir do olhar para o *outro*, mas este não como um olhar para o *outro* como extensão de minha subjetividade ou apreensão deste como um objeto de meu conhecimento; antes, o *outro* é percebido por Nietzsche em seu sentido absoluto. O sofrimento, assim, é afirmado, mas como parte do mundo, sendo essência da tragédia. O sofrimento é um impulso a mais para a existência.

Dentre as várias questões levantadas por Nietzsche, a *Vontade de Potência*²⁷ é uma das mais complexas no âmbito de sua filosofia. Esta deve substituir a antiga metafísica; para tanto, faz-se necessário entender o que é a *vontade de potência*, a partir do que ele denomina como “Princípio de Natureza”.

Este princípio consiste em uma pluralidade de forças que se interagem, sendo à distância o elemento diferencial compreendido em cada força e pela qual cada uma se refere a outras. A *vontade de potência* é um ponto categórico na relação de forças, sua complexidade se dá no jogo das forças, em que, em um mesmo indivíduo há momentos de reatividade e atividade. Estando o homem, sempre em uma corda entre forte e o fraco, almeja chegar ao *além do homem*.

Minha teoria [afirma Nietzsche] seria de que a *vontade de potência* é a forma afetiva primitiva, que todos os outros sentimentos são apenas seu desenvolvimento. [...] Que toda força motriz é vontade de dominar, que não há outra força física, nem dinâmica nem psíquica. (NIETZSCHE, 2010, p. 275).

²⁷ O fim e o meio/A causa e o efeito/O sujeito e o objeto/O fazer e o sofrer/A coisa em si e o fenômeno. Outras tantas interpretações, não fatos - e em que medida talvez interpretações *necessárias* (conservadoras). Todas caminhando no sentido da vontade de poder. (NIETZSCHE, 2010, p. 77).

À vista disso, para que esta força seja completa, é necessário um querer interno, a *vontade de potência*, o princípio para a síntese das forças, em que estas passam por elas mesmas, e o diverso se reproduz.

Pensando no conceito de *Princípio de Natureza*, Nietzsche afirma ser a *vontade de potência* esta multiplicidade de forças ou impulsos que estão sempre em conflito, que ao serem exploradas, crescem e se expandem em sua potência, e quando reagem, resistem à dominação. A *vontade de potência*, assim, é o elemento genealógico de todas as forças; isto é, diferencial e genético, e é por ela que uma força se atenua em outra, que a comanda e por ela também que uma força obedece outra. A *vontade de potência*, é o poder, é o que se quer da vontade.

Faz parte da natureza do ser vivo crescer, aumentar sua potência e, por conseguinte, acolher em si forças estranhas. Na obnubilação causada pela narcose moral, fala-se do direito do indivíduo tem de *defender-se*; no mesmo sentido dever-se-ia falar do direito de atacar. De fato, *um e outro* – e o segundo mais que o primeiro – são necessidades para todo ser vivo. (NIEZSCHE, 2010, p. 499)

Gilles Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, faz uma análise ao que concerne à *vontade de potência*, para o autor esta *vontade* não apenas interpreta, mas também avalia; ou seja, interpretando se determina a força que dá sentido à coisa, e avaliando motiva-se a *vontade de potência* que dá à coisa um determinado valor.

Pensando na *vontade de potência* como algo que se manifesta na força como um poder que pode ser afetado, podemos considerá-la como uma superação de si, tornando-se, assim, um símbolo do *vir-a-ser* de Heráclito²⁸, um devir sensível das forças. Nietzsche comprehende, portanto, o mundo como *vontade de potência*, consistindo em núcleos de forças em relações antagônicas. A partir de experiências dos impulsos humanos, do mundo orgânico, Nietzsche comprehende o mundo mecânico como forma primitiva dos afetos. Para ele,

A “vontade” não pode naturalmente senão sobre a “vontade” e não sobre a “matéria” (sobre os “nervos”, por exemplo); em resumo, deve-se arriscar a hipótese de que em toda a parte onde se constatam “efeitos”, é a vontade que age sobre a vontade e também que todo processo mecânico, na medida em que é alimentado por uma força eficiente, não é outra coisa senão a força de vontade, o efeito da vontade.. – Admitindo, finalmente, que seja possível estabelecer que

²⁸ Heráclito afirma que existe um fluxo permanente onde tudo se modifica. Este *vir-a-ser* constante se dá na luta entre os contrários. Esse fluxo de forças gera uma harmonia em uma só unidade. Nessa unidade dialética podemos ter conhecimento das coisas do mundo, ainda que passageiro. Ele afirma: “É impossível entrar no mesmo rio duas vezes”. As águas e nós mesmos já não somos os mesmos a cada minuto que se passa. É na multiplicidade contraditória que surge a unidade dialética.

nossa vida instintiva inteira não é senão o desenvolvimento e a diferenciação de uma só forma fundamental da vontade – quero dizer, conforme minha *tese*, da vontade de potência – admitindo que seja possível conduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, nela encontrar também a solução do problema da fecundação e da nutrição – é um só mesmo problema – teríamos assim adquirido o direito de designar *toda* força eficiente com o nome *vontade de potência*. O universo visto por dentro, o universo definitivo e determinado por seu “caráter inteligível” não seria outra coisa senão a “vontade de potência”. (NIETZSCHE, 2007c, p.53-54)

Em *Além do bem e do mal*, o filósofo define a *vontade* de modo mais pontual, apoderando-se da tese schopenhauiana. “Schopenhauer [diz Nietzsche] deu até mesmo a entender que a *vontade* é a única coisa que nos é conhecida, perfeitamente conhecida, sem dedução nem adjunção” (NIETZSCHE, 2010, p.34).

Nietzsche, ao apoderar-se da tese schopenhauiana, supera-a, o que não implica dizer que Schopenhauer não mais influencia seu pensamento. Ao contrário, a superação nietzscheana ainda pode ser entendida como uma extensão do pensamento de Schopenhauer.

2.2.1 Pluralidades do homem elevado

É ainda em *Além do bem e do mal*, que Nietzsche atenta para o fato de ser o corpo uma morada social, que abarca muitas almas; ou seja, uma ‘casa’ que compreende um conjunto de pluralidades da *vontade de potência*.

Em toda vontade se trata, portanto, no final das contas, de mandar e de obedecer e isso com as bases de um estado social composto de “almas” numerosas. É por isso que um filósofo deveria se arrogar o direito de considerar a vontade sob o aspecto da moral: a moral, bem entendido, considerada como doutrina das relações de domínio sob os quais se desenvolve o fenômeno “vida”. (NIETZSCHE, 2010, p. 36)

Essa pluralidade de potências abre um olhar mais focado à ação, uma possibilidade de superação do homem, a qual fica mais identificada nas palavras do profeta Zaratustra. Ora, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche nos faz perceber uma *vontade de potência* no âmbito da ação. Nesta, acompanhamos Zaratustra em sua peregrinação para trazer a toda a humanidade a figura do *Além do homem*, ou seja, do homem que superaria o cristianismo, a si próprio e a todas outras formas de repressão.

O *Além do homem* aparece, assim, como o ideal nietzscheano, aquele ideal que anseia por uma sociedade autêntica, com novos paradigmas, capaz de se opor contra qualquer coisa que se impugne contra sua vontade.

Ora, o homem se torna superior na medida em que liberta a sua *vontade de poder*, pois ela é o impulso para a criação, superação, dominação e prazer do homem. Para Nietzsche, o homem é dotado dessa vontade, ela é, para o filósofo, inata e vital.

Mas tudo o que existe deve também se adaptar e curvar! Assim o quer vossa vontade. Que tudo o que existe se humilhe e se submeta ao espírito como seu espelho e sua imagem. [...] Onde quer que encontrasse o que é vivo, encontrei a vontade de potencia. Até na vontade daquele que obedece encontrei a vontade de ser senhor. (NIETZSCHE, 2008b, p. 128-129).

O “querer” sempre emerge da falta de algo ao individuo. A partir desta afirmação, podemos considerar o homem como um ser insatisfeito, e vivendo nesse incessante “querer”, o individuo se depara com um impasse onde a individualidade e a necessidade de se viver em comunidade se realiza na *vontade de viver*. Como se pode ver Schopenhauer ainda é presente em Nietzsche.

Nesta perspectiva, Nietzsche afirma que na *vontade de potência* é a intensificação da *vontade de viver*, ela é a forçaposta sobre outro indivíduo, na vontade de ser senhor, daquele que aspira se libertar do papel de servo, ou na vontade do próprio senhor. Assim, a *vontade de potência* é um jogo de forças; em outras palavras, são as forças ativas e reativas das relações.

No que diz respeito a essas forças, cabe apontar para o que Deleuze afirma:

O que Nietzsche chama *nobre, elevado, senhor*, é quer a força ativa, quer a vontade de afirmativa. O que ele chama *mesquinho, vil, escravo*, é quer a força reativa, quer a vontade negativa. (DELEUZE, 2001, p. 84).

A *vontade* é plástica, ela está contida no fluxo do devir, sendo a origem de todo movimento. A *vontade de potência* é o mais forte dos instintos que nos guia para uma evolução orgânica. Esse movimento pode ser entendido pelas palavras de Nietzsche:

Se o mais fraco serve ao mais forte, é que a isso é persuadido por sua vontade que quer dominar sobre alguém mais fraco ainda. E essa é única alegria de que não se quer privar. [...] E onde há sacrifício e serviço e olhares de amor, há igualmente vontade de ser senhor. Por caminhos secretos desliza o mais fraco até a fortaleza e até mesmo ao

coração do mais poderoso, para roubar o poder. (NIETZSCHE, 2008c, p.129).

Podemos, assim, perceber que a *vontade de potência* é inerente ao homem. Todos os seres humanos têm por instinto o desejo de conseguir mais potência e se tornar um *além do homem*; ou seja, transcender seus limites e sua própria razão. A *vontade de potência*, portanto, faz o homem dar um salto para além de si mesmo, tornando-o cada vez mais criativo, impulsionando ao novo, em um eterno movimento de descobertas. Há um *querer*, incessante, uma insatisfação sempre presente, que faz parte, é um predicado da *vontade de potência*.

O que de fato se percebe é que Nietzsche prega uma adoção de novos preceitos, negando o mundo das ideias, a tradição judaico-cristã e a concepção cartesiana da razão. Afirmando a transvaloração dos valores, nega o dogmatismo metafísico, e faz isso a inspirado ainda pelo conceito de *vontade* de Schopenhauer. Embasado nisto, a sua análise acerca da *vontade de poder* é uma crítica à moral imperativa e ao pensamento filosófico racionalista, abordado por um olhar da *alteridade*; ou seja, da necessidade que o homem tem em relação ao um *outro*, da capacidade de se relacionar com o diferente, reconhecendo o *outro em mim mesmo*.

Ora, em Nietzsche vemos que a *alteridade* é dada em *nós*, e não somente na relação entre os *outros*. É fato que os pensadores da *alteridade* são influenciados pela filosofia nietzscheana, o espectro de Nietzsche é encontrado em inúmeras passagens de Buber, Lèvinas e Derrida.

2.3 O *eu* e o *nós* na Filosofia de Nietzsche: um precursor para outros filósofos

Observamos o *ser-no-limite* em Nietzsche; ou seja, aquele que supera os outros e a si mesmo. Nietzsche, grande crítico da subjetividade de sua época, melhor dizendo, da moral vigente, trata de assuntos como a questão do livre-arbítrio e do sujeito da *vontade*. E este olhar crítico nietzscheano lança ao mundo a possibilidade de existência de um tipo de sujeito consciente, um sujeito que, por ações pré-determinadas, toma decisões ao longo de sua existência, de acordo consigo mesmo, e não mais de acordo com a moral vigente.

É importante ressaltar que ao pensarmos o *outro* como diferença, também o pensamos como consciência da existência de um eu próprio. A *alteridade*, assim, se presentifica na relação desses espíritos livres; ou seja, o *outro* emerge no encontro, sem a necessidade de compreensão dos entes. À vista disso, poder-se-ia pensar a amizade como um exemplo para se analisar a *alteridade* em Nietzsche.

Éramos amigos e nos tornamos um ao outro. Mas isso é realmente assim e não queremos calá-lo nem escondê-lo como se devêssemos ter vergonha. Exatamente como dois navios, cada um com seu objetivo e sua rota traçada: podemos nos cruzar ainda, talvez, e celebrar juntos, como já os fizemos – e, no entanto, esses bravos navios estavam tão tranqüilos no mesmo porto, debaixo do mesmo sol, que se teria acreditado que tinham alcançado o objetivo, que tinham tido um único objetivo comum. Mas então a força todo-poderosa de nossa tarefa nos separou, empurrados para mares diferentes, sob outros sóis e talvez nunca mais nos voltemos a ver – talvez nos voltemos também a ver sem nos reconhecermos: tantos mares e sóis mudaram!

Era preciso que nos tornássemos estranhos um ao outro, assim o queria a lei que nos transcende e é por isso que nos devemos respeito, para que a lembrança de nossa antiga amizade se torne mais sagrada que outrora! Existe provavelmente uma formidável curva invisível, uma rota estelar, onde nossos caminhos e nossos objetivos diferentes estejam *incluídos* como pequenas etapas; elevemo-nos a esse pensamento! Mas nossa vida é demasiado curta e nossa vista demasiado fraca para que possamos ser mais que amigos no sentido dessa sublime possibilidade! – E assim queremos *acreditar* em nossa amizade nas estrelas, mesmo que tivéssemos de ser inimigos na terra.

(NIETZSCHE, 2008b, p. 194-195)

Pensando nisso, podemos estabelecer uma relação entre o pensamento nietzscheano com a perspectiva das teses de Buber, Lèvinas e Derrida. A *alteridade* se dá no encontro, no reconhecimento e no estranhamento do *outro*; à vista disso, podemos considerar que os pensadores mais contemporâneos da *alteridade* são devedores de Nietzsche, em especial, do que envolve as questões acerca da *vontade de potência* e do *além do homem* nietzscheano. Donde ser crucial compreender estes dois conceitos de Nietzsche.

A partir da *vontade de potência*, a estruturação e a desconstrução das forças pertinentes a constituição da subjetividade ao modo de um “entre”, faz possível uma abertura para a *alteridade*. Aqui podemos encontrar pontos que ensejam olhar de filósofos como, por exemplo, Lèvinas.

Ora, podemos observar que Emmanuel Lèvinas segue alguns percursos similares aos de Nietzsche; afinal, ambos rompem a barreira do humanismo, voltando-se para a ética a partir do olhar para o *outro*, e do *outro*. O homem Lèvinasiano, poder-se-ia dizer, é uma espécie de *ultrapassamento* do *além do homem* nietzscheano, aquele que supera a moral vigente, transvalorando os valores; ele não mais apregoa os sentidos e qualidades impostas a ele, somente sendo o que se é por essência.

O pensamento de Lèvinas sobre a *alteridade*, assim, volta-se para a *vontade de potência*, como citado na obra *Entre Nós*. Mostrando a relação das forças do *outro*, como um *outro*, aponta paro o fato de não se poder falar apenas em um ‘alter ego’.

A filosofia lèvinasiana concebe três tipos de responsabilidade: (1) àquela como uma reação ao outro de forma indeclinável; (2) reação emergindo do próprio indivíduo para o *outro*, e; (3) como uma reação para o *outro* com o intuito de substituir-se por outrem, no que diz respeito a sua responsabilidade. Neste sentido, podemos observar que Lèvinas se aproxima da *vontade de potência* na composição de sua dita *ética da responsabilidade*.

Não só Lèvinas, mas Martin Buber, também é de certo modo um devedor da filosofia de Nietzsche. O *encontro e a relação* do *Eu e Tu* surgem diante de um *outro* que em mim se presentifica. Do mesmo modo, para Nietzsche, o *Eu* sempre está na presença de um *outro* diferente de mim.

Obviamente, apesar dessa semelhança, Buber critica e dá um passo para além do pensamento nietzscheano. Para Nietzsche, o homem expõe a figura de um homem obscuro, onde ao superar sua condição de animal, sai do rebanho e torna-se por meio de sua *vontade de potência*, um “*homem elevado*”. Buber afirma que o homem não é somente esse *além do homem* de Nietzsche, e indaga a origem deste homem e os modos de relação deste. Do mesmo modo, ao passo que na *vontade de potência*, a relação se dá na força e no querer, a relação para Buber está posta na reciprocidade. O rosto do outro precisa emergir para que exista a relação, implicando a minha responsabilidade, esta por sua vez é um nome dado para a reciprocidade. Ser responsável é ter disponibilidade para o encontro com o *outro*. Buber acredita que as relações interpessoais sejam um ato de comprometimento consigo mesmo e com os outros seres que os rodeiam, donde os poderes tenham movimento espiral, a fim de ser uma manutenção dessas relações.

É fato que Buber utiliza-se dos saberes antropológicos de Nietzsche para criar a sua Filosofia da Relação, sob as perspectivas das relações de poder do filósofo do profeta Zaratustra. Afinal, com Nietzsche, nós somos um misto de *vontade*, que oscila entre os fatores positivo e negativo²⁹.

Nietzsche afirma que,

Nosso egoísmo ingênuo e animal é gravemente alterado por nossa *prática social*: não podemos mais sentir a unidade do eu, *nos encontramos sempre no meio de uma multiplicidade de seres*. Nós nos cindimos em vários seres e nos cindimos de novo. Os *instintos sociais* (como a *intimidade*, a *inveja*, o *ódio*) que supõem uma multiplicidade, nos transformaram: transportamos em nós “a sociedade”, apequenada segundo nossa medida; retirar-se em si não é mais uma maneira de fugir da sociedade, mas muitas vezes de *prolongar pelo devaneio* e de interpretar o que se passa em nós, segundo o esquema de nossas experiências anteriores. Absorvemos em nós não somente Deus, mas todos os seres cuja existência reconhecemos, mesmo sem citá-los; somos o cosmos, na medida em que o compreendemos ou sonhamos. As oliveiras e as tempestades se tornaram partes de nós mesmos; de igual modo, a carteira e o jornal. (NIETZSCHE, 2010, p. 332-333).

Pensando na diferença, também apontamos para o pensamento de Jacques Derrida, que demonstra sua paixão explicitamente pelos escritos de Nietzsche. Na *differánce* derridiana, por exemplo, podemos encontrar vários pontos comuns com o pensamento nietzscheano.

A concepção derridiana de *differánce* aponta para uma diferença entre os diferentes, em outras palavras, ela acontece por oposição da metafísica, através do movimento, ou pela diferença ôntico-ontológica, já explicitado no primeiro capítulo desta dissertação.

No que concerne a Nietzsche, podemos observar que estas oposições, nada mais são que jogos de forças positivas e negativas, assim como na *differánce*, a *vontade de potência* assume uma oposição de um *diferente* para o *outro*.

Nas palavras de Derrida,

²⁹O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce. Eis o princípio de natureza em Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância, onde a *distância* é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras. (DELEUZE, 1976, p. 6).

Podemos, portanto chamar diferença a essa discórdia “ativa”, em movimento, de forças diferentes e de diferenças de força que Nietzsche opõe a todos o sistema da gramática metafísica por toda a parte onde ela comanda a cultura, a filosofia e a ciência. (DERRIDA, 1991, p. 50).

Assim como Nietzsche deseja um filosofar a marteladas, Derrida também almeja violentar os tímpanos com o seu pensamento, desconstruindo a filosofia de Nietzsche, transcendendo-o.

Pensando nas marteladas nietzscheanas, me volto aos escritos Levinasianos, nestes percebemos o espectro de Nietzsche em vários momentos; entretanto, no que diz respeito aos termos *Il y a* e *Hipóstase* esta *presença* se torna mais intensa. O percurso feito pelo homem tomado por sua *vontade*, e o decreto da *Morte de Deus* levando-o à sua elevação como um *homem superior* nos incita a pensar sobre estes termos Levinasianos.

Para tanto, vamos discuti-los neste último capítulo, a fim de mostrar a relação intrínseca que estes dois filósofos possuem como a passagem nesta corda estendida por Nietzsche sobre o abismo, entre o animal e o além do homem, pode ser analisada pelo *Il y a* e a *Hipóstase*.

CAPÍTULO III

A MORTE DE DEUS COMO UM POSSÍVEL *IL Y A* E O ALÉM DO HOMEM COMO A *HIPÓSTASE LÈVINASIANA*

“Onde', pensou Raskólnikov, continuando seu caminho, 'onde é que eu li aquilo sobre um condenado à morte que no momento de morrer dizia ou pensava que se o deixassem viver no alto, numa rocha e num espaço tão reduzido que mal tivesse onde pousar os pés - e se à volta não houvesse mais que o abismo, o mar, trevas eternas, a eterna solidão e a tempestade perene - e tivesse de ficar assim, nesse espaço de um archin, a sua vida toda, mil anos, a eternidade... preferiria viver assim a morrer imediatamente? O que interessa é viver, viver, viver! Viver, seja como for, mas viver!”. (*Crime e castigo* - Dostoevsky)

Sempre quando nos deparamos com obras de filósofos contemporâneos da *alteridade*, como Buber, Lèvinas e Derrida, encontramos rastros da filosofia nietzscheana. Neste capítulo tratarei, a partir do entendimento de certos conceitos nietzscheanos, do *Il y a* e da *Hipóstase* na filosofia Lèvinasiana, pois aos olhos de uma filosofia da *alteridade* encontramos inúmeros pontos comuns entre a filosofia da *vontade* de Nietzsche e o pensamento de Lèvinas. Afinal, o *Il y a* e a *Hipóstase* são conceitos que definem mudanças comportamentais e ontológicas ao longo da modernidade e contemporaneidade.

À vista disso, faz-se necessário primeiro dissertar sobre alguns pontos principais da filosofia nietzscheana, para que se possa entender o ponto comum que essas duas vertentes filosóficas possuem, para posteriormente lançar o olhar da filosofia da *alteridade* na *vontade* nietzscheana.

3.1 A moralidade e o desejo de viver do homem

Nietzsche é um dos principais pensadores das ideias críticas à moral, ele põe o sujeito como ponte para a criação de novos valores e de uma ascensão da espécie. Para tanto, uma de suas principais enunciações aponta para a religião Cristã como causadora de todo ressentimento e pessimismo da humanidade, sendo necessário “matar” esse Deus cristão para a elevação do homem e libertação de todo julgamento da moral hodierna.

Nietzsche, ao criticar esta moral em que os medíocres compõem um rebanho, aponta para o fato de esta se fundamentar no medo e na generalização, descaracterizando o homem, tornando-o, assim, um ressentido contra a vida. Afinal, quanto maior a culpa sentida pelo homem, maior o grau de divinização desse Deus, e maior será seu vínculo com este, por consequência, sua vida se torna refém destes preceitos.

É da impossibilidade de quitar os débitos que surge a má consciência, o remorso, no qual o homem se volta contra si e degenera. Na falta de fontes alimentícias externas, só resta ao homem o recurso de *morder* sua própria consciência, numa deplorável autofagia que ainda hoje consome o que há de melhor em sua existência.(ONATE, 2003, p. 78)

Para Nietzsche, a espinha dorsal do cristianismo é o predomínio de um julgamento daquilo que se supõe bom ou ruim a partir da ideia de pecado, algo que impõe o medo de uma condenação Divina. A crença neste Divino se torna, então, um artifício indispensável.

O julgamento moral é um modo de vingança favorito nas inteligências limitadas com relação às inteligências que o são menos, é uma espécie de indenização que se ortogam certas pessoas para quem a natureza se mostrou avara e é enfim uma ocasião para *ganhar* espírito e refinamento: - a maldade torna o homem espiritual. No fundo de seu coração, é doce para eles ver que existe uma escala que coloca na mesma linha deles

mesmos os homens cumulados de bens e de privilégios do espírito: - eles combatem pela “igualdade de todos diante de Deus” e, com esse objetivo. Tem quase *necessidade* da fé em Deus. (NIETZSCHE, 2007c, § 219, p. 140)

No desejo de se libertar dessa prisão ‘moral religiosa’, este homem deixa a sua *vontade* tomar conta de seu ser, como grafado em subtítulo da obra *Ecce Homo, tornando de fato o que a gente é*.

Ora, observamos então uma tentativa de ultrapassamento da cultura cristianizada, desconstruindo o edifício moral que tanto mutila o homem, negando a liberdade, a *vontade*, e os seus instintos, sob o olhar de um Deus rancoroso e vingativo. O homem quando movido pela *vontade* se torna superior aos outros, pois ele “derruba os ídolos”, e no momento que isso acontece, ele supera os juízos de valor impostos a ele pela tradição cristã, e assume o seu lugar na história. O homem, a partir daí, passa a resgatar a sua natureza instintiva, fugindo do ressentimento originário, da “má consciência”. Ao ser forçosamente submetido aos costumes sociais e aos preceitos cristãos, o homem sai de seu estado natural de hostilidade e virilidade e passa a ser um ser dócil e domesticado. Nas palavras de Nietzsche, “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência.” (NIETZSCHE, 2009, p. 68)

Dionísio, então, grita dentro de Nietzsche, e na figura do Zaratustra anuncia a *Morte de Deus*, aspirando extinguir o desprezo e a resignação pela vida, fazendo uma exclamação de *Sim à vida!* Este grito à vida demole tudo o que concerne à moral e à religião cristã, nisto surgem questões que intrigam Nietzsche, fazendo com que ele se volte ao conceito de *niilismo*³⁰, um dos esclarecimentos a dita “doença do século”, esse

³⁰ O niilismo é para Nietzsche: “Faléncia de uma avaliação das coisas, que dá a impressão de que nenhuma avaliação seja possível”. (NIETZSCHE, F. Fragmentos finais, 5 (57), p.49). Esse niilismo marca o momento da perda de sentido e de validade dos valores superiores da cultura ocidental, é o fracasso de uma interpretação da existência que sempre auxiliou o homem a suportar a dor. Antes a cultura era compartilhada em Deus e essa era um predicado que unia e determinava a Europa, agora as ciências, as artes e a política não estão mais pondo Deus como centro de tudo e nem como sentido da vida. O niilismo foi a constatação de que Deus está morto, pois a cada dia percebe-se que há um aumento da ausência de Deus no pensamento e nos atos dos homens. Podemos perceber isso com o fato do homem que antes acreditava que a causa de tudo era divina, começou a explicar os fatos agora pela ciência, tomando assim o lugar da teologia, chegando à conclusão de que tudo que considerávamos verdade absoluta não passava de ilusão.

mal que é uma antítese à alegria de viver. Poetas como Baudelaire³¹, nos fazem perceber esta antítese, como em seu poema *Hino à beleza*.

*Virás do céu profundo ou surges do abismo
Beleza? O teu olhar, infernal e divino,
Gera confusamente o crime e o heroísmo,
E podemos, por isso, comparar-te ao vinho
Conténs no teu olhar o poente e a aurora;
Expandes os teus odores qual noite de trovoada;
[...]*

*Encantado, o Destino é um cão que te segue;
Semeias ao acaso alegrias, desastres,
E por dominares tudo é que nada te interessa.
Caminhas sobre os mortos, que são o teu gozo;
Das tuas jóias, o Horror é das que mais fascina,
E entre tais enfeites, o próprio Assassínio,
Vai dançando feliz no teu ventre orgulhoso
O inseto, deslumbrado, procura-te a chama,
Arde crepita e diz: Benzamos esta Luz!
[...]*

*Mas que venhas do céu ou do inferno, que importa,
Beleza! Monstro ingênuo, assustador, excessivo!
Se o teu olhar, teus pés, teu riso, abrem a porta
De um Infinito que amo e nunca conheci?
De Satanás ou de Deus, que importa? Anjo ou Sereia,
Se tu tornas – ó fada de olhos de veludo,
Ritmo, perfume, luz, ó rainha perfeita! –
Mais leve cada instante e menos feio o mundo?*

(BAUDELAIRE, 1985, p.153)

Esta exclamação à vida dá lugar ao termo definido por Nietzsche de *Amor-fati*, que como já vimos anteriormente, é uma aceitação da finitude humana, dos reveses e alegrias da existência, bem como está necessariamente vinculado ao *Eterno Retorno*, e ambos os conceitos são cruciais para o entendimento do que seja a *vontade* nietzscheana.

Ora, amando o nosso destino, aprendemos a viver de acordo com nossas *vontades* e vicissitudes, transvalorando os valores, seja na dor seja no prazer. O sofrimento, assim, se apresenta não como obstáculo, mas antes como escada para seguir adiante, amando o que lhe acontece, tornando aquilo que se é de verdade.

Neste *Sim à vida* não há lugar para a resignação, nem para permanecer inerte. O *amor-fati* recusa tudo aquilo que foi negado ao homem ao longo da história, principalmente pelo Cristianismo. O *amor-fati* diz *não*, e ao fazer isso, é o mesmo que

³¹ Baudelaire (1821 - 1867) é considerado um dos poetas do “mal do século”, ele é um dos precursores da poesia moderna.

gritar aos ventos que está presente neste mundo de forma efetiva e que perverter o que me é imposto é a palavra de ordem. Esta perversão é parte fundamental da construção deste mundo vivido.

Quero aprender cada vez mais a considerar como belo o que há de necessário nas coisas: – assim serei daqueles que tornam belas as coisas. Amor-fati [amor ao destino]: que esse seja doravante meu amor. Não quero mover guerra à feiúra. Não quero acusar, não quero acusar nem mesmo os acusadores. *Desviar meu olhar*, que seja essa minha única negação! E, numa palavra, para ver grande: só quero ser afirmador! (NIETZSCHE, 2008b, § 276, p. 192).

Aceitar contudo a vida e suportar os reveses desta não é algo fácil, pois é necessário aceitá-la, na sua plenitude, como dádiva. É preciso enfrentar o *eterno retorno de si mesmo*, é necessária a decadência para se chegar à ascensão e deixar fluir a *vontade* já inerente a nós.

O *eterno retorno* é uma fase que apenas os fortes podem suportar, pois esta superação metafísico-religiosa somente pode ser considerada uma benção para aqueles que amam verdadeiramente esta vida e não pensam em suas existências almejando outra vida, transcendente e melhor. Viver plenamente é viver sem nenhuma perspectiva de um para além deste mundo. Em outras palavras, viver o presente e suportar repetir tudo sem ter que valorizar a sua existência em prol de uma vida no mundo dos céus ao lado do Criador.

E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: “*Esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que revivas mais uma vez e inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem – essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessa – e tu com ela, poeira das poeiras!*” (NIETZSCHE, 2008b, §341, p.239).

‘E se isto é viver, pois bem, outra vez!’

A *morte de Deus*, assim, faz com que o homem tome as rédeas de sua vida, o que se entende sobre bem e mal, certo ou errado não é mais julgado por algum Deus, o homem é quem decide o que lhe é válido. Dissipando o pensar metafísico e todas as formas de mistificação, desmascarando essa moral hipócrita que é imposta pela sociedade no âmbito da política e da educação, por exemplo.

Foram colocadas muitas correntes no homem para que desprendesse a se comportar como um animal; e, na verdade, se tornou mais meigo, mais espiritual, mais alegre, mais refletido que todos os animais. Desde então ainda sofre por não ter ido por tanto tempo ar puro e movimentos livres – essas correntes, repito ainda e sempre, são, contudo, esses erros pesados e significativos das representações morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a *doença das correntes* for superada é que o primeiro grande objetivo será inteiramente alcançado: a separação entre o homem e o animal. (NIETZSCHE, 2007b, §350, p.153).

Após a enunciação da *Morte de Deus*, a vida se dá por ela mesma. Não havendo possibilidade de interferências divinas, o homem toma as rédeas de sua vida, suas atitudes são dadas por ele mesmo, sendo ele quem dá sentido à sua existência. Desta forma, somente os homens que transcendem, os que se elevam sobre os fracos podem viver plenamente.

Este *homem elevado* possui um desejo de *querer-vir-a-ser-mais-forte* e, ao alcançar essa potência, não fica estagnado, tornando-se insaciável, como se o desejo de sua força fosse um espiral infinito. Esse querer incessante não é nada além de que *vontade de potência*.

3.2 A *vontade de potência*: causa prima da *morte de Deus*

“Para onde foi Deus?” – exclamou – “É o que vou dizer. Nós o matamos – você e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos. Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos esta terra da corrente que ligava ao Sol?”. (NIETZSCHE, 2008b, §125, p. 149).

Nietzsche propõe uma nova interpretação da evolução do comportamento humano, mostrando que todos os princípios morais e éticos tiveram seu surgimento da ilusão, uma espécie de *Véu de Maya*³². Tais princípios estariam alicerçados sob um falso conhecimento. A *vontade de potência* faz com que a realidade seja compreendida como um edifício de pluralidades; afinal, por uma busca pela verdade, a *vontade* esclarece

³² E Maya é o véu da ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver o mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha aos sonho, à radiação do sol sobre a areia, onde, de longe, o viajante acredita ver uma toalha de água, ou ainda a uma corda atirada por terra, que ele toma por uma serpente. (SCHOPENHAUER, 2001, p.14)

essa caminhada das trevas até a luz. Em outras palavras, o percurso do homem de rebanho até a sua *elevação*, superando este horizonte metafísico, respondendo a todas as questões inerentes à *Morte de Deus*.

A hipocrisia cautelosa da inaptidão para o poder apresenta-se:

- na forma de obediência – subordinação, cumprimento do dever, moralidade;
- na forma de docilidade, de dedicação, de amor – idealização, divinização de quem comanda, compensação e transfiguração indireta de si próprio;
- na forma de fatalismo, de resignação, de objetividade;
- na forma de tirania exercida sobre si mesmo – ascetismo;
- na forma de crítica, de pessimismo, de indignação;
- na forma de boa alma, de virtude.

(NIETZSCHE, 2004, p. 53)

No homem comum, ao longo dos tempos, os instintos foram pervertidos e aprisionados, sendo a *vontade* sufocada. Naquele que se supera, que está para o *além do homem*, esta *vontade* vem para dar um novo sentido à vida, sendo a essência do mundo que permanece na querência e na carência dos seres, mantedora da vida de todas as criaturas, arriscando viver nesse eterno *vir-a-ser*.

Segundo Deleuze, o corpo é definido por uma estrutura plural, um conjunto de forças, ativas e dominantes, ou reativas e dominadas. Uma força é dominante de acordo com a ação da *vontade de potência*, que por sua vez, é manifestada primeiramente como uma sensibilidade das forças e depois como um devir sensível dessas coisas.

Ativo e reativo designam as qualidades originais da força, mas afirmativo e negativo designam as qualidades primordiais da vontade de poder. Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de poder assim como agir e reagir exprimem a força. (E assim como as forças reativas também são forças, a vontade de negar, o niilismo são vontade de poder [...]. Por um lado é evidente que há afirmação em toda a ação, que há negação em toda a reação. Mas, por outro lado, a ação e a reação são antes meios, meios ou instrumentos da vontade de poder que afirma e que nega: as forças reativas, instrumentos do niilismo. Por outro lado ainda, a ação e a reação necessitam da afirmação e da negação como algo que as ultrapassa, mas que é necessário para que realizem seus próprios objetivos. Enfim, mais profundamente, a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação porque são as qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é negação, e sim o poder de se tornar ativo, o devir ativo em pessoa; a negação não é simples reação, mas um devir reativo. Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentais em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças. (DELEUZE, 1976, p. 44).

Haja vista estes conceitos, a *vontade* é um princípio de determinação interna da qualidade e da quantidade das relações das forças. Em outras palavras, a *vontade* é o princípio imanente e transcendente que se acresce às forças, de modo que estas não fiquem indeterminadas; ou seja, o devir reativo das coisas, ou o *niilismo*³³ é indispensável no homem.

Nisto podemos perceber que o homem vive em uma eterna condição de elevação de si mesmo e sobre os *outros*; ou seja, aquela *vontade*, antes sufocada, é liberta, e isso acarreta na extinção do ressentimento injetada pela tradição cristã.

Entretanto, Nietzsche afirma não ser tão fácil compreender de fato em que concerne a nossa *vontade*, para ele, esse “querer” contém uma multiplicidade de sentimentos, como o de ponto de partida ou de finalidade dessa querência; bem como ainda possui uma reflexão sobre a *vontade*. Segundo Nietzsche, “a vontade de potência, presente em toda combinação de força, *defendendo-se contra o que é forte, precipitando-se sobre o que é mais fraco, é uma noção mais justa*”. (NIETZSCHE, Vontade de Potência, §78, p. 289).

A *vontade* não é somente um complexo de sentimentos e de pensamentos, mas também uma inclinação, uma inclinação ao mando. O que se chama “livre-arbítrio” é essencialmente a consciência da superioridade frente ao que deve obedecer. “Eu sou livre, *ele* deve obedecer” – esse sentimento está oculto em toda manifestação da *vontade*. (NIETZSCHE, 2007c, §19, p. 34-35)

A *vontade* traz consigo um sentimento, ora de contentamento pela superação de si e dos *outros*, ora de insatisfação, quando superado por uma *vontade* mais voraz. A *vontade*, então, oscila em momentos de vitórias e derrotas; ou seja, em realizações e sofrimento. Nesta relação dos homens, o fato é que sempre se busca a maior potência, em outras palavras, neste jogo de forças, o indivíduo busca sua eterna metamorfose, seu crescimento e desenvolvimento.

³³ É importante ressaltar a importância dos conceitos deleuzeanos de niilismo, o filósofo considerada que o niilismo pode ser *negativo*, ou *reativo*. A vida existindo por si mesma toma formas em seu sentido e finalidade, ou seja, as coisas são criadas a partir da razão. Para tanto, no niilismo *negativo*, sentido e finalidade são estabelecidos como superiores à vida, ao passo que no niilismo *reativo*, estes valores são negados, persistindo somente no ideal ascético. O sentido e a finalidade para o niilismo tem função essencial, pois são eles que justificam o sofrimento.

Antes do pronunciamento da *Morte de Deus*, o homem deseja somente se manter e sobreviver neste mundo, ficando estagnado em sua vida. Nietzsche considera esse tipo de homem como um ser doente. O homem em sua potência liberta-se do mundo das sombras – utilizando-me da filosofia de Platão³⁴ – ele escapa da caverna e caminha para a luz, expandindo-se, dominando e se tornando um ser criativo, dando sentido a sua vida, efetivando-se no encontro com outras forças mundanas. Nietzsche, assim, nos fala dessa caminhada.

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além do homem. Uma corda sobre um abismo. Perigosa para percorrê-la, é perigoso ir por esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O que é grande no homem é ele ser ponte e não uma meta. O que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um declínio.
(NIETZSCHE, 2008c, I Parte, §4, p. 24).

As sombras perseguem os pensamentos de Nietzsche, há muitas questões a serem respondidas no que concerne ao comportamento do homem, e de sua equivalência aos demais animais. O homem foi domesticado, ele foi adestrado pela moral cristã, se tornou dócil, espiritualizado, não tendo a possibilidade de respirar um ar puro, tampouco ter movimentos livres, deixando, assim, que as correntes fossem representações morais e religiosas. A partir disso, Nietzsche questiona

Quando todas essas sombras de Deus não nos perturbarão mais?
Quando teremos despojado completamente a natureza de seus atributos divinos? Quando haveremos de reencontrar a natureza pura, inocente? Quando poderemos nós, homens tornar a ser natureza?
(NIETZSCHE, 2008b, §109, p. 137)

Desse modo, o caminhar do mundo das trevas e sombras, para a luz, nos faz remeter a filosofia Lèvinasiana, no que diz respeito aos conceitos de *Il y a* e *Hipóstase*, que compreendem uma transição da questão do homem anônimo, à sua constituição neste mundo.

³⁴ A alegoria de Platão nos faz pensar em como podemos sair dessa condição de escuridão e caminhar para a luz, que é a Verdade. O mito fala sobre dois homens que durante toda a sua vida, estão presos a correntes em uma caverna, onde, através de fendas desta caverna, figuras são projetadas com a luz que vem de fora. Na parede são projetadas sombras de pessoas, animais, plantas e objetos, dando aos prisioneiros imagens do cotidiano da vida externa. Ao sair da caverna, o prisioneiro fica tonto com o ofuscar da luz do Sol, e encantado com os tudo o que um dia ele vira somente como projeções e com a certeza que se voltasse para a Caverna e contasse o que viu aos seus colegas jamais acreditariam em suas histórias, pois nunca tiveram tamanha experiência. Podemos então concluir que assim como Platão, através de sua alegoria, Nietzsche também considera que os homens são a priori, prisioneiros desta falsa realidade imposta pela moral cristã, e só é possível conhecer a realidade, quando nos libertamos destas influências culturais e sociais, ou seja, quando saímos da caverna.

3.3 *Il y a e Hipóstase versus morte de Deus e Além do homem: digressões sobre trevas e luz.*

E o grande meio-dia será quando o homem estiver na metade de seu trajeto, entre o animal e o além do homem, se mantiver firme, como sua esperança suprema, e festeja seu caminho para o acaso, poquanto será o caminho para uma nova amanhã.

Então o que declina se abençoará a si mesmo por estar passando para outra esfera. E o sol de seu conhecimento atingirá seu zênite.

“Todos os seus deuses morreram. Agora queremos que viva o além-do-homem!” Que seja esta, chegado o grande meio-dia, nossa última vontade!

Assim fala Zaratustra.

O ser – *Il y a* – é inevitavelmente presença, ele é o “há”, o que está posto para ser o *ser*, ele é “o próprio retorno da presença no vazio deixado pela ausência – não retorno da presença; é o despertar do há no interior da negação – é uma infalibilidade do ser na qual jamais cessa a obra de ser; é sua própria insônia” (LÈVINAS, 1947a, p.110). A sensação de *ser* e não *ser ainda*, isto é, de ainda não ser nem pessoa, nem coisa em sua totalidade, apenas existindo, jogado ao mundo é o *l y a*, o anonimato propriamente dito. Em outras palavras, o homem, apesar de ser parte constituinte do mundo, está sempre só. A nossa condição de ser e de estar no mundo é uma imensa escuridão, uma constituição da conduta do *horror de ser*.

E como escapara a este *horror de ser*? De fato não podemos afirmar esse escape, porém, se pode afirmar que o sujeito só passa a *existir* de fato quando transcende a si próprio e aos outros, se tornando um *ser para além*, sendo inerente a ele a busca por essa transcendência. O sujeito ainda preso às correntes da moral cristã não sente satisfação ou segurança, ele se relaciona com o desconhecido (Deus), e isso lhe coloca diante a uma espécie de abismo ou um *blackout* em sua existência.

O horror e desespero de existir e se reconhecer no mundo são questões caras a Nietzsche, principalmente nos textos *Assim falou Zaratustra* e *Vontade de potência*. Ora, Lèvinas também explana por meio de uma metáfora, exatamente a sensação do homem nesta fase de sua existência, ele compara a nossa vida com uma eterna insônia. Para Lèvinas, “a insônia é feita de consciência de que isso não acabará jamais, isto é, de que não existe nenhum meio de retirar-se da vigilância que se é forçado” (LÈVINAS, 1947, p.5).

O *Il y a* poder-se-ia ser pensado como o horror e o sofrimento de viver esta existência. À vista disso, retorno a Nietzsche que, diante da moral cristã que tanto prende e maltrata os homens, se propôs a criticá-la e ultrapassá-la a partir da enunciação da *morte de Deus*: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada – quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra” (NIETZSCHE, 2001, p.135).

A moral cristã, imposta pela Igreja, obriga aos homens um pensamento *supra*. Uma vida pensada a partir do metafísico. Ora, após o anúncio da *morte de Deus*, põe-se em cheque a crença em algo divino, desconstruindo e desmascarando essa moral hipócrita. Nesta busca pela libertação, o homem transcende e se torna livre dentro de sua própria existência, se emancipando do ressentimento da tradição metafísica. Todavia, isto é concomitante ao seu sofrimento de se encontrar sozinho, jogado em um mundo desarrazoados, abandonado com suas querências e vicissitudes.

Considerando o sentimento de abandono do homem na constatação da *morte de Deus*, o *Il y a* pode ser considerado como uma ratificação da *Hipóstase*. Afinal, o *Il y a*, como vimos no capítulo I, é tão somente este ser que existe, um ser inominado, imperceptível, e a *Hipóstase* é a passagem do sujeito, sua saída dessa condição de invisibilidade, um tornar-se um ser para *Outro*. Ora, a *Hipóstase*, então, surge no movimento eterno de ruptura do *Il y a*, assim como no *Eterno retorno* nietzscheano, que rompe eternamente a partir do *Amor-fati*³⁵. O *Amor-fati* faz o homem encarar o seu tempo vivente; ou seja, ele passa a amar e querer o seu destino, desejando sempre o retorno daquele instante vivido plenamente em seu sentido. A *Hipóstase* traz o homem ao mundo, um homem que encara o seu viver, se auto-affirmando nesta vida. Uma coragem nasce neste homem, saindo do isolamento e partindo para a relação com o *outro*, *outro* este que deseja o mesmo, viver e ser visto pelos demais homens.

Para Nietzsche, após a constatação do perecimento do *Deus*, o homem se depara com um querer insaciável, e isso traz a tona o seu sofrimento, devido a sua insatisfação. E, ao se deparar com a falta de um esteio, ele é então o dono das rédeas de sua vida, sendo capaz de criar a sua própria moral e seus próprios costumes, dando luz a uma

³⁵ Amar o destino não exige que se tenha uma atitude resignada diante dele ou a ele submissa. Tampouco permite que nele se façam recortes ou se procedam a exclusões. Ao contrário! Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo o que ocorre anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar de modo absoluto e irrestrito tudo que advém “sem desconto, exceção ou seleção”; é afirmar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso. (MARTON, 2000, p.66).

nova cultura. Nesta gênese da subjetividade humana, podemos recorrer a Lèvinas novamente para falar do sofrimento deste homem, que vive a solidão pós anuncio da *morte de Deus*.

Ora, para Lèvinas, o sofrimento é uma espécie de solidão extrema, uma ampulheta sem areia, onde horas, dias, meses, não são possíveis de se calcular, a dor e o sofrimento são partes do seu eterno viver. Lèvinas considera que o tempo que vivemos nos afasta de tudo o que é *sagrado*, ou seja, ele nos “reconduz à ausência de Deus, à ausência de todo ente” (LÈVINAS, 2004b, p.99).

À vista disso, a solidão se dá pelo estranhamento de seu próprio *eu*, a obrigação de conviver consigo mesmo, na qual até na ausência o *eu* se presentifica. Para Lèvinas “o ser é essencialmente estranho e nos choca. Nós nos submetemos ao seu abraço sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser”. (LÈVINAS, 2004b, p.28).

E a partir desta solidão, em que o homem permanece na escuridão, é que se faz necessário a fuga do *anonimato*. Neste caminho para a luz, que se dá na relação do *existente* com o *existir*, é que a *Hipóstase* se presentifica. “As relações inter-humanas exigem a claridade do dia; a noite é o perigo de uma justiça suspensa entre os humanos” (LÈVINAS, 1977, p. 168).

O homem que age sob a *Hipóstase* é um homem livre, nesta auto-afirmação de sua existência, ele passa a ter autonomia em sua vida, ou seja, vive em sua potência, conseguindo ultrapassar o *Il y a*. É a partir daí que a *Hipóstase* Lèvinasiana começa a fazer sentido na filosofia nietzscheana.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nossa* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (NIETZSCHE, 2001, p. 234).

O *Il y a* pode ser pensado a partir de Nietzsche. Esse movimento do *Eterno retorno* é assimilado pelo *Il y a*, pois ao sentir o *Amor-fati*, ele sai do anonimato dito por Lèvinas e transcende a sua existência, e ao transcender passando para a *Hipóstase*, se

tornando diferente dele mesmo, em um movimento espiral, ora *Il y a*, ora *Hipóstase*, em outras palavras,

O ‘nome’ do existente como hipóstase do interior mesmo do ser o faz ser diferente do ser. Entretanto seria ilusório pensar que, pelo fato do existente haver contraído um nome em sua existência, tenha sido resolvido o problema dessa perseguição do ‘il y a’ sobre o nome. Segundo o filósofo, a pensatez do ser sobre o ente ou essa inexistência em reduzir o ente ao seu existir pela verbalidade do ser ou como “eis ai o ser” do ser-aí, continua incontrolável. (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p.46)

A *Hipóstase* marca a fase da constituição do sujeito, fazendo com que ele saia da condição do anonimato atrelada pelo *Il y a*, e se firmando como ser existente neste mundo, ela concerne no movimento que parte do *eu* e pelo retorno do mesmo para si, ou seja, há um jogo em que o *ser* se torna duplicado dentro de si mesmo, abandonando o *se é* e passando a ser o *eu sou*.

Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de há. O ente – o que é – é sujeito do verbo ser e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante seu ser.

(LÈVINAS, E, 1999. p. 100).

A partir desse movimento, podemos também considerar que para Nietzsche a oscilação entre superação e insatisfação andam lado a lado, há uma passagem do livro *Assim falou Zaratustra*, em que diante do anuncio da *morte de Deus*, o homem tende a uma necessidade de se ultrapassar, saindo do rebanho e ascendendo para um *status* elevado. No capítulo intitulado, *Das três metamorfoses*, Nietzsche, a partir das três fases – camelo, leão e criança – explicitam essa ação de ultrapassamento, essa necessidade de ir além.

O camelo significa que o homem está preso ao *tu deves*, à figura do homem que se curva diante de Deus. “O espírito transformado em besta de carga toma sobre si todos estes pesados fardos; semelhante ao camelo carregado que se apressa a ganhar o deserto” (NIETZSCHE, 2008c, p. 43). Esta fase em que o camelo representa o homem podemos considerar que este sujeito está sob a ação do *Il y a*, ou seja, a escuridão e o sofrimento ainda imperam em sua vida. A próxima metamorfose concerne ao leão, para Nietzsche, o leão está começando a caminhar para a verdade, ele caminha para a luz, o processo da *Hipóstase* começa a ser implantado nesse indivíduo. O leão apesar de não

conseguir criar os seus valores, nem tampouco se libertar dos antigos, ele começa a deixar de lado a utopia e arrebata sua liberdade. A mais importante transformação é a da criança, pois o homem adquire a capacidade de criar seus próprios valores, usando da inocência e se esquecendo facilmente do passado assim que surge uma novidade, como que a vida agora fosse uma brincadeira, em que a cada novo brinquedo, esquecemos do velho, e nos animamos para uma nova jornada, ou seja, o homem “quer agora a sua própria vontade; tendo perdido o mundo, conquista o seu próprio mundo” (NIETZSCHE, p. 44).

As três metamorfoses – ou transmutações do espírito – são necessárias para que o homem consiga se elevar e transformar esse cenário de alienação aos dogmas religiosos. A criança é a figura mais importante nessas transformações, não somente por ser a última fase, mas também, segundo o próprio pensador, “a criança é inocência, esquecimento, um recomeço, um brinquedo, uma roda que gira por si própria, movimento primeiro, uma santa informação” (NIETZSCHE, 2008c, p. 39). Em outras palavras, a criança poderia ser pensada como a *Hipóstase* levinasiana, aquele sentimento de libertação, a lanterna de Zaratustra acesa ao meio dia.

Segundo Nietzsche é preciso criar, para que haja leveza em nossas vidas, mas para esse processo de criação ocorra são necessárias inúmeras metamorfoses e, consequentemente, a dor sempre estará presente.

3.4 Da solidão para o convívio com o *outro*: impulsos do homem para sair da condição de horror e desolação, e o além do homem que dança com o canto de Zaratustra, “Outra vez”.

Na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, o profeta decide voltar de sua caverna para a companhia de seus discípulos, com a finalidade de colher os frutos das sementes que jogou ao anunciar a *morte de Deus*. Essa volta revela ao profeta Zaratustra alguns pontos importantes para se chegar a uma elevação humana. A primeira lição é considerar que a crença nesse Deus cristão é a causa do niilismo, e que esses preceitos do cristianismo são a doença da humanidade; outra lição a ser aprendida é que, apesar de fases sombrias e tenebrosas da vida, devemos aprender a superá-la para além de bem e de mal que ela nos oferece, como uma eterna elevação sobre tudo que nos é imposto.

É preciso sair da caverna, das trevas e caminhar para a luz, mas será que ao caminhar para a luz o homem deixará de sentir solidão? Nietzsche afirma, em *O canto noturno*, que apesar de estar rodeado de luz, ainda permanece só,

Eu sou luz. Ah! Se eu não fosse noite! Mas minha solidão é estar rodeado de luz.
Ah! Se eu fosse trevas! Como sorveria meu leite dos seios da luz!
E também a vós gostaria de abençoar, ó estrelinhas cintilantes, vagalumes celestes! E ficaria cheio de ventura em receber vossa luz!
Mas eu vivo em minha própria luz, absorvo em mim mesmo as chamas de mim brotam. (NIETZSCHE, 2008c, *Canto Noturno*, p. 119).

Ora, o Sol se obscurece pela desolação e se entristece por não ser o que ainda se é, ou seja, o homem de Nietzsche é como o homem de Lèvinas na fase do *Il y a*, apenas um *há*, existe, sem sua plenitude.

Guiando-nos pelos passos de Lèvinas, verifica-se que ele procura uma solução para esse *anonimato* do *Ser*, caminhando assim em direção a um *outro*, diferente dele mesmo. Essa passagem do *Ser mesmo* para um *Ser-para-o-outro* coloca em cheque todo horror e tristeza que o *Il y a* causa ao homem, horror esse causado pela fatalidade de existir. Diante dessa abertura para o *outro*, o *eu* levinasiano reconhece esse ser, e dá lugar à responsabilidade ética por esse *não-eu*, como uma oposição com o *eu*, abrindo para toda a *filosofia da alteridade*.

Com essa abertura para a *alteridade*, volto-me novamente a Nietzsche que, apesar de nunca ter citado algo sobre essa vertente filosófica, nos faz refletir sobre a mesma no que concerne a potência da vida. Ao descobrir que a vida não é somente viver, mas potencializar essa vivência, o profeta Zaratustra mostra aos homens a necessidade de superar o niilismo, harmonizando a vida e o homem, como uma união. E, nessa relação, Zaratustra continua sua procura por espíritos livres, os raros *além-homens* desse mundo com o seu canto, a fim de torná-los descobridores de si mesmos

Ó homem! Toma cuidado!
Que diz a profunda meia-noite?
“Eu dormia, eu dormia!
De um profundo sono despertei:
O mundo é profundo,
Mais profundo do que o dia pensava
Profunda é a sua dor
e a alegria mais profunda que o sofrimento!
A dor diz: Desaparece!
Mas toda a alegria quer eternidade,

quer profunda, profunda eternidade!"
(NIETZSCHE, 2008c, §12, p.344)

À vista disso, nos voltamos à *vontade de potência*, que dá sentido a uma *alteridade* em Nietzsche, pois ao dominar ou ser dominado, o ser se relaciona com um *outro*, mesmo que seja sob a forma de dominação. Ora, considerando a vontade como uma multiplicidade de forças e querências, podemos perceber que há uma luta constante dessas forças, e é nessa tensão, onde o homem ora comanda, ora obedece que se presentifica as relações interpessoais. Em outras palavras, podemos considerar a ratificação de uma *alteridade*.

Todo ser vivo expande sua força quanto mais puder e submete a si o ser vivo mais fraco; assim ele desfruta de si mesmo. A “*humanização*” gradual dessa tendência consiste em sentir com uma fineza crescente a dificuldade que há em *absorver em si* o outro, em perceber que, ao lesá-lo brutalmente, demonstramos que somos mais fortes que ele, mas nos *alienamos* sempre mais de sua vontade – nós o tornamos menos dócil.

(NIETZSCHE, 2010, §169, p. 326)

Esse *eu* apregoado se encontra separado de um *outro*. Há um abismo entre eles, o que faz necessário a construção de uma ponte, de modo que a relação entre os diferentes aconteça. Essa ponte poderia ser construída a partir da *vontade de potência*, efetivada no jogo das forças. Observando através do pensamento levinasiano, poder-se-ia supor que tal ponte seria construída no diálogo.

Sob o olhar levinasiano podemos considerar Nietzsche um pensador da *alteridade*, não somente por ter influenciado os filósofos dessa vertente, mas também pelo fato de seus escritos serem voltados ao homem e suas relações, sejam com outros homens, com a natureza, ou com a arte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com a dissertação até aqui desenvolvida tornou-se possível compreender a proposta de Nietzsche com a genealogia comportamental do homem a partir dos acontecimentos históricos e sociológicos, bem como seu anacronismo com os pensadores da *alteridade*.

Nietzsche, filósofo do *demasiadamente humano*, nos propõe a partir da filosofia da *vontade* de Schopenhauer, um salto para além de sua *vontade*, ou seja, Nietzsche se vale da filosofia schopenhauiana como base para a construção da teoria da *vontade*, colocando o homem como mote de seus estudos.

A *vontade*, segundo Schopenhauer é única, e derivada de todas as coisas do mundo, é o impulso para a vida. Esta *vontade* é o único elemento permanente e imutável do espírito, é o que dá ao homem coerência, constituindo assim sua essência, ou seja, sua vontade de viver. Ao dizer sim a vida, Schopenhauer nos apresenta uma filosofia da compaixão, do ‘regrar a sua própria vontade’, negando a si mesmo em prol da felicidade de outrem, isso acontece quando o homem expande sua *vontade* ao seu grau máximo, agindo como um próprio santo.

Ora, Nietzsche desenvolve sua teoria da *vontade*, a partir da superação do homem aos preceitos cristãos e aos valores impostos. Essa *vontade* é inerente ao homem, cabendo a nós, desenvolvê-la e tornamos além de nós mesmos, seres superiores a estes que ainda estão no rebanho. A caminhada de Zarathustra mostra a nós um caminho para a busca de novas formas de superação em uma eterna procura por novas descobertas e vivências. A *vontade de potência* é uma força que nos guia e no incita para a vida.

Através do conceito de *vontade* de Schopenhauer e de Nietzsche, pode se lançar um olhar para a *alteridade*, visto que em ambos os filósofos, a relação é intrínseca entre um homem e um *outro*. Essa relação nos mostra a presença constante não somente na filosofia contemporânea, mas também na filosofia antiga, o aparecimento do *outro* nas exposições filosóficas, seja na política, na ética ou na ontologia.

No âmbito das filosofias schopenhureanas e nietzscheanas, a *alteridade* é disposta mesmo que de forma não explícita. Para Schopenhauer, por exemplo, o individualismo é caracterizado por um *outro*, mesmo que seja no sentido de exclusão; o ato compaixão, cedido por um indivíduo que chegou ao mais alto grau de expansão de sua *vontade*, necessita de um *outro* para ter esse sentimento. Em Nietzsche também podemos identificar rastros da *alteridade*, no jogo de poder entre senhor e escravo, por exemplo, o senhor deseja exercer o poder sobre o escravo, e o escravo almeja o lugar do seu senhor, ou seja, existe uma dependência de um *outro* indivíduo.

A *alteridade* ganha ênfase com Buber, Lèvinas e Derrida. Na filosofia de Buber, a temática plana sobre o homem e a sua recuperação como “ser humano”, para que isso ocorra é necessária, segundo ele, uma “relação pessoal com o Outro”. Para o filósofo, o encontro (relação), é o que dá conteúdo à vida humana.

O homem é antropologicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita acompreensão adequada da natureza humana”. (BUBER, 1982, p.152).

Na teoria levinasiana, podemos perceber uma filosofia onde o indivíduo é o produto de suas experiências no mundo, e só se reconhece nele através do olhar de um *outro*, partindo de uma possibilidade de ultrapassamento do mal, com a ideia do termo *Il y a*, a partir de um encontro *face a face* com o *outro*, que conduz o *eu* a uma responsabilidade.

O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a idéia de outro em mim, chamá-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia a minha medida e à medida do seu *ideatum* - a idéia inadequada. (LÈVINAS, 1988, p.38)

Em Derrida percebemos uma nova visão do que se conhecia sobre a *alteridade*, ele não mais se conduz pelos caminhos da *presença* ou *ausência* do indivíduo, mas no desconstruir e deixar rastros no desejo e no acolhimento do outro.

Derrida não parece mostrar qualquer nostalgia pela origem perdida. Ele vê no tradicional conceito de signo uma heterogeneidade (...). É realmente uma *inelutável nostalgia* pela presença que faz desta alteridade uma unidade, declarando que o signo produz, traz a presença do significado. De outro modo pareceria claro que o signo é o lugar onde ‘o completamente outro é anunciado como tal – sem nenhuma simplicidade, nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade – naquilo que ele não é’. Palavra e coisa ou pensamento nunca de fato se tornam um. (SPIVAK, Gayatri. *Prefácio – Grammatology*)³⁶

Haja vista estas considerações, podemos perceber que *alteridade* e *vontade* andam lado a lado na filosofia, pois as relações interpessoais descritas em ambos os temas são inseparáveis. A prática da *alteridade* parte da diferença à somatização nas relações interpessoais entre os homens. E também que cada filósofo, ao seu modo, e tempo vivido, expôs a nós tipos diferentes de relação com o *outro*, não sendo somente no se reconhecer no *outro*, mas também no ato de se relacionar com este “diferente do *eu*”.

É fato que Nietzsche ultrapassou o pensamento schopenhauereano no que concerne à *vontade*, e nos aponta em seus escritos caminhos para a libertação das amarras da moral cristã. Baseando-se nas leituras feitas das obras de Nietzsche e Schopenhauer podemos encontrar inúmeras congruências entre seus escritos e a *filosofia da alteridade*.

Como sabemos, Buber, Lèvinas e Derrida foram leitores de Nietzsche, e isso nos faz pensar que não é somente uma coincidência suas obras terem tantos espectros nietzscheanos. Nietzsche se preocupou em delimitar um caminho para o *nós*, ou seja, o *eu* já não é mais equidistante do *outro*, o pensamento metafísico dá lugar ao pensamento humanista, desconstruindo toda a ideia teocêntrica. É na relação entre os diferentes que se dá a *alteridade*.

Fazendo uma breve analogia, podemos analisar a filosofia nietzscheana pelo olhar da *alteridade*, como no andar das sombras para a luz – *Il y a* e *Hipóstase* – ou

³⁶ SPIVAK, Gayatri. *Prefácio da tradutora*, na tradução americana de *Gramatologia, Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, p.xvi, doravante referido como Prefácio. Tradução nossa.

ainda na relação do Profeta Zaratustra e seus discípulos, mostrando a necessidade de afastar-se do anonimato, de sempre precisar de um *outrem*, para sair da escuridão e caminhar para luz, através das relações humanas e das transformações que passamos ao longo de nossa existência. No aforismo 638 da obra *Humano, demasiado humano* temos a perfeita noção dessas *mutações humanas* e das relações de *alteridade* em Nietzsche.

Aquele que quiser, mesmo que fosse somente em certa medida, chegar à liberdade da razão, não tem o direito de se sentir na terra de outra forma senão como viajante. [...] Então talvez a espantosa noite haverá de descer sobre ele como um segundo deserto no deserto e seu coração fique cansado de viajar. Então talvez a aurora se levante sobre ele, ardente como uma divindade em estado de ira, que a cidade se abra, e ele há de ver talvez no rostos dos habitantes mais ainda deserto, sujeira, velhacaria, insegurança que do lado de fora das portas [...]. Mas em seguida vem, em compensação, as manhas deliciosas de outras regiões e de outras jornadas, nas quais vê desde o despontar do dia, nas neblinas dos montes, os coros das musas dançando a seu encontro [...]. Nascidos dos mistérios da manhã pensam em quem pode dar ao meio dia, entre a décima e a décima segunda batida do relógio, um rosto tão puro, tão penetrado de luz, tão radiante de claridade – eles procuram *a filosofia de antes do meio dia*.
(NIETZSCHE, 2007a, p.302).

Ora, Buber, Lèvinas, Derrida, Schopenhauer e Nietzsche, são pensadores de uma filosofia ímpar, que procuram respostas às sensações e mudanças humanas, e nos fazem refletir sobre um modo de ser e estar no mundo, e ao caminharmos lado a lado com eles em seus escritos, nos elevamos, reerguermos das cinzas e caminhamos para a beleza da existência, como seres que se afirmam nesta vida.

REFERÊNCIAS

Referências primárias

1.1 Obras de Martin Buber

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas, SP: Verus Editora, 2007, 153p.

_____. **Encontro: fragmentos autobiográficos**. Petrópolis: Vozes, 1991, 85p.

_____. **Eu e Tu**. 6^a ed. São Paulo: Centauro, 2003. 170 p.

_____. **Histórias do Rabi**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1967, 671.

1.2 Obras de Jacques Derrida

Derrida, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Minuit, 1967.

_____. **Mémoires pour Paul de Man**. Paris: Galilée, 1988.

_____. **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. **Sur Parole, Instantanés philosophiques**. Paris: Éditions de l'Aube, 1999.

_____. **Mal de arquivo: Uma impressão freudiana**. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **Chaque fois unique, La fin Du monde**. Paris: Galilée, 2003.

1.3 Obras de Emmanuel Lèvinas

LÈVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1947a.

_____. **Hors Sujet**. Fata Morgana, 1987. Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven.

- _____. **Totalidad e Infinito**. Salamanca, Ed. Sigueme, 1977.
- _____. **Le temps et l'Autre**. Paris: PUF, Quadrigue, 1983.
- _____. **Humanismo do Outro Homem**. Trad.: Anísio Meinerz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. **Altérité et transcendance**. Fata Morgana, 1995. Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven.
- _____. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Da existência ao existente**. São Paulo: Ed. Papirus, 1999.
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

1.4 Obras de Friedrich Nietzsche

- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **ECCE HOMO: de como a gente se torna o que é**. Porto Alegre. Ed. L&PM Pocket, 2003. trad. Marcelo Backes.
- _____. **Vontade de poder**. Vol II. Rés Editora, Porto, 2004.
- _____. **Humano demasiado Humano**. SP: Ed. Escala, 2007a
- _____. **O viajante e sua sombra**. SP: Ed. Escala, 2007b
- _____. **Além do bem e do mal**. SP: Ed. Escala, 2007c.
- _____. **A vontade de poder**. Tradução: Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. **O Anticristo**. SP: Ed. Escala. 2008a.
- _____. **A Gaia Ciência**. SP: Ed. Escala, 2008b.
- _____. **Assim falou Zaratustra**. SP: Ed. Escala, 2008c.
- _____. **Vontade de potência**. Vol.I. SP: Ed. Escala, 2010.

2. Obras de Apoio

2.1 Obras de Referência

- BÍBLIA SAGRADA. SP: Ed. Paulus, 1990.
- BARTHOLO Junior, Roberto S. **Você e Eu: Martin Buber, presença palavra**. RJ: Garamond, 2001.
- BAUDELAIRE. **As flores do mal**. Tradução de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BOFF, Leonardo. **Tempo e transcendência**. RJ: Editora Sextante, 2000.

BRAGA, Antonio C. **Nietzsche; o filósofo do niilismo e do eterno retorno.** SP: Lafonte, 2011.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lèvinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente.** SP: Ideias e Letras, 2010.

CROMBERG, Mônica Udler. **A Crisálida da Filosofia: a obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica** – São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2005.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia.** Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

Dicionário Houaiss. <http://houaiss.uol.com.br/> acesso em 01/02/2014.

DUQUE-ESTRADA, P. C. **Sobretudo... o perdão (im)possibilidade, alteridade e afirmação.** In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) **Espectros de Derrida.** Rio de Janeiro: NAU Editora/Ed. PUC-Rio, 2008.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Lèvinas** – Porto alegre: EDIPUCRS, 1997.

FREUD, S. **Luto e Melancolia.** Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol, 44, Rio de Janeiro: Inago, 1974.

GOLDSCHMIT, Marc. **Jacques Derrida: Uma introducción** – Buenos Aires: Nueva Vision, 2004.

GOLOMB, Jacob. **Nietzsche e Sião: a união de duas forças ideológicas opostas.** Tradução: Elaine Alves Trindade. SP: Madras, 2005.

HADDOCK-LOBO, R. **Derrida e o labirinto de inscrições.** Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

_____. **Da existência ao infinito: Ensaios sobre Emmanuel Lèvinas.** RJ: Loyola, 2006.

_____. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida.** RJ: Ed. PUC- Rio, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Emanuel Cordeiro Leão. Parte I, 6º edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997. (Coleção pensamento humano).

HEGEL, F.W. **Ciencia de la logica.** Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar S.A, 2ª ed, 1968.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas.** Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. 1.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lèvinas.** Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

- KOFMAN, SARAH . **Lectures de Derrida**. França: Editions Galilee, 1984.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. SP: Discurso e Unijuí, 2000.
- _____. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. SP: Ed. Barcarolla, 2010.
- LOBATO, Monteiro. **Negrinha**. RJ: EDITORA GLOBO, 2008.
- NAVES, Gilzane Silva. **A ÉTICA EM SER E TEMPO: Uma análise interpretativa de caráter ôntico e ontológico dos conceitos de Martin Heidegger**. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. PUC-CAMPINAS, 2004.
- PAZ, O. **Signos em rotação**. SP:Perspectiva, 1976.
- PLATÃO. **O Banquete**. Clássicos Gregos e Latinos. Lisboa: Edições 70. 2^a ed., 2002.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria da Paz: a ética e teo-lógica em Emmanuel Lèvinas**. SP: Loyola, 2008.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. **O outro**. SP: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- SIMÕES, Mauro Cardoso. **Nietzsche: a escrita e a moral**. SP: Ed. Alínea, 2003.
- SHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução M.F. Sá Correia. RJ: Contraponto, 2001.
- SPIVAK, Gayatri. **Of Grammatology**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
- ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. Bauru: EDUSC, 2003.