

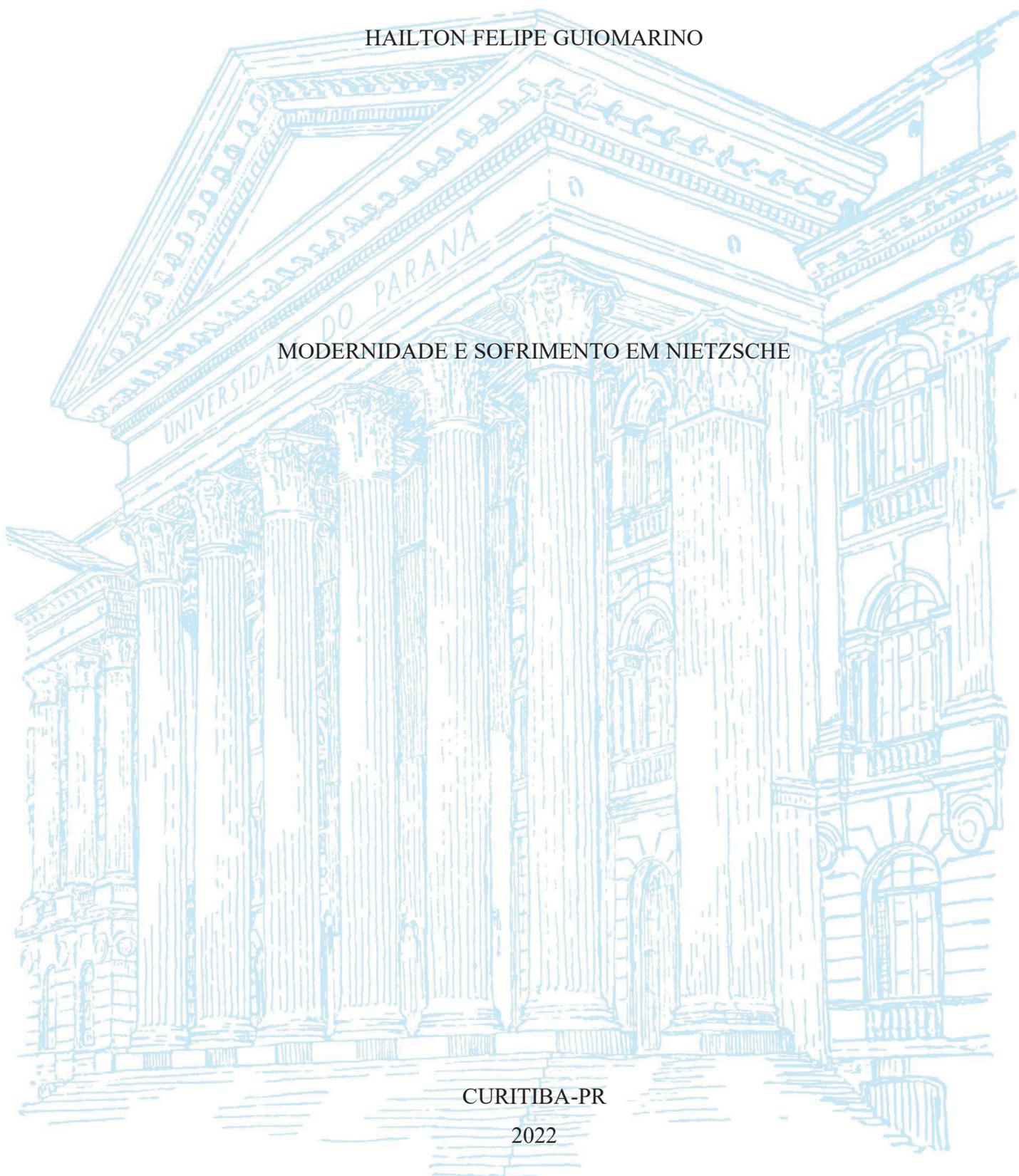
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HAILTON FELIPE GUIOMARINO

MODERNIDADE E SOFRIMENTO EM NIETZSCHE

CURITIBA-PR

2022



HAILTON FELIPE GUIOMARINO

MODERNIDADE E SOFRIMENTO EM NIETZSCHE

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná como requisito para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Guiomarino, Hailton Felipe
Modernidade e sofrimento em Nietzsche. / Hailton Felipe
Guiomarino. – Curitiba, 2022.
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Sentido (Filosofia).
3. Sofrimento - Filosofia. 4. Civilização moderna. I. Paschoal, Antônio
Edmilson, 1963-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **HAILTON FELIPE GUIOMARINO** intitulada: **MODERNIDADE E SOFRIMENTO EM NIETZSCHE**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 15 de Setembro de 2022.

Assinatura Eletrônica
28/09/2022 17:09:29.0
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
28/09/2022 15:08:23.0
CLADEMIR LUÍS ARALDI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS)

Assinatura Eletrônica
04/10/2022 09:54:33.0
WANDER ANDRADE DE PAULA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO)

Assinatura Eletrônica
03/10/2022 15:48:33.0
ROBERTO DE ALMEIDA PEREIRA DE BARROS
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ)

Assinatura Eletrônica
30/09/2022 10:48:47.0
POLYANA CRISTINA TIDRE
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

AGRADECIMENTOS

A minha mãe e ao meu irmão pelo afeto, apoio e incentivo.

Aos amigos e amigas pela escuta, pela discussão de ideias e pelas sugestões sem as quais as ideias não amadurecem e frutificam.

Ao Programa de Pós-Graduação em filosofia da UFPR pelas portas abertas e pela excelência profissional prestada.

À CAPES pelo fomento financeiro que viabilizou a pesquisa.

Às pessoas anônimas por todo tipo de ajuda material prestada, desde os almoços no RU a uma garrafinha de água na rua.

Increscunt animi, viscerit volnere virtus
(Crescem os espíritos, a força viceja na ferida)

- Furius Antias, poeta romano

RESUMO

O presente estudo complementa o exame do problema do sentido do sofrimento em Nietzsche, elaborado em nossa pesquisa de mestrado. Trata-se, agora, de explorar as conexões do problema com a modernidade a partir da indicação dada na seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Objetivamos mostrar, primeiramente, que a razão para a colocação do problema do sentido do sofrimento reside numa certa interpretação da modernidade sob o fio condutor da hipótese da vontade de poder. Essa interpretação vê os processos civilizatórios de abrandamento e moralização como um curso adoeecedor do ser humano porque teria drenado suas forças ao inibir a manifestação da crueldade. Enfraquecido, o ser humano teria mais dificuldade em enfrentar estímulos aversivos, aumentando sua suscetibilidade à dor. A modernidade seria o ápice desse adoecimento fisiopsicológico, tendo, no pessimismo, o sintoma da impotência para criar sentido para o sofrimento e, assim, poder tirar proveito da dor e da crueldade. Essa interpretação, que relativiza o posicionamento pessimista, atesta que o problema do sentido do sofrimento diz respeito a uma economia de poder produzida historicamente. Assim, em segundo lugar, pelo desdobramento da vontade de poder nos conceitos de vida, sofrimento e sentido, este estudo pretende mostrar que o sentido cristão e o sentido trágico sintetizam tipologicamente valorações e condutas oriundas de dinâmicas de poder antagonicas. Decadente, o sentido cristão ilustra a dinâmica de poder retrativa, produzida pelo curso civilizatório. Nessa dinâmica, as forças não conseguem se expandir, mas se limitam a conservar o grau de poder perdido na luta com outras forças. Esse perfil engendra valores quietistas, o anseio por abolição do sofrimento e práticas de entorpecimento da sensibilidade porque o vivente sente mais aflitivamente as lutas por poder. Em contraposição, o sentido trágico ilustra uma dinâmica de poder ascendente, onde as forças são incitadas a ir de encontro às contrariedades para descarregar-se sobre estas na forma de uma interpretação embelezadora do sofrimento. Aqui, as forças antagonicas são dominadas e a vida é alegremente afirmada mesmo nos seus aspectos mais terríveis e questionáveis. Ao assim enfatizar a vontade de poder, este trabalho sustenta duas teses. A primeira afirma que a rejeição dos pressupostos metafísicos de *O nascimento da tragédia* não implica o fim da preocupação com o sentido do sofrimento na obra de Nietzsche. A *Genealogia da moral* atesta que esse tema é reelaborado desde a hipótese da vontade de poder em chave histórica e fisiopsicológica. A segunda tese afirma que a hipótese da vontade de poder implica um novo modelo de consideração do sofrimento, o qual se poderia chamar de potencialismo. Esse modelo estético-artístico opõe-se ao modelo moral, cujo ideal seria o de abolir o sofrimento. Da ótica do potencialismo, o modelo moral fragiliza o sofredor ao atrofiar suas forças mediante a privação da experiência do sofrimento. Visando contrapor-se a isso, o potencialismo se preocupa em restaurar a autarquia do sofredor, suscitando suas forças mediante o emprego espiritualizado da crueldade na interpretação embelezadora do sofrimento.

Palavras-chave: modernidade; sentido do sofrimento; vontade de poder; sentido cristão; sentido trágico.

ABSTRACT

The present study complements the examination of the problem of the meaning of suffering in Nietzsche, elaborated in our master's research. It is now a matter of exploring the connections of the problem with modernity from the indication given in section 7 of the second dissertation of the *On the genealogy of morality*. We aim to show, first, that the reason for posing the problem of the meaning of suffering lies in a certain interpretation of modernity under the guiding thread of the hypothesis of the will-to-power. This interpretation sees the civilizing processes of softening and moralization as a sickening course of human beings because it would have drained their strength by inhibiting the manifestation of cruelty. Weakened, human beings would have more difficulty in facing aversive stimuli, increasing their susceptibility to pain. Modernity would be the apex of this physiopsychological illness, having, in pessimism, the symptom of impotence to create meaning for suffering and, thus, to be able to take advantage of pain and cruelty. This interpretation, which relativizes the pessimistic position, attests that the problem of the meaning of suffering concerns a historically produced economy of power. Thus, secondly, through the unfolding of the will to power in the concepts of life, suffering and meaning, this study intends to show that the christian meaning and the tragic meaning typologically synthesize valuations and behaviors arising from antagonistic power dynamics. Decadent, the Christian meaning illustrates the retractive power dynamic produced by the course of civilization. In this dynamic, forces cannot expand, but are limited to conserving the degree of power lost in the struggle with other forces. This profile engenders quietist values, the yearning for the abolition of suffering and practices of numbing sensitivity because the living being feels more painfully the struggles for power. In contrast, the tragic meaning illustrates an ascending power dynamic, where forces are incited to go against contrarities to unload on them in the form of a beautifying interpretation of suffering. Here, antagonistic forces are subdued and life is joyfully affirmed even in its most terrible and questionable aspects. By thus emphasizing the will-to-power, this study defends two theses. The first states that the rejection of the metaphysical assumptions of *The Birth of Tragedy* does not imply the end of the concern with the meaning of suffering in Nietzsche's work. *On the genealogy of morality* attests that this theme is re-elaborated from the hypothesis of the will-to-power in a historical and physiopsychological key. The second thesis states that the hypothesis of the will to power implies a new model of consideration of suffering, which could be called potentialism. This aesthetic-artistic model is opposed to the moral model, whose ideal would be to abolish suffering. From the perspective of potentialism, the moral model weakens the sufferer by atrophying their strength through the removal of the experience of suffering. In order to counteract this, potentialism is concerned with restoring the sufferer's autarky, raising his forces through the spiritualized use of cruelty in the beautifying interpretation of suffering.

Keywords: modernity; meaning of suffering; will-to-power; christian meaning; tragic meaning.

LISTA DE ABREVIATURAS

Para as referências das obras de Nietzsche, adotou-se a convenção estabelecida pela revista “Estudos Nietzsche”. O texto consultado é o original em alemão da edição digital crítica das obras e cartas de Nietzsche, disponível online no portal da *Nietzsche Source*¹. Acompanhou-se, igualmente, a edição da Companhia das Letras, com tradução de Paulo César de Souza em língua portuguesa brasileira e a tradução de Antonio Edmilson Paschoal para o texto da *Primeira consideração extemporânea: Davis Strauss, o confessor e o escritor*.

Para as obras de Schopenhauer, os únicos textos utilizados foram os dois tomos de *O mundo como vontade e representação*, referenciados conforme a abreviatura listada pela *Schopenhauer-Gesellschaft* em seu periódico *Schopenhauer-Jahrbuch* e adotada pela revista *Voluntas* no Brasil. Foram consultadas tanto a edição da obra completa de Schopenhauer, organizada por Paul Deussen e publicada entre 1911 e 1926, quanto à tradução brasileira de *O mundo como vontade e representação*, feita por Jair Barboza e publicada pela editora UNESP.

As demais referências a textos que não os de Nietzsche e Schopenhauer seguiram as normas da ABNT no formato: “AUTOR, data, página”.

Obras de Nietzsche

| | | |
|-------|---|--|
| NT | – | O nascimento da tragédia |
| CE | – | Considerações extemporâneas |
| DS | – | David Strauss o confessor e o escritor |
| HV | – | Da utilidade e desvantagem da história para a vida |
| SE | – | Schopenhauer como educador |
| WB | – | Richard Wagner em Bayreuth |
| HH I | – | Humano, demasiado humano I |
| HH II | – | Humano, demasiado humano II |
| OS | – | Miscelânea de opiniões e sentenças |
| AS | – | O andarilho e sua sombra |
| A | – | Aurora |
| GC | – | A gaia ciência |
| ZA | – | Assim falou Zaratustra |
| BM | – | Além de Bem e Mal |

¹ < www.nietzschsource.org >.

- GM – Para a genealogia da moral
- CW – O caso Wagner
- CI – Crepúsculo dos ídolos
- NW – Nietzsche contra Wagner
- EH – Ecce homo
- AC – O Anticristo
- DD – Ditirambos de Dioniso
- DM – O drama musical grego
- ITS – Introdução à tragédia de Sófocles
- ST – Sócrates e a tragédia
- VD – A visão dionisíaca de mundo
- NP – O nascimento do pensamento trágico
- OF – Origem e finalidade da tragédia
- ST – Sócrates e a tragédia grega
- IE – Sobre o futuro de nossas instituições de ensino
- CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos
- AN – Uma palavra de ano novo ao editor do semanário “no novo Reich”
- FT – A Filosofia na idade trágica dos gregos
- VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral
- EA – Exortação aos alemães
- IM – Idílios de Messina
- BA – “Brincadeira, astúcia e vingança”
- CP – Canções do príncipe Vogelfrei

Obras de Schopenhauer

- W I = *Die Welt als Wille und Vorstellung I*
O mundo como vontade e representação - Tomo I
- W II = *Die Welt als Wille und Vorstellung II*
O mundo como vontade e representação - Tomo II

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| CARÁTER GERAL DO PRESENTE ESTUDO..... | 13 |
| BALANÇO CRÍTICO DA LITERATURA ESPECIALIZADA..... | 14 |
| CONTEXTO E MÉTODO | 17 |
| APONTAMENTOS PÓSTUMOS E INTERPRETAÇÃO..... | 22 |
| DIVISÃO EXPOSITIVA | 24 |
| 1 UMA INTERPRETAÇÃO DA MODERNIDADE..... | 27 |
| 1.1 RETOMADA CONCEITUAL DO PROBLEMA | 27 |
| 1.2 ANÁLISE DE GM II 7..... | 30 |
| 1.3 ABRANDAMENTO E MORALIZAÇÃO | 34 |
| 1.3.1 O prefixo “ver-”..... | 34 |
| 1.3.2 O processo de abrandamento (<i>Verzärtlichung</i>)..... | 35 |
| 1.3.3 O processo de moralização (<i>Vermoralisierung</i>)..... | 41 |
| 1.3.4 Abrandamento e moralização <i>in concreto</i> : cristianismo e modernidade..... | 46 |
| 1.4 A VARIAÇÃO NA CAPACIDADE DE DOR (<i>SCHMERZFÄHIGKEIT</i>) | 51 |
| 1.5 A MORTE DE DEUS E A FALÊNCIA DO SENTIDO..... | 65 |
| 1.6 A AMBIGUIDADE DA MODERNIDADE FACE AO SOFRIMENTO | 69 |
| 1.6.1 Modernidade negativa | 69 |
| 1.6.2 Modernidade positiva | 79 |
| 2 A HIPÓTESE DA VONTADE DE PODER | 86 |
| 2.1 ASPECTOS DA VONTADE DE PODER..... | 86 |
| 2.1.1 Atividade | 86 |
| 2.1.2 Afetividade | 90 |
| 2.1.3 Interpretatividade..... | 92 |
| 2.1.4 Ordenatividade..... | 93 |
| 2.2 VIR-A-SER DESDE A VONTADE DE PODER..... | 96 |
| 2.3 VIDA DESDE A VONTADE DE PODER..... | 99 |
| 2.4 SENTIDO (<i>SINN</i>) DESDE A VONTADE DE PODER | 104 |
| 2.5 SOFRIMENTO DESDE A VONTADE DE PODER | 107 |
| 2.6 PRAZER E DESPRAZER COMO DINÂMICAS DE PODER NO VIVENTE | 114 |
| 3 SENTIDO CRISTÃO E PODER DECADENTE | 123 |
| 3.1 O PROCESSO CIVILIZATÓRIO COMO <i>DÉCADENCE</i> | 123 |
| 3.2 HIPERSENSIBILIDADE À DOR COMO SINTOMA DA <i>DÉCADENCE</i> | 126 |

| | |
|---|------------|
| 3.3 MODERNIDADE E IMPOTÊNCIA PARA O SENTIDO..... | 129 |
| 3.4 SENTIDO CRISTÃO DESDE A VONTADE DE PODER | 131 |
| 3.4.1 Tipologia e tipos | 133 |
| 3.4.2 Sentido cristão como produto do tipo da vida ascética | 137 |
| 3.4.3 Sentido cristão como perigo da aparência | 146 |
| 4 SENTIDO TRÁGICO E PODER ASCENDENTE | 152 |
| 4.1 DIONISO E VONTADE DE PODER..... | 152 |
| 4.2 PARA UM CONCEITO DE TRÁGICO EM 1888..... | 158 |
| 4.2.1 O teor afirmativo do trágico em <i>O nascimento da tragédia</i> | 163 |
| 4.2.2 Transfiguração (<i>Verklärung</i>) em <i>O nascimento da tragédia</i> | 167 |
| 4.2.3 Sentido trágico como transfiguração | 173 |
| 4.3 SENTIDO TRÁGICO COMO PRODUTO DO TIPO DA VIDA MESMA | 175 |
| 5 CONCLUSÃO: PALIATIVISMO E POTENCIALISMO | 189 |
| 6 EXCURSO: NIETZSCHE E SOFRIMENTO NA MODERNIDADE | 200 |
| 7 REFERENCIAS | 226 |

INTRODUÇÃO

CARÁTER GERAL DO PRESENTE ESTUDO

Este estudo de doutorado dá continuidade à pesquisa anteriormente realizada no mestrado a respeito do problema do sentido do sofrimento em Nietzsche². Trata-se do segundo momento de uma só pesquisa maior, no qual serão explorados tópicos que permaneceram suspensos no estudo prévio. Princípios pela retomada sintética deste último a fim de estabelecer o horizonte conceitual em que se instala a continuidade do projeto investigativo.

A pesquisa anteriormente conduzida tratou do que Nietzsche chamou de problema do sentido do sofrimento numa anotação da primavera de 1888, o apontamento 14, [89]³. Nessa primeira investigação, iniciou-se por comparar as abordagens do sofrimento em obras de diferentes períodos da filosofia de Nietzsche a fim de identificar a especificidade conceitual do ano de 1888. Esse passo tornou evidente um padrão de abordagem do sofrimento nos textos do período de 1886 a 1888, o uso de pares conceituais antagônicos.

Em seguida, examinou-se como Nietzsche desenvolveu formulações variadas da abordagem mencionada até culminar na anotação pessoal que exprime o problema do sentido do sofrimento⁴. Então, procedeu-se a uma análise do apontamento 1888, 14 [89], onde foi explicitado o contexto histórico-filológico e a composição do problema do sentido do sofrimento em três pilares: o antagonismo como estilo de escrita, a utilização de um léxico médico-fisiológico e o emprego de simbolismos divinos⁵.

Ao realizar as análises acima descritas, o estudo de mestrado procurou determinar dois pontos. Primeiro, filosoficamente, o que torna problemático o sentido do sofrimento aos olhos de Nietzsche e, segundo, metodologicamente, o regramento procedimental pelo qual Nietzsche opera os conceitos em vista do problema com o qual se ocupa. O que se obteve como resultado é a imbricada e rigorosa articulação de ambos os pontos. O problema do sentido do sofrimento surge apenas se se emprega o instrumental teórico-metodológico de Nietzsche mediante o qual o filósofo lê a religião como criadora de valores e recepciona diversas correntes de pensamento, em especial, os gregos trágicos e o pessimismo schopenhauriano.

² Cf. GUIOMARINO, H. F. **O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche**. 2018, 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

³ Cf. FP 1888, 14 [89].

⁴ Essas análises podem ser conferidas no artigo: GUIOMARINO, H. F. Sentido e sofrimento no último Nietzsche. In: **Griot Revista de Filosofia**, v. 20, n. 3, p. 53-70, 2020.

⁵ Os resultados desse momento da pesquisa foram publicados no artigo: GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. In: **Estudos Nietzsche**, v. 10, n. 1, jan./jun. 2019, p. 40-68.

Nesses termos, a primeira etapa da investigação a respeito do problema do sentido do sofrimento assumiu o perfil de um estudo exegético da forma composicional do problema, restrito ao apontamento 1888, 14 [89]. Evitou-se, aí, tratar o problema desde outros textos, temas e conceitos da filosofia de Nietzsche devido às limitações programáticas do estudo de mestrado. Diante dessa configuração, a presente tese abre, agora, o problema para as concatenações com os elementos do *corpus* nietzschiano que lhe são mais próximos. A pergunta que orienta o movimento argumentativo desta segunda etapa é: por que Nietzsche formula o problema do sentido do sofrimento? Mostraremos que a resposta dessa pergunta se encontra numa certa interpretação da modernidade, a qual permite adensar o antagonismo entre o sentido cristão e o sentido trágico. Não obstante, a literatura especializada não deu a devida atenção ao papel fundamental da modernidade para o problema do sentido do sofrimento. Um comentário crítico a respeito ajudará a vislumbrar a especificidade desta tese.

BALANÇO CRÍTICO DA LITERATURA ESPECIALIZADA

A seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia da moral* revela o quanto a modernidade é central para o problema do sentido do sofrimento. Após apontar o fato de que, “hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como seu maior ponto de interrogação”, Nietzsche complementa:

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento *sem sentido*. (...) Foi com a ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu “mal”; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento).

Precisamente, o “agora” sinaliza a diferença da situação moderna em relação ao passado. As antigas formas de conferir sentido ao sofrimento não são mais válidas, de modo que talvez se necessite da invenção de outros sentidos. Nietzsche apresenta, aí, uma particular compreensão da modernidade como o momento histórico-valorativo, no qual o sentido do sofrimento se torna um problema.

Apesar da centralidade textualmente comprovada da modernidade, os poucos estudos que tratam diretamente do problema do sentido do sofrimento não lhe dão a devida importância. Em seu artigo *On the very idea of “justifying suffering”*, Christopher Janaway⁶ confronta a

⁶ Cf. JANAWAY, Christopher. On the very idea of “justifying suffering”. In: **Journal of Nietzsche Studies**, v. 48, n. 2, p. 152-170, 2017.

reflexão nietzschiana sobre o sentido do sofrimento com uma tradição religiosa e metafísica que buscou justificar o sofrimento no interior do que ficou conhecido como “teodiceia”. Fora de qualquer dependência da ideia de deus, sustenta o intérprete, Nietzsche teria desenvolvido uma abordagem imanente e pensado o sentido do sofrimento no terreno da psicologia.

Na exposição de Janaway, a modernidade não é objeto de análise senão na forma da breve consideração de Schopenhauer⁷, devido à colocação da questão pelo sentido da existência, e na alusão ao tema da morte de Deus⁸. Trata-se, porém, de uma consideração que permanece mais focada em *O nascimento da tragédia* que no período aqui estudado, 1886 a 1888. Assim, a seção 7 da segunda dissertação, acima citada, não chega a ser trabalhada. Com isso, não é abordada a determinação da modernidade que Nietzsche apresenta nesse último texto, a qual, inclusive, serve de base para uma reconsideração do pessimismo e do sentido do sofrimento em chave histórica.

Um outro estudo, o de Víctor Ignacio Coronel Piña⁹, centra-se no exame do sentido trágico do sofrimento e o esclarece pelo confronto com o que seriam os antagonistas não-trágicos para Nietzsche: a cultura socrática, o cristianismo e a filosofia de Schopenhauer¹⁰. Novamente, a modernidade é secundária e ilustrada pelo pessimismo schopenhauriano e pela morte de Deus. Diferente de Janaway, porém, Piña confere um tratamento maior para a relação entre o sentido do sofrimento e a morte Deus, embora não aprofunde este último como um acontecimento moderno de destituição de sentido nem toque na já mencionada seção 7.

Um terceiro ponto de vista é o de Wander Andrade de Paula. Em sua tese, *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhauriano: a concepção de filosofia trágica*, o tema do sentido do sofrimento é abordado como o problema decisivo que origina as reflexões de Nietzsche sobre o pessimismo¹¹. Assim, na medida em que o diálogo com o pessimismo vai se alterando ao longo da obra nietzschiana, a abordagem do problema do sentido do sofrimento também sofre transformações. Para o intérprete, o ano de 1888 apresenta uma radicalização da questão do sentido do sofrimento quando Nietzsche transfigura seu pessimismo dionisíaco em filosofia trágica. A necessidade de estabelecer um sentido último para o sofrimento e, assim,

⁷ JANAWAY, 2017, p. 157-158.

⁸ *Idem*, p. 156 e 162.

⁹ Cf. PINA, V. I. C. El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche. In: **Revista de Filosofía Universidad Ibero-Americana**, n. 138, p. 125-144, Jan.-Jun., 2015.

¹⁰ PINA, 2015, p. 130-131.

¹¹ DE PAULA, 2013, p. 307.

justificar e redimir a existência metafisicamente é abandonada em favor da afirmação da vida em todas as suas instâncias¹².

De Paula também não se ocupa com a seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, em que pese a notória reflexão histórica aí desenvolvida a respeito do pessimismo e do sentido do sofrimento. São os prefácios de 1886 e o projeto da fisiologia da estética os âmbitos que De Paula privilegia para mostrar as mudanças na reflexão nietzschiana sobre o pessimismo relativamente às obras anteriores. A nosso ver, a abordagem de Wander Andrade de Paula, conquanto acertada no que se refere à elaboração mais geral do pessimismo schopenhauriano em Nietzsche, perde de vista, ao não considerar a seção 7, que o tema do sentido do sofrimento passa por uma reformulação absolutamente crucial a partir da hipótese da vontade de poder. O pessimismo é inserido no quadro valorativo moderno e relativizado como sintoma de um processo civilizatório adoeceador das forças humanas. Essa consideração traz consequências, inclusive, para as noções de trágico e de afirmação, ao menos quando aplicadas ao sentido do sofrimento, conforme mostraremos ao longo da tese.

O que se nota nos três estudos acima é que a consideração da modernidade como razão para a colocação do sentido do sofrimento, tal como exposto na seção 7, é frequentemente esquecida. Isso se deve ao fato do sentido do sofrimento ser comumente tomado como um tema da filosofia de juventude de Nietzsche, particularmente na forma que assume em *O nascimento da tragédia*, quando, então, as preocupações filosóficas de Nietzsche flertavam com fórmulas schopenhaurianas e com o programa metafísico de justificar a existência como um todo. De modo algum nós queremos dizer, com isso, que é errado apontar o pessimismo schopenhauriano como o grande referencial, do qual Nietzsche herda o questionamento do sentido do sofrimento. Estamos de pleno acordo com os três autores quando apontam esse fato. Nosso posicionamento frisa apenas que o problema do sentido do sofrimento – inclusive com esse título e com a mesma preocupação pela justificação da vida – não se esgota na obra de juventude. Quando jogamos a atenção para a *Genealogia da moral* e o apontamento 1888, 14 [89], vemos que o tema persiste e que recebe uma consideração histórica desde as bases teóricas da vontade de poder. Isso permite a Nietzsche situar o pessimismo dentro de uma análise civilizatória da modernidade e pensar outras formas de doar sentido ao sofrimento e entender a justificação da vida. Nessa medida, a presente tese deve ser considerada como um estudo complementar àqueles três acima comentados, uma vez que preenche a lacuna da abordagem do sentido do sofrimento no período tardio.

¹² *Idem*, p. 308.

Para a construção teórica da presente tese, o estudo de Wander Andrade de Paula ganhou destaque. A nosso ver, o intérprete trata ricamente da parte do problema do sentido do sofrimento concernente ao pessimismo e à tragédia. Porém, julgamos que o aspecto histórico-cultural da modernidade carece ainda de uma apreciação teoricamente mais robusta, ausente na tese de Wander Andrade de Paula. Esse aspecto é deixado de lado pelo intérprete porque GM II 7, conquanto trate do sentido do sofrimento, é um texto que não relaciona trágico e pessimismo.

Para dar conta do aspecto histórico-cultural, dialogou-se criticamente com o livro de Patrick Wotling, *Nietzsche e o problema da civilização*. Nessa obra, o sofrimento é considerado conceito chave na crítica da cultura realizada por Nietzsche. Wotling o interpreta como a realidade existencial bruta, à qual a fisiopsicologia humana responde valorativamente, decorrendo daí o interesse do intérprete por mapear as tipologias que Nietzsche constrói das distintas culturas e suas formas de responder ao sofrimento. Nesse itinerário, Wotling aborda a modernidade como uma época adoentada, cuja doença seria precisamente uma incapacidade para lidar com o sofrimento.

Diante desses dois marcos teóricos, este trabalho pode ser caracterizado como o experimento de tensionar a análise de Wotling a partir de referenciais encontrados na tese de Wander Andrade de Paula e vice-versa. A calibragem do tensionamento foi feita pela elaboração da hipótese da vontade de poder como filtro de leitura para o sentido do sofrimento. A justificativa para tal é que esse conceito permaneceu secundário na abordagem de Wander Andrade de Paula, e que, em nosso entender, precisaria ser realçado para cotejar a questão do sentido e do sofrimento no período de 1886 a 1888. Esse é o panorama de constituição da tese para a análise da modernidade.

Todavia, se a modernidade responde à pergunta pela colocação do problema do sentido do sofrimento, a resposta fica, porém, incompleta se não for explicitada a compreensão particular que Nietzsche constrói da modernidade no tocante ao sofrimento. É essa consideração que falta aos três intérpretes mencionados. Assim, o desenvolvimento do problema no interior da filosofia de Nietzsche fica por ser esclarecido. É dessa tarefa que se ocupa o presente estudo. Em vista disso, cumpre delinear o método investigativo empregado no estudo que se segue.

CONTEXTO E MÉTODO

Para o estudioso de Nietzsche, uma advertência particular deve se fazer presente. Tratando-se de um pensador para quem definível é apenas aquilo que não tem história¹³, conceituações rígidas são controversas. Em clara oposição à fixidez das definições metafísicas, Nietzsche enfatiza a transformação conceitual, dinâmica pela qual os conceitos se constituem no tempo e mudam seu sentido conforme as forças atuantes neles¹⁴. Não à toa, também Nietzsche trata seus conceitos como bolsos, nos quais guarda ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez¹⁵. Por essa razão, o ato de pensar com Nietzsche e por meio dele requer atenção à economia semântica flutuante que ele põe em curso. O termo “sofrimento” (*Leiden*) não escapa a esse modo de filosofar.

Consideremos, ilustrativamente, o aforismo 354 de *Aurora*. Aí, pode-se verificar que o emprego da palavra “sofrimento” não possui uma demarcação conceitualmente rigorosa. O aforismo oscila indistintamente entre sofrimento (*Leiden*), desprazer (*Unlust*) e dor (*Schmerz*). O mesmo caso ocorre na seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, como em muitos outros textos. O que se pode dizer a respeito desses textos é que, se a ausência de um uso marcado não prejudica a coerência do que é dito, isto se deve ao fato de que tais textos possuem uma característica própria. Neles, não está em jogo conceituar a palavra “sofrimento”, mas operar uma crítica direcionada, dentro da qual a palavra interessa mais pela sua função na totalidade do discurso do que ser a totalidade do discurso.

Em outro caso, Nietzsche parece assumir o significado etimológico originário da palavra “sofrimento”. Derivado do latim “*sufferre*”, a palavra “sofrer” designa “suportar”, “sustentar”, um significado que advém da junção de “*sub-*” (sob, embaixo) com “*ferre*” (levar, transportar). Logo, o sofredor é aquele que está embaixo de algo que tem de suportar e levar acima de si como um peso. Esse significado está presente na seção 16 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. De acordo com esse texto, a má consciência teria introduzido a “mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”. Podemos identificar, aqui, a noção de um sofrimento como carga que, desde os seus primórdios, o ser humano carrega até hoje. Essa leitura é autorizada pelo início da seção, por meio da metáfora dos animais aquáticos subitamente tornados terrestres, onde o efeito da má consciência nos seres humanos é descrito com expressões sugestivas: estes tiveram que “carregar a si mesmos”, pois, agora, “havia um terrível peso sobre eles”.

¹³ GM II 13.

¹⁴ GM I 4 e 5.

¹⁵ HH II, AS 33.

Quando se trata de conceituar o termo “sofrimento”, outros problemas surgem. Tome-se a interpretação de Bernard Reginster¹⁶ como caso ilustrativo. Com base no conceito de vontade de poder, o autor define o sofrimento em Nietzsche como a resistência que uma força encontra na busca pela ampliação de seu poder¹⁷. Outras variantes dessa definição dizem que o sofrimento é “a experiência de resistência à satisfação dos desejos”¹⁸ ou o “desprazer que resulta da resistência à satisfação de nossos desejos”¹⁹.

Com alguma condescendência, poder-se-ia validar a definição de Reginster para o caso dos textos do período a partir de *Assim falou Zaratustra*, dado que foram escritos sob a valia do conceito de vontade de poder. Contudo, como aplicar a definição de Reginster a *O nascimento da tragédia*, concebido e escrito antes da existência de qualquer linha sobre a vontade de poder? Agora, se se quiser assumir um rigor mais severo, seria preciso considerar que a própria hipótese da vontade de poder sofre variações ao longo de sua trajetória no pensamento de Nietzsche. A vontade de poder, da qual nos fala Zaratustra em 1883, não é a mesma que orienta o empreendimento do genealogista polêmico em 1887. Poderia, então, haver aí elementos impeditivos para a generalização da definição de Reginster. Para solucionar isso, o autor necessitaria de um exame cauteloso de questões contextuais. Todavia, Reginster deixa o leitor sem orientações sobre a economia flutuante do texto nietzschiano.

Por sua vez, ao percorrermos as anotações pessoais atentamente, pode-se perceber a coexistência de mais de uma concepção de sofrimento. Por exemplo, no apontamento 1882, 5 [1], encontramos uma definição sintética e lacônica: “sofrer é transformar-se (*sich-Verwandeln*)”. Estamos, aqui, nos escritos preparatórios de *Assim falou Zaratustra*, para cuja obra é fundamental a ideia da criação como redenção do sofrimento²⁰. Logo, a definição contida no apontamento expressa uma concepção artística, em que se conjuga mutuamente o criar e o destruir. A criação redime e justifica toda a transitoriedade. Mas ela requer sofrimento, isto é, os “amargos morrerres” de tudo que há a fim de que o novo possa nascer.

Porém, essa primeira metade dos anos 1880 é, também, o período em que Nietzsche intensifica suas leituras nas ciências biológicas. Nos apontamentos 7 [86], [95] e [98], do ano de 1883, Nietzsche ensaia proposições a partir da teoria de Roux acerca das excitações no

¹⁶ REGINSTER, B. **The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism**. Estados Unidos: Harvard University Press, 2008.

¹⁷ REGINSTER, 2008, p. 177. A definição é, no mínimo, questionável, uma vez que, em textos como os FPs 1888, 14 [173] e 14 [174], essa definição corresponde ao desprazer (*Unlust*) e não ao sofrimento.

¹⁸ REGINSTER, 2008 p. 233.

¹⁹ *Idem*, p. 234.

²⁰ ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas.

organismo que iniciam o processo de assimilação dos estímulos exteriores²¹. Para Roux, essa receptibilidade a excitações é sofrimento, porém, sem ainda serem sentidos como dor ou desprazer. Estes são acrescentados após a assimilação da excitação. É porque pressupõe essa teoria de Roux que Nietzsche pode escrever, no apontamento 1884, 7 [173], que “*compreender* é originalmente uma sensação de sofrimento e reconhecimento de um poder estranho. *Compreender rápido e facilmente* se torna muito recomendável”. O sofrimento, aqui, toma parte de um processo biológico de assimilação e interpretação de um poder estranho.

Quando se trata, porém, de discutir o sentido do sofrimento, a dificuldade de uma definição se complica. O sentido do sofrimento incide diretamente no tema da justificação da existência que marca a recepção nietzschiana do pessimismo schopenhauriano. A esse respeito, *O nascimento da tragédia* confere um tratamento inteiramente distinto do que encontramos na *Genealogia da moral*. Se, lá, a metafísica de artista determina uma consideração estético-existencial que liga o sofrimento às dores do Uno-primordial no ciclo do vir-a-ser, na obra de 1887, a vontade de poder direciona o sentido para o âmbito histórico e fisiopsicológico do jogo de forças na busca por mais poder. Então, o entendimento do que seja sofrimento passa a depender das forças dominantes que interpretam o acontecer.

Uma última observação. Não se pode esquecer os movimentos de perspectivação realizados por Nietzsche no interior de sua argumentação, pelos quais esta se torna um campo agonístico de pontos de vista. A análise do sacerdote ascético na terceira dissertação da *Genealogia da moral* é um bom exemplo desse procedimento. Ela ilustra o esforço para expor uma perspectiva que não é pura e simplesmente a de Nietzsche, embora represente o modo de agir e pensar de uma cultura, na qual o próprio Nietzsche está inserido. Há, na verdade, uma sobreposição de camadas perspectivistas, onde uma perspectiva expõe outra, já interpretando-a nesse processo. É preciso estar muito atento, aqui, para não confundir os significados das palavras e atribuir a Nietzsche o que pertence a uma perspectiva outra e a qual o filósofo não se filia.

Ao enfatizar as variações semânticas no pensamento de Nietzsche, não estamos afirmando que suas reflexões sobre sofrimento são instáveis a ponto de ser impossível depreender assertivas teóricas mais ou menos gerais e constantes. Antes, o que se deve reter das observações acima é a premissa de que, nos textos de Nietzsche, proposições sobre sofrimento

²¹ Seguimos, aqui, as notas de Diego Sanchez Meca e Jesus Conill, tradutores dos fragmentos póstumos para o espanhol. Ambos observam os débitos de Nietzsche com Wilhelm Roux e como elementos da obra deste último estão textualmente presentes nos apontamentos do filósofo, em especial nos que referimos no corpo do texto. Cf. NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos**: Volumen III (1882-1885). Tradução de Juan Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010, p. 195, p. 197 e p. 211.

são *proposições-em-contexto*. Em consequência dessa visão, é bastante complicado admitir que um conceito unívoco de sofrimento perpassasse os distintos textos de Nietzsche, podendo ser transposto de um texto para outro sem análise prévia de seus contextos.

No trabalho filológico sobre a obra de Nietzsche, a noção de “contexto” é elaborada conforme a proposta metodológica de Werner Stegmaier. A noção pode ser descrita como o conjunto de registros conceituais que determinam uma dada configuração teórica de um texto de Nietzsche. Tais registros podem ser as anotações preparatórias, a obra publicada, as cartas de um mesmo período ou um projeto teórico. Assim, por exemplo, para interpretar contextualmente o primeiro aforismo de “por que sou um destino”, Stegmaier procede pela determinação dos conceitos em três registros: no texto em questão, no interior de *Ecce Homo* e na obra de Nietzsche como um todo²². A noção de contexto assim entendida auxilia tanto a demarcar a “margem de manobra”²³ dos raciocínios de Nietzsche como também a traçar os limites dentro dos quais se pode efetuar uma interpretação de seu pensamento.

Examinar as assertivas nietzschianas a partir de seus contextos é uma forma de estabelecer rigor para a explicitação dos conceitos em meio à economia semântica flutuante dos textos de Nietzsche. Pode-se chamar tal rigor de “contextual” e entender seu preceito do seguinte modo. Em vez de afirmar, simplesmente, que “Nietzsche disse Y”, é preferível proceder por cláusulas especificadoras: “no texto X, com vistas a Z, por causa de W... Nietzsche disse Y”, podendo-se acrescentar nas reticências tantas cláusulas quantas forem possíveis e necessárias.

Embora este trabalho não se proponha a fazer uma leitura contextual nos moldes do trabalho de Werner Stegmaier, aproveitamos as virtudes de sua metodologia para enfatizar os contextos, nos quais Nietzsche opera seus conceitos a cada vez. É a própria polissemia do conceito de sofrimento que nos impele a adotar tal tratamento contextual. Nessa medida, o conceito de sofrimento com o qual trabalharemos é extraído da hipótese da vontade de poder porque é sobre esta que está assentada a interpretação da modernidade, conforme será exposto. Assim, visando mostrar a conexão entre sentido do sofrimento e modernidade, o alinhamento conceitual desde a vontade de poder se mostra uma via consequente e interessante. Assim, avançamos uma análise temática mais criteriosa.

²² Cf. STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*. Trad. João Paulo S. Vilas Bôas. In: **Trans/Form/Ação**, v. 33, n. 2, p. 241-277, 2010.

²³ BM 27.

Ademais, considerando que a base teórica para a articulação da vontade de poder neste estudo será extraída dos apontamentos póstumos e que o problema do sentido do sofrimento é também formulado nesse tipo peculiar de texto, torna-se necessário esclarecer o uso que conferimos às anotações do espólio pessoal de Nietzsche.

APONTAMENTOS PÓSTUMOS E INTERPRETAÇÃO

Por se tratar de um tipo de texto ainda não inserido num projeto unitário de conjunto, os apontamentos, por vezes, possuem mais aberturas que a obra publicada, na qual a sujeição a um planejamento restringiu as conexões conceituais possíveis. Essas aberturas podem suscitar, no estudioso de Nietzsche, uma exploração legítima de caminhos não traçados ou não traçados da maneira como o foram na obra publicada. Isso, no entanto, pode ser uma faca de dois gumes. Os apontamentos são, por um lado, profícuos caminhos de liberdade teórica, e, por outro lado, uma armadilha capaz de fazer o raciocínio se perder em inferências não autorizadas pela obra de Nietzsche. É preciso, pois, fundamentar a exploração dos caminhos não trilhados por Nietzsche e que permaneceram latentes nas suas anotações pessoais.

Mesmo que preparatórios ou com função tão somente de lembrete, os apontamentos não estão descolados de um contexto. A medida do seu uso pode ser dada pela averiguação de suas condições de produção, atentando-se aos fins para que foram concebidos, a como foram utilizados ou ao motivo de terem sido preteridos. Para aferir essa medida concorre também a comparação com outros fragmentos aparentados por data, temática, projeto e conceitos. Aqui, a repetição de hipóteses e raciocínios ao longo de muitos fragmentos é um reforço positivo para a medida de seu uso.

Munidos dessa cautela metodológica, assumimos o apontamento como texto de tese, isto é, com legitimidade suficiente para uma pesquisa teórica que potencialmente se desdobra em novas articulações conceituais, com base nas quais é possível desenvolver um tópico. Isso não significa jamais sobrepor o apontamento à obra publicada. Trata-se de tipos de textos constitutivamente diferentes e que devem ser respeitados em suas particularidades. Ao optar pelo apontamento, a decisão, contudo, não ignora o já estabelecido na obra publicada. Esta se mantém como bússola conceitual para orientar posicionamentos, afastar absurdos e respaldar ou desautorizar o caminho traçado.

Dessa maneira, utilizamos a anotação pessoal como uma força para mover a obra publicada para o caminho intentado, conforme necessidades conceituais respaldadas e tornadas

explícitas. Percorre-se, assim, os desdobramentos de conexões não trilhadas por Nietzsche sem desprezar o jogo de inferências autorizadas por sua filosofia.

Ao proceder dessa maneira, este estudo se apropria de elementos da filosofia de Nietzsche e os reorganiza para tornar visível uma possibilidade discursiva latente nesses próprios elementos, mas que não surgiria de outro modo sem a intervenção de uma leitura apropriativa. Isto significa dizer que o presente estudo não constitui um mero comentário voltado para a estrita explicação de textos, mantendo-os inalterados em seu ordenamento e apenas expondo sua lógica estruturante. Antes, adentra os textos para desordená-los, quando se fizer necessário, e estabelecer outras conexões possíveis. Respaldamo-nos no entendimento que o próprio Nietzsche expressa sobre a essência do interpretar (*Interpretierens*): “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear”²⁴. Visto desde essa ótica, a interpretação implica o trabalho de interposição entre o texto e o autor para rerepresentar o texto não mais *do* autor, mas *com* o autor.

A partir do momento em que se interpõe algo, o contato entre dois polos não é mais direto. O que quer que passe de um para o outro é, agora, mediado por um terceiro, o interposto, o intérprete. Cabe a este determinar o que chegará de um lado a outro e como chegará. Pensada assim, a interpretação é como uma negociação. O intérprete é um mediador e seu gesto próprio, o interpretar, torna-se uma ação de estipular medida para o que é trocado entre as partes.

Aqui, o objeto de troca é o texto. As partes na negociação são o leitor e o autor. Entre ambos, posiciona-se o negociador, o intérprete, quem dará a medida da emissão e recepção entre autor e leitor. Essa função permite que o intérprete, a seu modo e até certo ponto, reivindique para si o texto em questão, e coloque o que lhe cabe funcionalmente para que o texto chegue ao leitor. Isso que é colocado não é senão uma forma, a qual é, por função, intermediária e negociante. Essa forma pode ser um léxico, um estilo, um esquema, um argumento, uma imagem, uma crítica. Independente de qual seja a forma, o intérprete a imprime sobre o texto do autor.

Nesses termos, para remeter o produto do autor ao leitor, o intérprete age como um artista da forma. Na sua exposição, algo mais está presente, um valor a mais é agregado ao texto, mesmo que mínimo, pois há ali uma mediação. Desse ponto de vista, a interpretação é o oposto da exegese porque não retira algo para fora, não *ex-põe*, mas inscreve algo dentro do texto, *im-põe*, no mesmo ato de *inter-pôr*. Em certo sentido, se quisermos dizer com essas palavras, esse algo inscrito entre leitor e autor é o próprio intérprete.

²⁴ GM III 24.

Ao final da troca, o leitor receberá um texto interpretado, isto é, negociado pelo intérprete que colocou no texto algo de si próprio enquanto mediador. Se, por um lado, isso implica que o texto foi, de algum modo, desgarrado do autor e apropriado pelo intérprete, não quer dizer, por outro lado, que o texto foi deformado por um trabalho arbitrário. O negociante não pode fazer propaganda enganosa sob pena de comprometer-se negativamente. O texto interpretado e entregue ao leitor deve fornecer a este a possibilidade de reconhecer o produto na fonte do autor. Toda interpretação deve abrir margem para sua própria certificação.

Assim, uma interpretação tal como a que propomos aqui significa a entrega da filosofia de Nietzsche de acordo com a forma da mediação por nós criada. Esta consiste no recorte do problema do sentido do sofrimento, na observância a certos preceitos metodológicos e numa particular organização da exposição. Essa mediação se respalda no jogo conceitual autorizado pela filosofia de Nietzsche, conforme se poderá verificar ao longo da argumentação. Portanto, o leitor deve ter ciência de que, em alguns casos e com papel decisivo para o conjunto teórico, não encontrará proposições *de* Nietzsche, mas proposições *nietzschianas*, na acepção de proposições tornadas possíveis e fundamentadas pela filosofia de Nietzsche.

Posto esses últimos esclarecimentos, resta, enfim, apresentar um breve esquema dos capítulos para que o conjunto do estudo seja figurativamente melhor concebível.

DIVISÃO EXPOSITIVA

O presente estudo está dividido em quatro capítulos. No primeiro, abordamos a modernidade como a razão pela qual Nietzsche formula o problema do sentido do sofrimento. Desenvolvemos a interpretação que Nietzsche expõe na seção 7 da segunda dissertação de *Genealogia da moral* em três grandes teses: 1) a condenação pessimista do sofrimento é uma decorrência do processo civilizatório de abrandamento e moralização do animal humano; 2) esse processo produz um aumento da capacidade (*Schmerzfähigkeit*) de dor; 3) o problema moderno do sofrimento é a impotência para criar um sentido para o sofrimento, dado o ocaso dos antigos sentidos religiosos justamente no momento em que se sofreria mais intensamente devido ao agravamento da debilidade de forças. Esse quadro ilustra aquilo que chamamos de modernidade negativa, caracterizada pelo desejo de abolição do sofrimento e pela incapacidade de tirar dele proveito. Contraposto a ela, haveria uma modernidade positiva, que vê no vazio de sentido a esperança de criação de novos sentidos, capazes de elevar as forças humanas. A essa modernidade pertence os poucos que olham a história sob outra perspectiva. Nietzsche estaria

situado aí como aquele que pode divisar o problema do sentido do sofrimento porque adota a perspectiva do poder.

O segundo capítulo explora a hipótese da vontade de poder na direção de aprofundar os pressupostos teóricos da crítica de Nietzsche. Trata-se, aqui, de mostrar um conceito de vida e sofrimento a partir dos quais a noção de sentido ganha funcionalidade e relevância para uma problematização do sofrimento. Da ótica da vontade de poder, o sentido pode ser entendido como ficção ou ilusão necessária para a vida, oriundo das potências plásticas e artísticas do vivente. Nessa medida, é um artifício para dominar as caóticas lutas por mais poder e permitir uma prática referente ao sofrimento com vistas ou à conservação ou à expansão de poder.

O terceiro capítulo inicia a retomada da consideração da modernidade sob a luz mais aguda da vontade de poder. Avançamos, então, uma releitura do curso civilizatório em termos de economia de poder decadencial a fim de mostrar o sentido cristão do sofrimento enquanto exercício de poder e os perigos aí implicados. Engendrado pela *décadence*, conceituada como doença que desintegraliza as forças no vivente e degenera a atividade expansiva do poder, o sentido cristão é a resposta de forças retrativas que necessitam evadir-se e negar a luta por mais poder e o sofrimento que lhes é inerente. Capturado pelo sentido cristão e por suas práticas correspondentes, o ser humano moderno correria o risco de fechar-se aos encontros que estimulam o crescimento vital e estagnar na atrofia apequenadora de ilusões protetivas e quietistas.

No quarto capítulo, procuramos explorar o sentido trágico desde a ótica da vontade de poder. Ele pressupõe Dioniso como símbolo para a vida mesma, onde o vivente individuado é dissolvido na universal luta por mais poder. Dessa perspectiva, o sofrimento do vivente é justificado pela própria dinâmica da vontade de poder enquanto o afeto necessário oriundo do entravamento que condiciona toda expansão de poder. Não obstante se tratar de um processo destrutivo para o vivente, este o deseja alegremente porque transfigura-o em bem-aventurança e disso retira a expansão de seu próprio poder enquanto vida. Esa transfiguração da horrenda luta por poder em afirmação da vida mesmo diante da aniquilação do vivente individuado marca o conteúdo do conceito de trágico. Sustentamos que, nessa articulação conceitual, Nietzsche faz do sentido trágico um contraideal ao modo como a modernidade lida com o sofrimento. Criticamente, porém, observamos, que o filósofo não elabora uma consideração sobre como o trágico viabilizaria a reabilitação do poder perdido pelo curso decadencial da civilização.

A falta dessa consideração nos leva a apresentar uma interpretação do sentido cristão e do sentido trágico como condutas relativas ao sofrimento segundo a orientação do poder. Assim, na conclusão deste estudo, apresentamos dois modelos de *práxis*, o paliativismo e o

potencialismo. O primeiro, norteado pelo sentido cristão, enseja uma conduta evasiva e protetiva que atrofia as forças do sofredor porque não lhe deixa enfrentar o sofrimento a partir de suas próprias capacidades. Já o segundo visa restaurar a autarquia do sofredor mediante o fomento de suas forças lúdicas e interpretativas. Mobilizamos textos em que Nietzsche sugere o programa de interpretar as vivências do sofredor em remissão à própria vida para retirar daí o sentido para o sofrimento pessoal. Nesse programa prático, vislumbramos uma via de reabilitação do poder historicamente debilitado para enfrentar o sofrimento.

CAPÍTULO 1: UMA INTERPRETAÇÃO DA MODERNIDADE

1.1 RETOMADA CONCEITUAL DO PROBLEMA

Alguns dos conceitos basilares utilizados no estudo que ora se inicia foram já tratados na precedente etapa de mestrado. Embora seja programaticamente inviável refazer a exaustiva explicitação de tais conceitos, optamos por fornecer uma orientação conceitual inicial. A retomada a seguir é uma exposição sinteticamente orientada para a suficiência argumentativa requerida por este estudo.

O ponto do qual partimos é o apontamento 14 [89], da primavera de 1888. Pertencente ao caderno W II 5, ele integra o conjunto de anotações destinadas ao projeto da obra “A Vontade de Poder”, iniciado em 1885 e abandonado entre 26 de agosto e 3 de setembro de 1888²⁵. No interior desse planejamento, o caderno W II 5 persegue as mesmas temáticas dos seus antecessores numéricos: a *décadence*, o niilismo e a crítica ao cristianismo a partir de considerações históricas e fisiopsicológicas. Além disso, faz-se presente a noção de vida como critério de valor. Isso explica por que o grupo de fragmentos do caderno W II 5 apresenta grande preponderância do vocabulário médico-fisiológico nietzschiano: *décadence*, doença, nervos, histeria, degenerescência, debilidade, dor, força, excitabilidade etc. Embebido nesses aspectos, o apontamento 14 [89] se volta especialmente para o sentido do sofrimento, relacionando-o à religião e exprimindo-o em linguagem fisiológica:

Contramovimento: Religião

Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado

Para sustentar fortemente: o típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

: Mas, não deixamos de fora um tipo de ser humano religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Não deveria ser seu representante mais elevado uma apologia e divinização da vida?

Tipo de um espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante...

Tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor?

- Aqui apresento Dioniso, o grego:

A afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não da vida negada e dividida

Típico: que o ato sexual desperte profundidade, mistério e veneração

Dioniso contra o "crucificado": aqui vocês têm o antagonismo. *Não* é uma diferença em termos de martírio – apenas que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno implicam o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

²⁵ MONTINARI, 1997, p. 81. Clademir Araldi argumenta razões para o abandono do projeto com base nos impasses conceituais que o permeiam nos anos de 1887 e 1888. Cf. ARALDI, C. Sobre o desenvolvimento dos projetos da “Vontade de Poder” nos fragmentos póstumos de 1888. In: **Estudos Nietzsche**, v. 12, n. 1, p. 8-23, jan./jun. 2021.

No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente”, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

Decifra-se: o problema é o do sentido do sofrimento: ou um sentido cristão, ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada (*selig*), no último, *a existência vale como suficientemente bem-aventurada (selig)* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento.

O ser humano trágico afirma inclusive o sofrimento mais áspero: é suficientemente forte, pleno, divinizante para fazê-lo.

O cristão nega inclusive o mais feliz dos destinos sobre a Terra: é suficientemente fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida.

“O Deus na cruz” é uma maldição contra a vida, uma indicação para libertar-se dela.

O Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: esta eternamente renascerá e da destruição retornará²⁶.

Aqui, encontramos a formulação experimental do problema, esquematicamente posta em termos de um antagonismo entre um sentido cristão e um sentido trágico. Na etapa de estudo anterior, examinamos o problema em duas partes, estabelecendo a linha divisória na apresentação da senha “Dioniso contra o ‘Crucificado’”. A primeira parte, assim, diz respeito aos tipos religiosos, e a segunda foca no sofrimento. Ambas constituíram o subsídio teórico, a partir do qual pudemos esclarecer a contraposição entre um sentido cristão e um sentido trágico do sofrimento²⁷. Apresentaremos, a seguir, a caracterização que resultou dessas análises.

No fragmento, o conflito entre os sentidos decorre da compreensão que Nietzsche possui dos simbolismos do Dioniso e do Crucificado. O despedaçamento do deus grego simbolizaria o reconhecimento de que a “vida mesma, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno, implica o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação”. Nietzsche se refere, aqui, à vida em sua totalidade, ótica que ressalta a alternância indissociável entre criação e destruição, nascimento e morte, com o que se perfaz o próprio curso do vir-a-ser. Nessa visão, o sofrimento, figurado no tormento e na destruição, seria um constituinte necessário da continuidade da vida em seu todo e querido porque traz a incessante renovação.

Já no simbolismo do Crucificado, o sofrimento “vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação”. Agora, Nietzsche não trata mais da “vida mesma”, mas coloca em seu texto a expressão “essa vida”. Já opera aqui um exercício de perspectivação. No registro do Crucificado, não se enxerga a vida por meio de uma visão totalizante e integralizada. A expressão “essa vida” sugere uma bipartição, cuja contraparte seria uma outra vida. Sobre esta última, nada é dito. Porém, em relação a “essa vida”, o sofrimento estaria em desacordo, sendo sua objeção. Por isso, “essa vida” não seria estimada, mas condenada. Sua continuidade significaria o agravamento do sofrimento.

²⁶ FP 1888, 14 [89], *tradução nossa*.

²⁷ A análise aqui mencionada foi por nós apresentada no artigo: GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. In: **Estudos Nietzsche**, v. 10, n. 1, jan./jun. 2019, p. 40-68.

Tais visões antagônicas sobre a vida produziriam juízos de valor sobre a existência como um todo. Dessa maneira, ao Dioniso corresponderia o sentido trágico, segundo o qual “*a existência vale como suficientemente bem-aventurada* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento”. O Crucificado, na contramão, respaldaria o sentido cristão, para o qual o sofrimento “deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada”. No primeiro caso, o sofrimento não seria algo estranho, que sobre a vida recai como uma condenação e perante o qual ela deveria se justificar. Antes, o inverso: o sofrimento estaria de antemão justificado no vir-a-ser da própria vida, a qual, por não ter sido previamente desestimada, é já, por si, bem-aventurada. O sentido trágico afirma a vida na acepção do dionisíaco dizer Sim, que quer alegremente a integralidade dos múltiplos elementos conflitantes da existência, aí incluído o sofrimento. No caso do sentido cristão, o sofrimento se colocaria contra “essa vida”. Ao fazê-lo, indicaria que se deve prosseguir em direção oposta, para aquela outra vida, a “existência bem-aventurada”.

Note-se a contrariedade antagônica dos sentidos. No sentido trágico, a existência já seria previamente estimada, de modo que o sentido para o sofrimento lhe é posterior. É a “vida mesma” que condiciona o sentido atribuído ao sofrimento. Inversamente, no sentido cristão, o sofrimento deve assumir, primeiro, um sentido voltado para outra existência a fim de que, posteriormente, “essa vida” receba um valor. Esse valor seria precisamente o de uma “ponte para essa outra existência”²⁸. Nesse caso, um sentido previamente estabelecido a partir de uma outra existência condiciona “essa vida”.

Eis as principais articulações conceituais do estudo precedente e que permearão todo edifício teórico subsequente. Destacadamente, torna-se explícito que, sob o signo de “problema do sentido do sofrimento”, Nietzsche conjuga os conceitos de justificação, vida, sentido e sofrimento, de modo a pensar como distintos sentidos para o sofrimento ensejam justificações distintas para a vida. Considerado isoladamente, no entanto, o problema nada diz a respeito das razões para sua colocação. A pesquisa de mestrado assumiu, por isso, uma feição internalista, voltada para a estilística do problema e a composição discursiva do apontamento 1888, 14 [89]. Cabe, agora, cumprir o movimento de abertura do problema para as conexões conceituais requeridas para explicar seu estabelecimento, seu desenvolvimento e sua suficiência. O primeiro passo é responder à questão acenada na introdução: por que Nietzsche formula o problema do sentido do sofrimento? A análise da seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia da moral* fornece a resposta.

²⁸ GM III 11.

1.2 ANÁLISE DE GM II 7

Ao deixarmos a seção 6 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, concernente ao tópico do prazer na crueldade, um parêntese se abre. A inteira seção 7 nos apresenta considerações que são ditas “de passagem (*nebenbei gesagt*)”. Ela aproveita o exposto na seção 6 para realizar uma incursão na contemporaneidade de Nietzsche. Então, o antigo prazer na crueldade é confrontado com a perspectiva dos “nossos pessimistas cansados da vida”. Para a explicação desse confronto, pode-se dividir a seção 7 em três segmentos argumentativos, conforme o esquema abaixo:

| SEGMENTO | EXTENSÃO | TESE |
|-------------|---|-------------------------------|
| 1º segmento | De “com tais pensamentos” até “chamariz à vida” | Abrandamento e moralização |
| 2º segmento | De “talvez então” até “nada significam” | Variação na capacidade de dor |
| 3º segmento | De “talvez possamos admitir” até “no castigo há muito de festivo!...” | Sentidos do sofrimento |

Os segmentos estão divididos conforme as teses levantadas por Nietzsche no confronto com o pessimismo de seu tempo. A coluna do meio indica os marcos textuais de início e fim dos segmentos. Segundo essa divisão, o primeiro segmento introduz o confronto com a perspectiva pessimista e relativiza-a historicamente pela tese do abrandamento (*Verzärtlichung*)²⁹ e da moralização (*Vermoralisierung*) doentios do ser humano. Já o segundo segmento desenvolve a primeira tese por meio de uma segunda, a da variação na capacidade humana de dor (*Schmerzfähigkeit*). Essa segunda tese é reforçada pela terceira, discutida no último segmento, a respeito da invenção de sentidos para o sofrimento. Abordemos, a seguir, cada segmento a fim de retirar as diretivas para a determinação nietzschiana da modernidade que aqui interessa.

A expressão que abre o primeiro segmento, “com tais pensamentos”, conecta a seção 7 com o tratado na anterior seção 6. Os “tais pensamentos” a que Nietzsche se refere dizem

²⁹ O substantivo *Verzärtlichung* é um neologismo criado por Nietzsche a partir do adjetivo *Zart* (delicado, frágil, sensível, suave, brando). Em sua tradução, Paulo César de Souza oscila entre “amolecimento” (GM II 7), “enlanguescimento” (BM 201), “abrandamento” (BM 202) e “embrandecimento” (BM 202). Todas são traduções acertadamente possíveis. Contudo, a fim de evitar a oscilação no termo, devido à relevância conceitual que possui para nossa argumentação, preferimos adotar marcadamente a tradução para “abrandamento”.

respeito à sua argumentação sobre “até que ponto a *crueledade* constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga”³⁰. Na interpretação nietzschiana apoiada na história da cultura, a crueldade passa de mal moral a “atributo normal do homem” e “ingrediente” das alegrias da humanidade antiga. Enquanto tal, ilustraria o robusto axioma: “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda”³¹.

Ora, “com tais pensamentos”, poder-se-ia ratificar os posicionamentos dos pessimistas, segundo os quais, “hoje em dia (...), o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação”³². Exatamente contra isso, Nietzsche pondera advertências de teor histórico: “é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário”³³. Em outros tempos, segundo Nietzsche, a humanidade não se envergonhava de sua crueldade, motivo pelo qual o sofrimento teria sido um “encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*”³⁴. Em consequência, a vida humana teria sido “mais contente do que agora, que existem pessimistas”³⁵.

Os argumentos de Nietzsche cumprem o papel de relativizar a posição pessimista, colocando-a em chave histórica. A desconfiança, o nojo e a negação da vida não teriam pertencido às épocas antigas, em que a crueldade era atrativa e festiva. Essas avaliações pessimistas condenatórias “surgem apenas quando há o pântano que necessitam – refiro-me ao abrandamento e à moralização doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos”³⁶. Relativizado historicamente, o pessimismo não revela uma verdade objetiva sobre a totalidade da existência, mas um juízo de valor, produzido historicamente pelos processos de abrandamento e moralização. Mais que isso, consiste em um juízo de valor doentio sobre a vida.

Passando ao segundo segmento, Nietzsche apresenta uma explicação para a divergência valorativa entre os pessimistas e a humanidade antiga no tocante ao sofrimento. Com a afirmação de que “talvez (...) a dor não doesse como hoje”, é introduzida a segunda tese. A capacidade humana de sentir dor teria passado por uma variação histórica.

Em sua formulação, a segunda tese assevera que “a curva da capacidade humana para a dor parece de fato decair extraordinariamente, e quase de repente, assim que deixamos para

³⁰ GM II 6. O tópico do prazer na crueldade já aparece no aforismo 18 de *Aurora* e antecipa muitos dos pontos apresentados por Nietzsche em GM II 6 e GM II 7.

³¹ *Idem, ibidem.*

³² GM II 7.

³³ *Idem, ibidem.*

³⁴ *Idem, ibidem.*

³⁵ *Idem, ibidem.*

³⁶ *Idem, ibidem.*

trás os primeiros 10 mil ou 10 milhões de indivíduos da cultura superior (*Überkultur*)”³⁷. A tese é embasada pela leitura de *L’homme et l’intelligence*, de Charles Richet³⁸, do qual Nietzsche retira o exemplo de um médico que tratou negros (*Neger*) vitimados por graves infecções internas, diante das quais não teriam se desesperado. Para o argumento de Nietzsche, os negros são relevantes ao serem “tomados aqui como representantes do homem pré-histórico”. O que importa destacar é, novamente, o teor histórico do posicionamento de Nietzsche.

Ao considerar os indivíduos da cultura superior, isto é, os eruditos europeus modernos, em comparação com o passado até a pré-história, poder-se-ia notar o decaimento na curva da capacidade humana para a dor. Quanto mais se recua, mais se veria que os seres humanos seriam menos suscetíveis à dor. Em contrapartida, levando o olhar para os tempos modernos, notar-se-ia uma hipersensibilidade à dor³⁹, isto é, os seres humanos teriam se tornado mais capazes de sentir dor⁴⁰. A sensibilidade humana não teria, então, se endurecido ao longo do tempo, mas se abrandado. Ao vincular um processo histórico a um processo fisiológico, Nietzsche acentua a relativização da perspectiva pessimista.

A segunda tese dá ensejo à conjectura de uma “possibilidade” no terceiro segmento: “talvez até seja permitido admitir a possibilidade de que aquele prazer na crueldade não precisou ser extinguido: apenas necessitaria (*bedürfte*), em relação a como, hoje, dói mais a dor, de uma certa sublimação e sutileza”⁴¹. Assim posto, o aumento da capacidade de dor não acarreta a necessidade de eliminar o prazer na crueldade, mas, sim, de alterar sua forma de fruição. Tal prazer “deveria (*müsste*) aparecer traduzido para o imaginativo e o psíquico”. Como exemplos desse suposto novo modo de desfrutar o prazer na crueldade, Nietzsche menciona a “compaixão trágica” e “*les nostalgies de la Croix*”. Não que ambos sejam, de fato, expressões sublimadas da crueldade. Lembremos que isso é dito como possibilidade, meramente com teor

³⁷ *Idem, ibidem, tradução nossa*. O termo “*Überkultur*” ocorre apenas uma única vez na obra de Nietzsche, precisamente na seção 7 aqui estudada. No entanto, com ele, Nietzsche parece se referir ao que chama de “*höhere Kultur*”, “cultura superior”. Corroboram para essa interpretação não apenas o sentido da argumentação da seção 7, como o contexto temático. Nietzsche está tratando do prazer na crueldade e, linhas adiantes, tocará no refinamento e na espiritualização da crueldade. O mesmo tópico é abordado em BM 229, com um itinerário argumentativo similar, cujo desfecho é que “quase tudo a que chamamos ‘cultura superior (*höhere Kultur*)’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade”.

³⁸ Cf. SOMMER, 2019, p. 286.

³⁹ Essa é uma tese que aparece em outros textos de Nietzsche, por exemplo, em BM 293. A seu respeito, Sommer (2011, p. 802) mostra que Nietzsche encontrou o tema da hipersensibilidade à dor entre os modernos nas leituras que fez de *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, de Jean-Marie Guyau, publicado em 1885.

⁴⁰ É com essa acepção de aumento que a palavra *Schmerzfähigkeit* aparece em outros textos de Nietzsche. Por exemplo, no FP 1887, 9 [162] (“o apequenamento, a capacidade de dor, a inquietação, a precipitação e o alvoroço crescem constantemente”) e em AC 22 (“excessiva excitabilidade e capacidade de dor”).

⁴¹ GM II 7, *tradução nossa*.

conjectural. Todavia, há um argumento a mais que Nietzsche põe em cena para sustentar sua conjectura e que consiste precisamente na terceira tese.

“O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido”⁴², eis a tese. Ao apresentá-la, o raciocínio de Nietzsche avança um passo e pode ser parafraseado da seguinte forma: não sendo incômodo o sofrimento em si, mas sua falta de sentido, então, o prazer na crueldade não precisa ter se extinguido. Apenas teria deixado de ocorrer da mesma forma que antigamente porque esta não possui mais sentido relativamente à alta capacidade de dor do ser humano moderno. Para esta última, o prazer na crueldade necessitaria ser sublimado e sutilizado. Um outro sentido para o sofrimento poderia cumprir essa demanda.

Observemos propriamente o texto nietzschiano para esclarecer a introdução do sentido do sofrimento no contexto conjectural do prazer na crueldade. Nietzsche se expressa no futuro do pretérito do indicativo⁴³: o prazer na crueldade “necessitaria (*bedürfte*)” de sublimação e sutilização, e “deveria (*müsste*)” ser traduzido para o imaginativo e psíquico. Se um sentido para o sofrimento pode fazê-lo, o tempo verbal permite concluir que, efetivamente, não há esse sentido, mas poderia haver enquanto possibilidade.

Nietzsche parece se inclinar para essa possibilidade, ao insistir que “nem para o cristão, “nem para o ingênuo das eras antigas”⁴⁴ existia o sofrimento sem sentido. Por que, então, haveria de faltar aos modernos, os quais teriam mais necessidade de um sentido devido a sua alta sensibilidade à dor? A premissa conduz necessariamente à conclusão de que deveria haver um sentido moderno para o sofrimento. Entretanto, eis o problema: os “nossos pessimistas” modernos deixariam entrever que não se conseguiu conceber um sentido para o sofrimento. Por isso, condenariam a existência e negariam a vida.

Diante disso, Nietzsche retoma o caráter conjectural, desta vez não mais a respeito da crueldade, mas, sim, do sentido do sofrimento. Em favor da vida, “agora ela talvez necessitaria (*bedürfte*) de outros inventos”⁴⁵, isto é, de outros sentidos para o sofrimento. A palavra “agora” indica que os antigos sentidos não mais satisfazem a sensibilidade e a demanda do homem moderno. Se os antigos sentidos se ancoravam na suposição de deuses e, “agora”, não surtem mais efeito, é porque o homem moderno não se deixa mais acalentar por dogmas religiosos. Está-se, aqui, diante do acontecimento da morte de Deus, o qual destituiu a força de ideais

⁴² *Idem, ibidem.*

⁴³ Konjunktiv II, em alemão.

⁴⁴ *Idem, ibidem.*

⁴⁵ *Idem, ibidem.*

religiosos. O problema do sentido do sofrimento figurado nos pessimistas modernos aponta, assim, para a falência de significações religiosas capazes de orientar a vida.

O encadeamento dos três segmentos permite ver que a diferença de valoração do sofrimento entre os pessimistas modernos e a humanidade antiga diz respeito à falta de sentido no sofrimento, que não permite aos primeiros desfrutar da crueldade tal como a segunda podia fazê-lo (3º segmento). Por isso, os pessimistas condenariam a vida. Por sua vez, esse problema teria surgido dos processos de abrandamento e moralização (1º segmento), os quais teriam aumentado a capacidade humana para a dor (2º segmento).

Nesse encadeamento, surgem três elementos conceitualmente decisivos para a determinação da modernidade em relação ao sofrimento: 1) os processos de abrandamento e moralização, 2) o aumento da capacidade de dor e 3) a falência dos ideais religiosos vinculado à crise de sentido. Examinaremos, a seguir, cada um dos três elementos.

1.2 ABRANDAMENTO E MORALIZAÇÃO

1.3.1 O prefixo “ver-”

Quando Nietzsche quer se referir àquilo que se traduz por “moralização”, ele emprega ora “*Vermoralisierung*”, ora “*Moralisierung*”⁴⁶. A respeito do primeiro termo, segundo o *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*⁴⁷, um primeiro uso para o prefixo “ver-” é designar a negação de uma coisa, sua eliminação ou seu esgotamento até não mais existir. Esse uso não parece corresponder ao que Nietzsche faz do termo “*Vermoralisierung*”, pois, para indicar essa negação, o filósofo, distintamente, vale-se de outro prefixo, “ent-”, como no caso do apontamento 1887, 10 [57] em que aborda a “*Geschichte der Vermoralisierung (moralização) und Entmoralisierung (desmoralização)*”.

Um segundo significado para “ver-” é enquanto marcador da transformação de algo, sua passagem através do tempo em direção a um ponto geralmente indicado no substantivo ou no adjetivo prefixado. “*Vermoralisierung*” designaria, então, o tornar-se moral de algo, sua transformação até adquirir o aspecto moral. Esse significado é fundamentalmente histórico e implica o entendimento do substantivo prefixado em remissão a momentos, entre os quais transcorreu um curso de mudanças. O apontamento referido acima expressa, precisamente, esse significado histórico ao mostrar como os “únicos impulsos reais” (o ponto inicial) foram

⁴⁶ Por exemplo, em textos como BM 252 e GM II 21.

⁴⁷ Cf. <<https://www.dwds.de/wb/ver->>.

falsificados psicologicamente por interpretações religiosas (a mudança) e tornados imorais (o estado final)⁴⁸.

Não queremos dizer, entretanto, que Nietzsche exclui da *Moralisierung* o aspecto histórico. Nosso argumento é que o prefixo “*ver-*” manifesta inequivocamente a remissão ao tempo. Assim, enquanto *Vermoralisierung* exprime o processo, *Moralisierung* designa o estado maduro alcançado com as mudanças. Em razão disso, e para enfatizar o movimento de variação histórica, adotamos a expressão “processo de moralização” para expressar o entendimento de *Vermoralisierung*.

O mesmo raciocínio é válido para o termo “*Verzärtlichung*”, o qual traduzimos como “abrandamento”. A tradução pressupõe, igualmente, que se está entendendo o conceito enquanto um processo histórico. Como se verá, a compreensão que Nietzsche tem de “*Verzärtlichung*” pressupõe um estado inicial, no qual, supostamente, o ser humano seria “duro” por saber exercer a crueldade mediante a livre vazão dos seus impulsos. Abrandado pelo curso civilizatório, o ser humano teria enfraquecido e se docilizado.

Com esse entendimento em vista, conduziremos, no que segue, o exame dos processos de abrandamento e moralização. É preciso ressaltar que ambos estão de tal modo imbricados que a separação feita adiante é meramente didática.

1.3.2 O processo de abrandamento (*Verzärtlichung*)

Para a determinação conceitual do que Nietzsche concebe como abrandamento, lembremos as diretivas teóricas que já dispomos. Em primeiro lugar, trata-se de um processo histórico, como indicado pelo prefixo “*ver-*” no original “*Verzärtlichung*”. Em segundo lugar, trata-se, especificamente, do processo pelo qual “o ‘bicho homem’ aprende afinal a se envergonhar dos seus instintos”⁴⁹. Um texto determinadamente esclarecedor a esse respeito é o aforismo 201 de *Além de bem e mal*.

Segundo Nietzsche, haveria um “ponto de doentio faticamento e abrandamento (*krankhafter Ermüderung und Verzärtlichung*)”, ao qual se chega, “na história da sociedade”, após se encerrar em “condições muito pacíficas”, nas quais “há cada vez menos ocasião e

⁴⁸ Alinhamo-nos com a interpretação de André Garcia (2011), segundo a qual, em Nietzsche, o termo “*Vermoralisierung/Vermoralisieren*” significa uma sedução falsificadora que distancia o ser humano das realidades psicológicas e o conduz a substancializar um mundo imaginário, chamado “moral”. No item 2.3.3, exploraremos o processo de moralização e retomaremos pontos de contato com a interpretação de Garcia.

⁴⁹ GM II 7.

necessidade de educar o sentimento para a severidade e dureza (*Strenge und Härte*)”⁵⁰. Nesse estágio, os “instintos fortes” são percebidos como perigosos para a sociedade e, conseqüentemente, “estigmatizados e caluniados”. Historicidade, desprezo aos instintos e amolecimento estão aí conjugados. Adentremos, agora, o cerne dessa conjugação.

O aforismo defende a tese de que a moral surge do temor ao próximo. Para tal, Nietzsche esboça uma história do desenvolvimento das sociedades em que o combate aos instintos e o processo de abrandamento desempenham momentos fundamentais. A hipótese histórica afirma que, após se ver protegida de perigos externos, a sociedade se organizaria para se proteger, agora, de perigos internos. O que, antes, era louvado passa a ser suspeito e condenado:

Quando os instintos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grade razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*.⁵¹

Nesse momento histórico das sociedades, a educação severa e dura, usada até então para proteger a sociedade do medo do exterior passa a ser dirigida para dentro. A dureza e a severidade belicosa, aplicadas anteriormente aos inimigos externos, são requeridas, nessa nova etapa, para punir e reprimir os indivíduos, cujos instintos, afetos e comportamentos ameaçam a segurança e a estabilidade interna da vida em comunidade.

Aquilo que não é aprovado publicamente como benéfico e útil à estabilidade e proliferação da comunidade é combatido. Tal seria o caso do criminoso, mas também de todo aquele que lhe é aparentado nos “instintos mais vivos”, o artista, o gênio, o livre-pensador, o ator, o comerciante, o grande descobridor⁵². Ao ser condenado pela sociedade, tal grupo de indivíduos colhe “perigo, perseguição, infortúnio de seus instintos, também seu sentimento se volta contra esses instintos – ele os sente de maneira fatalista”. A luta contra os perigos internos é, por conseguinte, a luta contra aquele “bicho homem” que frui seus instintos mais pungentes. A censura de tais instintos pela sociedade marca o momento em que os impulsos naturais passam a despertar vergonha.

Chegado ao ponto do aviltamento dos instintos, diz Nietzsche, até mesmo a severidade na justiça perturba a consciência porque a visão da crueldade faz com que o castigo pareça iníquo. Até mesmo as próprias ideias de “castigo” e “dever castigar” (*Strafen-Sollen*)

⁵⁰ BM 201.

⁵¹ BM 201, *tradução nossa*.

⁵² Cf. CI, incursões de um extemporâneo 45.

despertariam dor e medo na sociedade. Então, esta deixaria de ver sentido na crueldade e tomaria partido do infrator. Deve-se notar, aqui, que, argumentativamente, o castigo é mobilizado como exemplo de severidade e dureza. Ele evoca a figura da crueldade a ser contrastada com o último ponto de desenvolvimento histórico da sociedade. Diante do pacifismo das condições de existência gregária, a crueldade do castigo se torna abjeta porque passa a amedrontar e doer. Logo, passa-se a ser mais brando com o infrator. Ao invés de castigá-lo, a sociedade procuraria torná-lo inofensivo. A repulsa ao castigo atestaria, então, nessa fase culminante da sociedade, um nível de brandura, historicamente produzido pela sujeição a condições de vida pacíficas, as quais, paradoxalmente, foram conquistadas com muita dureza e severidade no combate aos instintos. O final do aforismo sugere que esse quadro seria sintomático no europeu moderno.

“Quem examinar a consciência do europeu de hoje”, afirma Nietzsche, extrairá o imperativo do temor do rebanho: “queremos que algum dia não haja *nada mais a temer!*”⁵³. Reformulado nos termos do assunto que nos concerne: o europeu moderno teria se abrandado a tal ponto que estaria no caminho de não poder mais reagir nem suportar a ofensa, o conflito, a contrariedade. Passaria, então, a ansiar por tornar tudo inofensivo, pacífico, suave, por abolir o medo e o sofrimento.

Assim, nas linhas gerais do aforismo, o abrandamento aparece como o estágio doentio, alcançado após um longo processo de represamento e aviltamento dos instintos severos e combativos do ser humano. Esse entendimento, exposto na consideração panorâmica do desenvolvimento das sociedades, encontra-se um pouco mais pormenorizado numa tríade de apontamentos do ano de 1887. Analisemo-la para ganhar maior clareza sobre o conceito de abrandamento.

A anotação 1887, 9 [146] inicia com a lamentação de que o ser humano não seria mais mau o bastante (*böse genug*) e teria perdido o título de “animal de rapina (*Raubthier*)”. Em seguida, a anotação delineia um combate, no qual se situaria, de um lado, uma espécie de homem forte e bem lograda, em quem há a presença inteiriça da “vontade de poder, vontade de gozo, vontade e capacidade de comando”, e, do outro lado, Rousseau enquanto sintoma de “autodesprezo e acalorada vaidade – ambos signos de que falta a vontade que domina”. Nessa contraposição, os instintos aparecem figurados no primeiro termo do confronto, ao passo que aqueles, em quem os instintos são já enfraquecidos e amansados entrariam no segundo termo.

⁵³ BM 201.

O combate em questão não é abstrato nem um ataque à filosofia de Rousseau isoladamente. O fragmento adverte: “deve-se comparar o ser humano do século XVIII com o da Renascença (também com o do século 17 na França) para sentir do que se trata”. Apenas a comparação histórica ajudaria a esclarecer o que é Rousseau como figura sintomática no seio do combate travado. Enquanto tal, Rousseau representa todo aquele que “moraliza e procura a *causa* de sua miserabilidade, enquanto homem de *rancune*, nas classes *dominantes*”. Estas, figuradas no animal de rapina, seriam fortes e saudáveis o suficiente para gozar livremente os instintos, podendo, por isso, subjugar e comandar.

O fragmento dá a entender que Rousseau teria saído vitorioso do confronto, uma vitória, na qual Nietzsche enxerga não a corrupção (*Verderbniß*) do ser humano, mas seu “abrandamento e sua moralização (*Verzärtlichung und Vermoralisierung*)”. Vitoriosa seria, por conseguinte, a falta de vontade de dominação sobre a vontade de comando. Então, o abrandamento nada mais é que o predomínio de uma ausência: abrandar o ser humano significa esvaziar sua vontade para subjugar e comandar.

Adiante, o apontamento 1887, 10 [2] aborda a “minha luta”. Esta é travada contra “o Rousseau do século XVIII, contra sua ‘natureza’, seu ‘homem bom’, sua crença no domínio (*Herrschaft*) do sentimento – contra a afeminação (*Verweichlichung*)⁵⁴, o enfraquecimento, a moralização do ser humano”. Destaquemos, de início, que o domínio do sentimento é explicitamente definido como um “um ideal que nasce do ódio à *cultura aristocrática* e *in praxi* é o domínio dos sentimentos desenfreados de ressentimento, inventados como estandarte para a luta”. Comparemos essas linhas com as do apontamento comentado previamente. Os termos podem diferir ligeiramente, mas os tropos permanecem os mesmos e com as mesmas funções argumentativas. Lá, na anotação 1887, 9 [146], lemos “*rancune*”, aqui, no apontamento 1887, 10 [2], “ódio” e “ressentimento”; lá, “classes dominantes”, aqui, “cultura aristocrática”; lá, “o ser humano do século XVIII”, aqui, “o Rousseau do século XVIII”; por fim, notoriamente, lá, onde se lê “abrandamento e moralização”, aqui, “afeminação, enfraquecimento e moralização”. Então, nesse segundo apontamento, somos conduzidos ao mesmo raciocínio da anotação

⁵⁴ A palavra “afeminação”, e não “feminização”, parece ser a mais adequada para traduzir o sentido que Nietzsche atribui ao correlato alemão *Verweichlichung*, uma vez que denota diretamente a adoção de características que, historicamente, foram atribuídas ao que é feminino a partir de um olhar masculinista: docilidade, sentimentalismo, fragilidade. Em consequência, denota também a perda da virilidade e de características vinculadas a esta. Nessa visão, passa a designar, por exemplo, o indivíduo que se torna fraco e covarde. Já “feminização” é mais abstrato e designa o ato de atribuir a algo o gênero feminino, independentemente de quais possam ser as características deste. Assim, fala-se de “feminização” quando se trata de verter uma palavra para sua forma feminina. Também se utiliza a palavra em expressões como “feminização do trabalho” para denotar a presença estatisticamente maior de indivíduos do gênero feminino no meio laboral. Nesses casos, nada é especificado a respeito do gênero feminino, diferentemente do que ocorre com “afeminação”.

precedente e que pode ser sumarizado da seguinte forma: Rousseau simboliza o ideal de moralização, afeminação e enfraquecimento, o qual teria nascido do ressentimento e se colocado, socialmente, contra a cultura aristocrática⁵⁵.

A comparação entre os dois apontamentos revela que o termo “abrandamento” é desmembrado em outros dois, “afeminação” e “enfraquecimento”. Ora, se, na anotação 1887, 9 [146], “abrandamento” é o nome para aquilo contraposto à vontade de poder, de gozo e de comando, então, afeminação e enfraquecimento designam, por sua vez, o oposto dos instintos que fazem do ser humano uma ave de rapina. Abrandar, isto é, afeminar e enfraquecer, é suavizar a vontade de domínio até a perda de sua força, da agressividade, da severidade e dureza. Chegamos, novamente, à ideia do predomínio de uma ausência, pois uma vontade de domínio sem tais qualidades é incapaz de dominar, é vazia de si própria.

Completemos essa apreciação com o exame do apontamento 1887, 9 [116]. Nessa anotação, Rousseau também é o ponto nevrálgico da crítica e o início do texto retoma expressões dos fragmentos acima analisados. Nietzsche menciona, por exemplo, a desenfreada inveja e o desenfreado autodesprezo de Rousseau e critica a ideia rousseauiana de um “retorno à natureza”. O que merece destaque nesse apontamento é que, em seu movimento argumentativo, Nietzsche se vale de Rousseau como signo para tecer uma consideração sobre o século XVIII como um todo:

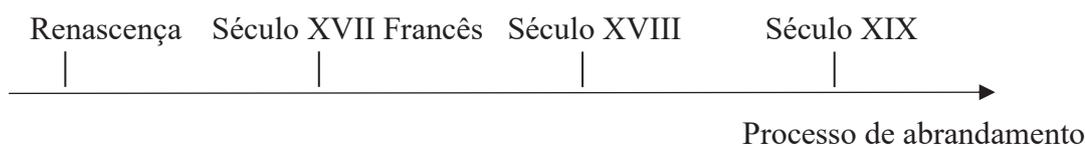
⁵⁵ Confronte-se essa interpretação nietzschiana com o que o próprio Rousseau escreve no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Nesse escrito, Rousseau já demonstra estar ciente do abrandamento civilizatório criticado por Nietzsche. O autor do *Discurso*, inclusive, alinha-se ao filósofo alemão no tom polêmico e acusatório, bem como na reprovação do curso civilizatório. Escreve Rousseau: “Enquanto se multiplicam as comodidades da vida, as artes se aperfeiçoam e o luxo se espalha, a verdadeira coragem se debilita e as virtudes militares desfalecem” (1973, p. 354). Com efeito, prossegue, “o estudo da ciência é muito mais adequado a afrouxar e afeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la” (1973, p. 354). Essa premissa geral, Rousseau a aplica a todos os “povos policiados”, incluindo aí, portanto, “nosso século e nossa nação” (1973, p. 343). O século XVIII francês, ao menos os círculos de eruditos ilustrados, seria povoado de “escravos felizes”, que se aprazem em ostentar seu “gosto delicado e fino”, sua “doçura de caráter” e “urbanidade de costumes” (1973, p. 343). A crítica ao ideário iluminista como uma crença niveladora e comodista é solo comum a Rousseau e Nietzsche. Ambos divergem, no entanto, na resposta ao declínio civilizatório. A grande diferença reside no critério moral, ausente no primeiro, presente no segundo, pelo qual se julga o abrandamento dos costumes. Enquanto Rousseau reprova a hipocrisia moral dos costumes eruditos, advogando virtudes, Nietzsche identificará na posição do filósofo genebrino a *rancune* contra a classe dominante, prelúdio da segunda revolta escrava na moral, que advém com a Revolução Francesa. Por isso Nietzsche reitera o diagnóstico rousseauiano, mas volta-o contra o próprio Rousseau. A moral, solução rousseauiana, é tão pernicioso quanto a crise civilizatória. Esse é o tom da crítica já dirigida “contra Rousseau” em A 163. Decisivo para o argumento de Nietzsche é discordar do posicionamento capital do *Discurso sobre as ciências e artes*: a reprovação do luxo e da vaidade, vícios morais que acompanham, segundo Rousseau, as ciências e as artes (1973, p. 352-353). O alvo do *Discurso* é, aqui, Voltaire, que, em *O mundano*, justifica o luxo pelos benefícios materiais e intelectuais que traz à sociedade. Nietzsche, como se sabe, admirador de Voltaire, posiciona-se a favor deste e dos costumes aristocratas, esbanjadores, vaidosos e luxuriosos. Portanto, contra o reproche rousseauiano do luxo. Trata-se, aqui, muito mais de uma crítica dos costumes e dos valores e menos uma crítica teórica do debate entre os dois filósofos franceses. Cf. FP 1887, 9 [185]. Para o aprofundamento da crítica de Nietzsche aos dois iluministas franceses, cf. HELLER, Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau. In: HEIN, R. M.; O’FLAHERTY, J. C.; SELLINER, T. F. (org.). **Nietzsche and the classical tradition**. North Carolina: University of North Carolina Press, 1977, p. 51-88.

O século XVIII, ao qual se deve tudo pelo que o nosso século XIX trabalhou e sofreu: o fanatismo moral, a afeminação (*Verweichlichung*) do sentimento a favor dos fracos, dos oprimidos, dos sofredores, a *rancune* contra todo o tipo de privilegiados, a crença no “Progresso”, a crença no fetiche “humanidade”, o orgulho plebeu sem sentido e a avidez por paixões plenas – ambos românticos –.

De antemão, notemos que, o que nas anotações anteriormente examinadas valia para Rousseau, agora, é estendido para todo o século XVIII: a moralização aparece sob a forma do “fanatismo moral” e o abrandamento é evocado na expressão “afeminação do sentimento”. Igualmente, a “*rancune*” remete ao ódio e ao ressentimento dirigidos contra os “privilegiados”, substituto semântico da aristocracia e das classes dominantes nos apontamentos anteriores. Assim, o inteiro século XVIII, e, por débito, o “nosso século XIX” aparecem como épocas marcadas por aquele processo de abrandamento e moralização. Nietzsche reforça os tropos do esvaziamento da vontade de dominação e do ressentimento dos incapazes de exercer poder e os estende para dois séculos.

A análise conjunta do aforismo 201 de *Além de bem e mal* e dos três apontamentos do ano de 1887 nos permite duas conclusões sobre o processo de abrandamento. Primeiramente, o conceito designa uma transformação da saudável e forte vontade de domínio em direção a sua incapacitação por esvaziamento. Isso é conseguido com o represamento e enfraquecimento dos instintos agressivos. Sem poder exercer a crueldade do comando, os instintos são amansados e o ser humano é abrandado.

Em segundo lugar, Nietzsche localiza os momentos históricos do processo de abrandamento em relação progressiva. Podemos visualizar o curso do processo na seguinte escala:



Para concluir, cabe um comentário sobre a Renascença a fim de ter um contraponto aos momentos históricos brandos. Nietzsche a aprecia positivamente como época forte e dura⁵⁶. Na seção 37 do capítulo “incursões de um extemporâneo”, de *Crepúsculo dos ídolos*, o Renascimento é considerado “a última *grande* época”, devido às suas “*forças positivas*” e “excesso de vida”. Os modernos não poderiam suportar as condições da Renascença devido ao

⁵⁶ No ano de 1888, uma apreciação positiva se encontra na seção 61 de *O anticristo*: “Compreende-se, enfim, *quer-se* compreender o que foi o Renascimento? A *tresvaloração dos valores cristãos*, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio de conduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*. Até agora houve apenas *essa* grande guerra, até agora não houve mais decisiva colocação do problema que a do Renascimento – *minha* questão é a sua questão –”. Para um detalhamento da visão que Nietzsche tem da época da Renascença, cf. JULIÃO, J. N. Nietzsche sobre Cornaro: “o magnífico Cornaro – água para o meu moinho!”. In: **Estudos Nietzsche**, v. 11, n.2, p. 145-162, jul./dez. 2020.

seu envelhecimento fisiológico. Os costumes severos do Renascimento seriam estímulos aversivos aos modernos: “nossos nervos não aguentariam aquela realidade, muito menos nossos músculos”. Em contrapartida, a brandura moderna, “que de nenhum modo quer se esbarrar contra pedra alguma”, seria motivo de riso aos “contemporâneos de César Bórgia. A diferença cultural reflete uma diferença vital: a realidade dura do Renascimento provém da saúde fisiológica dos instintos, isto é, da força ainda pulsante para exercer o que uma vontade exerce: comando e domínio.

1.3.3 O processo de moralização (*Vermoralisierung*)

Para sondar o processo de moralização, lembremos duas diretivas: o prefixo “*ver-*” deve nos remeter a uma transformação histórica e o trecho de GM II 7 nos impele a procurar algo que se dirige contra os instintos. Podemos encontrar essas duas diretrizes no apontamento 1887, 10 [57].

Duas teses são apresentadas de partida: 1) as ações morais são todas imaginárias e 2) a diferença entre ação moral e imoral pressupõe a espontaneidade, da qual derivariam intenções e ações livres. Com ambas, Nietzsche pretende mostrar que a moral se assenta em um erro psicológico: a substancialização de um conceito atomístico de ego, supostamente oposto a um “não-eu” (*Nicht-ich*). Com base nessa avaliação psicológica, Nietzsche esboça a “história da moralização e desmoralização (*Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung*)”⁵⁷.

A perpetração da falsidade psicológica do indivíduo como átomo é seguida pela reprovação deste em favor da dignificação do rebanho. A religião teria submetido o ego ao não-eu e estabelecido a autonegação como o valor positivo. O indivíduo passa a ser, assim, aquilo que deve ser superado e negado. Para tal fim,

perguntou-se: em quais ações o ser humano se afirma mais fortemente? Em torno destas (sexualidade, ganância, dominação, crueldade etc.) amontoou-se a proscricção, o ódio, o desprezo: acreditava-se que havia instintos não-egoístas, rejeitava-se todos os egoístas, exigia-se os não-egoístas.

(...) Consequência disso: o que foi feito? Os mais fortes, mais naturais e ainda mais os únicos instintos reais foram proscritos — para encontrar uma ação louvável no futuro, teve que se negar nela a presença de tais instintos.⁵⁸

⁵⁷ Julgamos correto o posicionamento de André Garcia (2011, p. 90-95) ao rejeitar a tradução de *Entmoralisierung/entmoralisieren* por desmoralização/desmoralizar, devido a não equivalência exata dos prefixos “*des-*” e “*ent-*” no caso tratado. Ainda segundo o autor, o significado de “*ent-*” no apontamento citado é o de esgotamento de um processo até que este se reverta em seu contrário. Isso não significa meramente a negação ou desfazimento, mas a radicalização de algo, no caso, a moralização, até seu fim para que, esgotada, colapse a falsificação e se reverta. Embora tenhamos mantido a tradução para “desmoralização” por falta de termo melhor em português, a palavra deve ser entendida na acepção explicada por André Garcia.

⁵⁸ FP 1887, 10 [57], *tradução nossa*.

A citação manifesta claramente que a história da moralização se assenta na difamação dos instintos mais fortes e mais afirmativos, considerados os únicos realmente existentes. O ponto alto dessa difamação teria sido o cristianismo. O pecado cristão teria tornado impossível as ações não-egoístas porque revelaria a presença do egoísmo em toda parte: “depois de o ser humano ter contraposto o seu instinto a um mundo puramente imaginário do bem, acabou por se desprezar como incapaz de fazer ações que são ‘boas’”.⁵⁹

Sobre o autodesprezo do pecador, o sacerdote ascende como guia espiritual e o santo como ideal adorado. Pretendendo-se livres de egoísmo, ambos rejeitariam os instintos como motivos de suas ações. Para Nietzsche, a consequência disso foi transformar as figuras do sacerdote e do santo em oportunidade para cultivar “a raiva contra os instintos como ‘santa’, digna de admiração”, e ensinar, no ideal sacerdotal, a “castidade absoluta, subordinação absoluta, pobreza absoluta”.

O transcurso histórico subsequente esboça o esgotamento desse erro psicológico. Ele começaria com a Reforma, passaria pelo utilitarismo e desapareceria. Deixemos de lado esse tópico do apontamento para salientar duas coisas sobre o processo de moralização. Primeiramente, o já evidente ataque difamatório e negador dos instintos. Concomitante a isso, em segundo lugar, o distanciamento da realidade pulsional em direção a um mundo imaginário falso e substancializado. A falsificação psicológica consegue lograr êxito porque atua como um fascínio que atrai. Por isso, Nietzsche emprega a imagem da Circe para se referir à moral⁶⁰.

Na Odisseia, os homens de Ulisses são seduzidos pelo encanto de Circe e, então, transformados em animais subservientes e domesticados, condição essa que Nietzsche chama de moralizado. Assim, a metáfora da Circe também explica a condição de domesticação do próprio homem. Seduzido, o ser humano estaria convicto das falsas realidades imaginárias, apresentadas a ele com o nome de moral. A moralização é, por conseguinte, um duplo processo: 1) a histórica difamação dos instintos, sustentada pela 2) falsificação psicológica do ser humano, aspecto este que inscreve a moral, aos olhos de Nietzsche, na psicologia de um erro⁶¹.

Combater os instintos e afastar-se da única realidade pulsional existente não são atos isentos de consequências danosas. Em um apontamento póstumo, Nietzsche dá à moralização um tom de deterioração e adoecimento: “um ser humano moralizado (*vermoralisierte Mensch*)

⁵⁹ *Idem, ibidem, tradução nossa.*

⁶⁰ Cf. A, prólogo 3 e EH, por que escrevo tão bons livros 5. Acompanhamos, aqui, a explanação de André Garcia (2011, p. 84-86).

⁶¹ Cf. CI, os quatro grandes erros 6.

não é um ser humano melhor, mas apenas um ser humano enfraquecido, completamente castrado (*verschnittener*) e arruinado. Mas é menos prejudicial...”.⁶²

A citação pertence a um texto preparatório para a segunda seção de “os ‘melhoradores’ da humanidade”, de *Crepúsculo dos ídolos*. Nietzsche já ensaia, no apontamento, o uso dos conceitos zoológicos de cultivo (*Züchtung*) e domesticação (*Zähmung*), pelos quais julga poder pensar a moral de modo mais apropriado (*billig*). O grande diferencial do fragmento em relação à obra publicada é que, nesta última, Nietzsche emprega expressamente a categoria de “doença”, então ausente na anotação preparatória. Com essa nova carga conceitual, a redação do texto se altera de modo conceitualmente significativo. Comparemos as duas versões.

No apontamento 1888, 15 [55], a inteira redação do trecho antes citado diz:

Mas nós, outros, ríamos quando um domador queria falar sobre seus animais "melhorados". – A domesticação da besta é conseguida, na maioria dos casos, mediante a danificação da besta: mesmo um ser humano moralizado não é um ser humano melhor, mas apenas um ser humano enfraquecido, completamente castrado e arruinado. Mas é menos prejudicial...

Na versão publicada em “Os ‘melhoradores da humanidade’”:

Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. Quem sabe o que acontece nas *ménageries* duvida que a besta seja ali “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta *doentia*.

Nas duas versões, os termos empregados, a sequência das ideias e a mensagem permanecem iguais. Diferente, porém, é o nome que se dá à besta domesticada. O que o apontamento chama de “ser humano moralizado”, a obra publicada substitui por “besta *doentia*”. A mudança atesta o entendimento da moralização como um adoecimento. O que isso significa é posto objetivamente: “na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la”.⁶³ O processo de moralização não é outra coisa senão adoecimento e enfraquecimento, uma vez que os instintos são combatidos e proscritos. Como o combate aos instintos pode adoecer e debilitar, isso nos é esclarecido, por sua vez, pela “dissipação do sentimento (*Ausschweifung des Gefühls*)”⁶⁴, descrita nas seções 20 e 21 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*.

⁶² FP 1888, 15 [55], *tradução nossa*.

⁶³ CI, os “melhoradores” da humanidade 2.

⁶⁴ Na edição da Companhia das Letras, a expressão é traduzida por “excesso de sentimento”. A nosso ver, a ideia de “excesso”, fundamentalmente quantitativa, perde de vista o efeito qualitativo que esse tipo de medicina sacerdotal produz, na visão de Nietzsche. “Dissipação”, por outro lado, indica uma perda por esbanjamento, um desfazimento ou desaparecimento por demasia. Uma qualidade produzida por uma quantidade. Está, assim, muito próxima do sentido da crítica de Nietzsche, segundo a qual, a produção intensa de uma emoção forte voltada contra o sofrimento acaba por debilitá-lo ainda mais. Aqui, o quantitativo acarreta um efeito qualitativo. Pode-se, por isso, falar de dissipação do sentimento enquanto estrago por excesso.

A seção 20 expõe como o sacerdote ascético intenta operar uma “cura” para o sofredor mediante a estimulação de grandes afetos. Seu estratagema consiste em se aproveitar do sentimento de culpa do sofredor. Decisivo, aqui, é observar que a origem desse sentimento está, para Nietzsche, num estágio pré-moral, o nascimento da má consciência, a qual já pressupõe uma inibição e contenção dos instintos. Estas últimas, por conseguinte, não são produzidas necessariamente pela moralização, mas podem, por meio desta, ser acentuadas e tornadas prescrição de conduta, tendo seus perigos agravados no debilitamento do ser humano.

Por força de alguma dominação bruta, por exemplo, aquela que teria começado o Estado pela subjugação de uma massa de indivíduos, o bicho homem teria sido impedido de descarregar os instintos para fora contra “o *outro* homem, *outros* homens”⁶⁵. Como consequência, os instintos teriam se voltado para trás, contra o próprio possuidor. “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”⁶⁶.

O recuo e a coibição dos instintos são por si já um sofrimento, uma vez que, com a má consciência, “foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”⁶⁷. A seção 20 nos coloca, por conseguinte, diante de um sofredor que sofre de si mesmo. Enquanto tal, ele está desesperado por remédios e narcóticos. O sacerdote verá nisso uma oportunidade para impor seu domínio. O que Nietzsche, então, descreve na seção 20 é, a um só tempo, psicologicamente, a moralização da má consciência e, fisiologicamente, o adoecimento do sofredor.

Mediante o artifício do pecado, o sacerdote oferece uma indicação sobre a “causa” do tormento do sofredor: “ele deve buscá-la *em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*”⁶⁸. Com isso, o sacerdote convence o sofredor a mobilizar seus próprios grandes afetos (“cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade”⁶⁹) para, através de uma súbita descarga interna, produzir uma dissipação de sentimento contra si próprio. O efeito desse ato é o alívio da sensação de desprazer. Contudo, com isso, a verdadeira causa do sofrimento – a inibição e a coibição dos instintos – não é combatida. O alívio é uma falsa cura, um paliativo que apenas narcotizou o sofredor e anestesiou sua sensibilidade. Esse procedimento tem como efeito colateral, por sua vez, o maior debilitamento do sofredor porque exauriu suas forças sem lhe

⁶⁵ GM II 18.

⁶⁶ GM II 16.

⁶⁷ *Idem, ibidem.*

⁶⁸ GM III 20.

⁶⁹ *Idem, ibidem.*

curar efetivamente. Quando o desprazer retornar, o sofredor recorrerá ao mesmo procedimento de dissipação em um ciclo vicioso. Reforçará, com isso, a aversão a si mesmo como causa de seu sofrimento, continuará valendo-se de seus afetos para combater os próprios instintos e se tornará dependente de uma interpretação moralizada de seu sofrimento enquanto pecado. Então, o sofredor ansiará por mais sofrimento como castigo por sua culpa.

Da ótica de Nietzsche, pretender chamar a medicina sacerdotal da dissipação do sentimento de “melhoramento”, isso pressupõe entender a palavra com outro significado: “‘melhorado’ significa – o mesmo que ‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘abrandado’ (*verzärtlicht*), ‘emasculado’ (ou seja, quase o mesmo que *lesado*)”⁷⁰. Essa ressignificação do “melhoramento” reforça a conclusão de que o processo de moralização é entendido por Nietzsche como um processo prejudicial ao homem tanto fisiologicamente quanto psicologicamente. Não por acaso, linhas adiante, Nietzsche vinculará esse “melhoramento” a um “sistema nervoso arruinado”.

Importa salientar que a dissipação do sentimento, tomado enquanto ilustrativo do adoecimento produzido pela moralização, manifesta que esta última instaura uma relação anestésica com o sofrimento. Ela não prescreve a conduta de enfrentamento, mas de narcotização, justamente porque os instintos agressivos, capazes de fazer frente aos estímulos dolorosos, foram aviltados. Como consequência, o processo de moralização abranda o ser humano e lhe torna mais vulnerável à dor.

Encerremos a consideração sobre o processo de moralização, estabelecendo sua relação com o processo de abrandamento. Na já examinada seção 37 de “Incursões de um extemporâneo”, Nietzsche questiona “*se realmente nos tornamos mais morais*”. No cerne da pergunta, está o desmonte do posicionamento que identifica a suposta superioridade moral da modernidade com a ideia de progresso. A estratégia de Nietzsche consiste em confrontar a modernidade que lhe é contemporânea com o Renascimento a partir de um registro fisiológico.

Conforme visto anteriormente, o cotejo com a Renascença relativiza o suposto progresso moral dos modernos: “se abstrairmos nossa delicadeza e natureza tardia, nosso envelhecimento fisiológico, então, nossa moral da ‘humanização’ perderia de imediato seu valor”. Eis o ponto culminante do argumento. A moral moderna apenas faz sentido para uma existência tardia, “que custa cem vezes mais esforço, mais cuidado” para estabelecer-se. Não possuindo forças vitais pródigas e transbordantes, os modernos não poderiam fazer frente a estímulos intensos. Fracos, delicados e suscetíveis, necessitariam de uma moral que

⁷⁰ GM III 21.

prescrevesse a “diminuição dos instintos hostis e que geram desconfiança”. Assim, conclui Nietzsche, “nossa amenização dos costumes (...) é uma consequência do declínio”.

Aqui, a moral não aparece como precursora do abrandamento, mas como “consequência”, como necessidade para manutenção das condições de existência dos abrandados indivíduos modernos. É porque estes tiveram suas forças vitais diminuídas ao longo da história que a moral surge como medida protetiva contra estímulos hostis e a irrupção agressiva dos instintos. Não se trata, porém, de qualquer moral. Apenas uma moral da suavização é aceitável para uma sensibilidade mais branda e mais irritável. Tal moral é chamada por Nietzsche ora de “nossa moral da ‘humanização’”, ora de “nossa moral da simpatia (*Mitgefühl*)”. Mas também é reconhecida no caso específico da “*moral da compaixão*, de Schopenhauer”. Como necessidade de uma fisiologia tardia e branda, essa moral é “mais uma expressão da hiperexcitabilidade fisiológica”, vale dizer, de um sistema nervoso arruinado.

O adoecimento é o nó entre os processos de abrandamento e moralização. Por conta de instintos enfraquecidos e de uma saúde debilitada, um implicará o outro reciprocamente. A moralização, sendo uma interpretação ancorada numa falsificação psicológica, é o esteio ideológico que anima as práticas de domesticação e amansamento do ser humano, as quais se voltam contra os instintos. Por sua vez, o abrandamento requer cada vez mais uma moral capaz de suscitar continuamente a domesticação do bicho homem e de protegê-lo de perigos, uma vez que, abrandado e dócil, o ser humano atrofia sua agressividade e se torna cada vez mais incapaz de lutar contra estímulos aversivos. O abrandamento, então, produz morais que lhe correspondem, ao mesmo tempo em que é reforçado por estas. Ambos os processos se remetem ao enfraquecimento como seus produtores e reforçadores.

Alcançamos, enfim, uma caracterização conceitual *in abstracto* dos processos de abrandamento e moralização. O último passo é esclarecer como Nietzsche os articulou *in concreto*, referindo-os à história do ocidente, visando delinear o quadro da modernidade.

1.3.4 Abrandamento e moralização *in concreto*: cristianismo e modernidade

Nos textos do período de 1886 a 1888, Nietzsche expressa um entendimento da modernidade enquanto produto cultural e civilizatório do que fora, por sucessivos séculos, empreendido pelo cristianismo. Assim, por exemplo, no aforismo 62 de *Além de bem e mal*, o filósofo explora um longo empreendimento de auxílio prestado pelo cristianismo aos doentes, malogrados e sofredores, cujo produto final seria o animal de rebanho, “o europeu de hoje”. No aforismo 357 de *A gaia ciência*, o questionamento moral próprio da modernidade aparece como

herdeiro da milenar educação para a verdade, inculcada pela moral cristã. Já nas seções 43 e 62 de *O anticristo*, as revoluções políticas modernas por igualdade são vistas como herdeiras da noção de igualdade cristã das almas perante Deus.

O modo particular das três considerações nietzschianas mencionadas acima é não tratar o cristianismo como religião, mas, sim, como processo civilizatório. Essa abordagem acentua os efeitos do cristianismo na esfera dos costumes e dos valores, os quais, para Nietzsche, incidem diretamente nos processos de abrandamento e moralização. Acompanhemos, a seguir, as linhas dessa abordagem a fim de determinar como o empreendimento civilizatório cristão produziu a relação característica da modernidade com o sofrimento.

Um texto que diretamente informa como o cristianismo teria operado o processo de abrandamento e moralização no ocidente é a já mencionada seção 2 de "Os melhoradores da humanidade". O que anteriormente descrevemos em termos gerais é particularmente válido para a igreja cristã:

Na Alta Idade Média, quando, de fato, a igreja era sobretudo uma *ménagerie*, os mais belos exemplares da “besta loura” eram caçados em toda parte – foram “melhorados”, por exemplo, os nobres germanos. Mas que aparência tinha depois esse germano “melhorado”, conquistado para o claustro? A de uma caricatura de ser humano, de um aborto: tornara-se um “pecador” estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, um “cristão” ... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente *pode* ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo “melhorado” ...⁷¹

A partir do que foi visto anteriormente, fica claro que o adoecimento logrado pelo cristianismo se assenta na introjeção de um referencial moral que violenta os instintos. O ser humano passa a se compreender como pecador, preso numa medicina sacerdotal que arruína seus nervos. O sofredor dirige contra si a pungência de seus afetos fortes como punição por uma culpa ilusória. Reforçando esse procedimento cada vez que um novo surto de aflição irrompe, o sofredor se torna mais “malevolente consigo mesmo”, mais “cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz”. A besta humana assim tornada um cristão é, no fundo, um sofredor moralizado.

Nos conceitos morais cristãos com os quais o sofredor passa a compreender a si próprio estaria projetada a luta contra seus instintos, identificados como a causa de seu sofrimento. No conceito de “Deus”, por exemplo, o sofredor reuniria “as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus”⁷². Deixar-se levar pelos instintos significa desobedecer a Deus, uma

⁷¹ CI, os melhoradores da humanidade 2.

⁷² GM II 22.

insubordinação que deve ser castigada com infelicidade. Logo, para evitar o pecado, deve-se ensinar o desprezo ao corpo⁷³. Essa prescrição se repete por todo arcabouço valorativo e conceitual cristão. Ao repassá-lo criticamente, Nietzsche acusa neles a hostilidade à vida, próprio de uma moral antinatural:

A noção de “Deus” inventada como noção-antítese à vida (...). Inventada a noção de “além”, “mundo verdadeiro” para desvalorizar o *único* mundo que existe (...). A noção de “alma”, “espírito”, por fim “alma imortal”, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – “santo”, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar de saúde, a “salvação da alma” – isto é, uma *folie circulaire* [loucura circular] entre convulsões de penitência e histeria de redenção! A noção de “pecado” inventada juntamente com seu instrumento de tortura, a noção de “livre-arbítrio”, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza! Na noção de “desinteressado”, de “negador de si mesmo”, a verdadeira marca de *décadence*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no “dever”, na “santidade”, no “divino” no homem! Por fim – é o mais terrível – na noção o homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer*.⁷⁴

O que Nietzsche chama, nessa citação de 1888, de “marca da *décadence*”, a negação de si, já apareceu como a base sobre o qual se assenta a história da moralização e da desmoralização, vista anteriormente na análise do apontamento 1887, 10 [57]. O louvor às ações não-egoístas, a idealização da castidade e da subordinação ao não-eu na santidade, tudo isso tem como correlato a proscrição e difamação dos instintos. *Décadence* e negação dos instintos acabam por ser sinônimos: “*Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*”⁷⁵.

O conceito de *décadence* indica a desintegração de uma unidade, seja ela fisiológica ou cultural⁷⁶. Por essa ótica, Nietzsche julga haver uma afinidade entre o cristianismo e duas expressões da modernidade: o pessimismo de Schopenhauer e a música de Wagner. Por isso os nomeia respectivamente de a religião da *décadence*⁷⁷, o filósofo da *décadence*⁷⁸ e o artista da *décadence*⁷⁹. Wagner, ademais, é o artista moderno por excelência⁸⁰, a lente de aumento pela qual Nietzsche pode enxergar “a linguagem mais *íntima*”⁸¹ da modernidade, justamente porque “nada é mais moderno do que esse adoecimento geral, essa tardeza e hiperexcitação da

⁷³ AC 51.

⁷⁴ EH, por que sou um destino 8.

⁷⁵ CI, o problema de Sócrates 11.

⁷⁶ Cf. CW 7. Moore (2002, p. 121, *tradução nossa*) fornece uma definição que alinha cultura e biologia: “Nietzsche concebe a decadência das culturas em termos biológicos, como a degeneração de uma estrutura orgânica causada pela desintegração de um princípio organizador central”.

⁷⁷ Cf. FP 1887, 11 [362]; AC 20.

⁷⁸ CF. CW 4; CI incursões de um extemporâneo 37.

⁷⁹ CW 4.

⁸⁰ CW 5.

⁸¹ CW, prólogo.

maquinaria nervosa”⁸² que se faz presente na música wagneriana. Em consequência, a modernidade, em geral, pode ser entendida como época da *décadence*.

Não que a *décadence* seja uma ocorrência exclusiva da modernidade. Para o Nietzsche fisiólogo, a *décadence* é inteiramente natural e inerente à vida enquanto sintoma de perecimento: “o declínio, o decaimento, a escória não são nada que se deveria condenar em si mesmo: são uma consequência necessária da vida, do crescimento da vida. O aparecimento da *décadence* é tão necessário quanto qualquer ascensão e avanço da vida”⁸³. Entretanto, o ponto capital da crítica ao cristianismo como processo civilizatório consiste em afirmar que ele é um vetor de *décadence*. Enquanto tal, seria o responsável por espriar aquilo que deveria ficar confinado aos fracos e debilitados.

O cristianismo, na medida em que teria posto em curso processos de abrandamento e moralização no ocidente, favoreceu a disseminação da *décadence*. É o que se constataria, segundo Nietzsche, caso se interrogasse a história. Onde quer que tenha se adotado e proliferado aquela medicina sacerdotal da dissipação do sentimento, “a condição enferma expandiu-se e aprofundou-se com espantosa rapidez (...), no geral e no particular, nos indivíduos e nas massas”⁸⁴. O efeito civilizatório do cristianismo consistiu, pois, fundamentalmente, em tornar a *décadence* hegemônica e seu maior dano teria sido a contaminação dos fortes e saudáveis⁸⁵.

Disseminar a *décadence* significa criar condições propícias para seu prolongamento. Por conseguinte, não apenas suscitar o adoecimento, mas conservar e fazer prosperar os enfraquecidos e fisiologicamente debilitados. Precisamente sobre esse trabalho civilizatório de assistência a doentes, esclarece-nos o aforismo 62 de *Além de bem e mal*. Ao consolar os sofredores, dar ânimo aos oprimidos e desesperados, sustento e apoio aos dependentes, atrair para os “monastérios e penitenciárias da alma” os destruídos e selvagens, o cristianismo teria preservado a existência dos debilitados. Formou-se, nisso, um rebanho tanto maior quanto mais sofredores recorriam aos sacerdotes cristãos em busca de alívio. Lembremos que a medicina sacerdotal da dissipação do sentimento torna o sofredor dependente do sacerdote. O aflito “não consegue sair do círculo”⁸⁶: a cada vez que lhe invadir o desprazer, irá se aconselhar com o sacerdote, receberá deste a indicação de como e por que pecou, e, assim, poderá expiar sua culpa mediante o justo castigo. Desse modo, o sacerdote torna a si próprio necessário⁸⁷ enquanto

⁸² CW 5.

⁸³ FP 1888, 14 [75].

⁸⁴ GM III 21.

⁸⁵ Cf. GM III 14 e AC 5 como textos ilustrativos do adoecimento do tipo forte e animal de rapina.

⁸⁶ GM III 20.

⁸⁷ AC 49.

defensor e salvador, o único capaz de orientar o sofredor em seu desespero a descarregar sobre si os afetos selvagens em vista do entorpecimento.

Ao assim dominar os sofredores, o sacerdote promulga sua valoração, arrebanha ovelhas para sua visão moral de mundo e multiplica a doença. Tornar doente o ser humano é, por consequência, “interesse vital”⁸⁸ do sacerdote, pois somente assim ele mesmo pode prosperar como vida. Por essa razão, o cristianismo teria tido necessidade da doença para firmar sua dominação histórico-civilizatória⁸⁹. Assim se explica como as valorações cristãs puderam tornar-se predominantes no ocidente e ensejar um processo civilizatório de abrandamento e moralização. O rebento final desse processo histórico teria sido, para Nietzsche, “uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje”⁹⁰.

Prolongando os efeitos da *décadence* ao longo da história, o cristianismo civilizador legou à modernidade o esgotamento vital, o adoecimento nervoso, o enfraquecimento dos instintos, a hiperexcitabilidade e suscetibilidade à dor. O homem moderno é resultado do trabalho civilizatório que suavizou as condições de vida para permitir a sobrevivência dos fracos e malogrados de outrora. Por isso, os valores modernos também ostentariam a negação dos valores ascendente e fortes, concretizada na luta contra os instintos.

Dois importantes conceitos sobressaem da observação a respeito do legado civilizatório do cristianismo para a modernidade: enfraquecimento e entorpecimento⁹¹. O primeiro, conforme temos empregado ao longo do presente estudo, significa o debilitamento dos instintos, a perda de seu poder e agressividade, acompanhados do adoecimento nervoso. Já o segundo conceito se refere aos fármacos ascético-sacerdotais voltados não para a efetiva cura da doença, mas para narcotizar o sofredor, anestesiando sua sensibilidade e retirando da consciência, por instantes, a dor torturante. Note-se bem, os dois conceitos não indicam senão o processo já descrito: produção da doença e conservação dos doentes.

O enfraquecimento e o entorpecimento estarão na base do *ethos* moderno em relação ao sofrimento, cujas duas grandes manifestações destacadas por Nietzsche são o anseio pela

⁸⁸ AC 24.

⁸⁹ AC 51.

⁹⁰ BM 62.

⁹¹ Baseamo-nos na argumentação de Fernando de Moraes Barros (2002, p. 94) ao apontar o binômio “debilitação e medicação” como efeitos gerais do processo civilizatório desencadeado pelo cristianismo. Julgamos que, ao realçar a questão do sofrimento, pode-se verter o binômio geral para outro mais particular: enfraquecimento e entorpecimento. Cf. BARROS, F. M. **A maldição transvalorada: o problema da civilização em *O Anticristo* de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

abolição do sofrimento⁹² e a pregação religiosa da compaixão⁹³. É com o esclarecimento dessas manifestações que adentramos propriamente no quadro nietzschiano da modernidade relativamente ao sofrimento. Elas retiram sua lógica, no entanto, daquelas outras duas teses destacadas em GM II 7 e que ainda precisamos explicitar. Avancemos, assim, para a tese do segundo segmento, a variação na capacidade de dor.

1.4 A VARIAÇÃO NA CAPACIDADE DE DOR (*SCHMERZFÄHIGKEIT*)

O exame dos processos de abrandamento e moralização indicou efeitos fisiológicos, os quais Nietzsche descreveu como “sistema nervoso arruinado” e “hiperexcitabilidade fisiológica”. Veremos, a seguir, que Nietzsche ampara o uso dessas expressões numa literatura que relaciona o estudo dos nervos à maior suscetibilidade à dor, uma relação que é particularmente estratégica e proveitosa para a crítica do sofrimento na modernidade⁹⁴.

Começamos por frisar que, reiteradas vezes, Nietzsche expressa o diagnóstico de que a modernidade de seu tempo padece de hipersensibilidade à dor, não sendo, assim, uma particularidade de GM II 7. Numa de suas formulações, do ano de 1882⁹⁵, Nietzsche apresenta a “sensibilidade excessiva” (*übergrosse Empfindlichkeit*) como “autêntica aflição da era atual”, cujas consequências são a insuportabilidade à dor, a inexperiência geral nas dores do corpo e da alma e a exacerbação da dor ao nível de objeção contra a existência. Outra formulação, desta vez de uma anotação pessoal de 1887, afirma que “a modernidade” seria caracterizada por uma “sensibilidade (*Sensibilität*) indizivelmente mais irritável (*reizbarer*) (– sob o ornamento moralista enquanto o aumento da compaixão –)”⁹⁶. Por fim, no apontamento 1887, 9 [165], a “doentia irritabilidade” (*krankhafte Irritabilität*) aparece explicitamente enquanto elemento de caracterização “para a ‘modernidade’”.

Nos textos acima, o léxico alemão entre parênteses revela a instrução que Nietzsche colheu de certas teorias médico-fisiológicas próprias dos séculos XVIII e XIX. Conforme uma ampla e influente tradição que remonta aos estudos do anatomista britânico Francis Glisson, os

⁹² Cf. BM 44 e 225.

⁹³ Cf. BM 222 e 293.

⁹⁴ Conforme mostra Gregory Moore (2002, p. 118-119), quando Nietzsche busca instrução nas ciências médicas e biológicas na década de 1880, ele encontra um consenso, especialmente entre intelectuais alemães, de que a época moderna é uma “época nervosa”. Intelectuais, como Karl Lamprecht e Richard von Krafft-Ebing, dão voz à ideia de que os povos europeus e, igualmente, os norte-americanos sofriam de patologias nervosas devido às condições da civilização industrial. A adesão de Nietzsche a esse posicionamento é marcada pela sua apropriação dos debates sobre a degenerescência, para cujo conceito a leitura de Charles Féré é decisiva.

⁹⁵ GC 48.

⁹⁶ FP 1887, 10 [18].

termos *Reizbarkeit*, *Sensibilität* e *Irritabilität* são cunhados para descrever a produção das sensações físicas no corpo animal. Os estudos de Glisson chegam a Alemanha por meio do fisiologista experimental Albrecht von Haller, quem ajuda a moldar e assentar o léxico fisiológico do corpo humano. Aquilo que Glisson abordava como uma excitabilidade natural que poderia ser demonstrada nas fibras musculares por meio de reações a estímulos foi designado por von Haller como *Irritabilität*. Seguindo seu antecessor britânico, von Haller descreveu conceitualmente a *Irritabilität* enquanto a capacidade muscular de retração suscitada como resposta a estimulações. Distinguiu esse fenômeno de outro, o qual descreveu como *Sensibilität*, o fenômeno de sensação e condução de estímulos dos nervos. É a este último que pertence a capacidade para sentir dor⁹⁷.

A doutrina da *Irritabilität*, de Von Haller, tornou-se conhecida já no período de sua publicação. Adeptos e contestadores foram responsáveis por sua rápida generalização. Ecos das acepções usadas por Von Haller figuram nos trabalhos de importantes intelectuais das ciências médicas, tais como Xavier Bichat, Claude Bernard e Rudolf Virchow⁹⁸. Tal quadro teórico constitui uma circunstância indireta, necessária, mas não suficiente, da significação dos termos aqui tratados nos textos de Nietzsche. Isto é, não foi da leitura direta de von Haller que Nietzsche retirou o entendimento dos termos médico-fisiológicos que emprega, embora esse entendimento, tenha sido estabelecido pela influência dos trabalhos de von Haller.

De fato, os apontamentos dos anos de 1887 e 1888 deixam entrever que, para a questão da sensibilidade à dor, Nietzsche bebeu mais diretamente de uma fonte francesa e não alemã, o médico francês, Charles Feré⁹⁹. É deste que Nietzsche retira a entonação patológica para os termos alemães acima mencionados, em especial ao relacioná-los ao tópico da degenerescência e a condições nervosas.

Encontra-se na obra de Feré, particularmente em seus estudos acerca de condições patológicas musculares e nervosas, a fonte de muitos termos caros à filosofia de Nietzsche. Ilustrativamente, em *Sensation et mouvement*, obra com a qual Nietzsche teria tido contato provavelmente em 1887¹⁰⁰, pode-se verificar a relação conceitual entre a “degenerescência”,

⁹⁷ Cf. ECKART, Wolfgang. „Alte und neue Konzepte in der Medizin“. In: **Geschichte der Medizin**. Heidelberg: Springer Verlag, 1998, p. 221-222.

⁹⁸ Cf. BORSCHUNG, Urs. “Irritabilität, Reizbarkeit“. In: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil, Wolfgang Wegner (Org.): **Enzyklopädie Medizingeschichte. Band 2, H-N**. BerlinNew York: De Gruyter, 2005, p. 681-682.

⁹⁹ Enfatizamos, na argumentação a seguir, apenas indicações lexicais que atestam a interseção entre Nietzsche e Feré a respeito do tema da sensibilidade à dor. Para outras relações entre os dois pensadores, indicamos o artigo no qual nos baseamos. Cf. SENA, Alan. Nietzsche, Feré e o tipo psicológico de Jesus em *O Anticristo*. In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013.

¹⁰⁰ Cf. SENA, 2013, p. 8.

vertido para o alemão por Nietzsche como “*Degenerescenz*”, e a “hiperexcitabilidade” (*Überreizbarkeit*). Assim, entendida enquanto “uma diminuição da vitalidade, que se traduz em uma atenuação geral das funções orgânicas”¹⁰¹, a degenerescência tornaria os indivíduos mais excitáveis, ocasionando também um aumento da sensibilidade. Dessa maneira, uma excitação externa seria sentida de forma mais exagerada. Produziria, em virtude disso, uma hiperexcitabilidade, a qual gastaria muito mais energia do corpo para resistir-lhe. Esse dispêndio exacerbado conduziria, por sua vez, ao esgotamento. Um indivíduo esgotado seria incapaz de continuar a resistir aos estímulos.

Outros textos de Nietzsche atestam uma contribuição mais ampla de Féré. O apontamento 1888, 15 [37] mostra que Nietzsche se baseou na obra *Dégénérescence et criminalité* para atribuir nuances ao significado de noções cruciais para o tema da dor e do sofrimento, como é o caso de “esgotamento” (*Erschöpfung*) e “aumento da irritabilidade” (*Steigerung der Irritabilität*). Também, em *O caso Wagner*, aparecem noções correlatas, tomadas de empréstimo da mesma obra¹⁰². Veja-se, por exemplo, “sensibilidade exacerbada (*überreizte Sensibilität*)”¹⁰³ e “hiperexcitação da maquinaria nervosa (*Überreiztheit der nervösen Maschinerie*)”¹⁰⁴. Por fim, a seção 29 de *O anticristo* alude à “excitabilidade doentia” (*krankhafte Reizbarkeit*) na acepção de Féré.

Toda essa elaboração lexical acompanha o entendimento que Nietzsche retira da reflexão de Féré sobre a degenerescência: o indivíduo degenerado é mais sensível. Logo, as excitações lhe causam mais desprazer. Tal indivíduo dispense mais força na resistência às excitações, facilmente chegando ao esgotamento. Esgotado, ele não pode vencer o estímulo e ansiará pela eliminação de seu sofrimento. Assim, quando Nietzsche se refere à condição fisiológica de hiperexcitabilidade dos nervos e doentia irritabilidade dos músculos, ele tem em vista a maior sensibilidade à dor ou, o que é o mesmo, o aumento da capacidade de dor. Em Nietzsche, por conseguinte, a ideia desta última pressupõe uma excitação desmesurada, devido a uma fisiologia adoentada. Esse adoecimento, conforme vimos na seção precedente, provém dos processos de abrandamento e moralização do ser humano.

Em que pese o diagnóstico nietzschiano do adoecimento nervoso da modernidade, amparado em Féré, o próprio Nietzsche está longe de tratar a época moderna como um bloco

¹⁰¹ FÉRÉ, 1887 p. 125 *apud* SENA, 2013, p. 10.

¹⁰² Cf. SENA, 2013, p. 6.

¹⁰³ CW 5.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem.*

homogêneo. Um apontamento de 1886 distingue o século XIX do XVIII ao sumarizar da seguinte maneira a “nossa situação”:

O bem-estar faz a sensibilidade (*Sensibilität*) crescer; sofre-se dos menores sofrimentos; nosso corpo está melhor protegido, nossa alma mais doente. A igualdade, a vida confortável, a liberdade de pensamento - mas ao mesmo tempo *l'envie haineuse, la fureur de parvenir, l'impatience du présent, le besoin du luxe, l'instabilité des gouvernements, les souffrances du doute et de la recherche* [a odiosa inveja, a fúria por conquistar, a impaciência do presente, a necessidade de luxo, a instabilidade dos governos, o sofrimento da dúvida e da pesquisa].

– Perde-se tanto quanto se ganha –

Um cidadão de 1850, comparado com o de 1750, é mais feliz? *moins opprimé, plus instruit, mieux fourni de bien-être*, mas não *plus gai* - - - [menos oprimido, mais educado, melhor provido de bem-estar, mas não mais alegre - - -]¹⁰⁵

O fragmento mostra a relação entre os benefícios da civilização e o aumento da sensibilidade à dor numa crítica que acaba por relativizar esses benefícios. Com condições de vida mais seguras e prósperas, haveria um aumento na sensibilidade, de modo que se estaria mais suscetível ao sofrimento e às agitações passionais (inveja, fúria, impaciência). O século XIX seria o mais ilustrativo a respeito. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche toma como “fato”, que se vive “agora, sob o mais brando regime de costumes que já vigorou na Terra, ao menos na Europa”¹⁰⁶. A ser assim, consequência lógica, corresponde o diagnóstico, segundo o qual “em quase toda a Europa de hoje há uma doentia sensibilidade e excitabilidade para a dor”¹⁰⁷.

Abrandado e encerrado em condições de vida pacíficas, o indivíduo do século XIX está, em geral, mais protegido contra perigos que o do século XVIII. Não há necessidade de agressividade e dureza. Os instintos atrofiam. Menos preparado, o corpo cede aos menores estímulos aversivos. Eis porque o cidadão do século XIX (1850) sofreria mais que o do XVIII (1750). Isso dá a entender que o aspecto geral deste último século seria o da dureza, com indivíduos resistentes, habituados à rapacidade porque em constante perigo interno e externo. Mas não se pode perder de vista o procedimento comparativo. A gradação só se sustenta apenas na relação com o século XIX. Se o referencial da comparação muda, outras apreciações surgem.

Lembremos da advertência do apontamento 1887, 9 [146]: “Deve-se comparar o ser humano do século XVIII com o da Renascença (também com o do século 17 na França) para

¹⁰⁵ FP 1886, 7 [7], *tradução nossa*. O fragmento é um excerto de “Viagem ao Pirineus”, de Hyppolite Taine. Aparentemente, Nietzsche traduziu-o parcialmente para o alemão ao transcrevê-lo para seus cadernos ou consultou uma tradução alemã ao mesmo tempo em que optou por manter partes do original francês na transcrição. De todo modo, Nietzsche suprimiu uma parte do excerto. No trecho citado, Taine se refere, especificamente, a Revolução Francesa. Nietzsche, que retirou essa referência, parece pretender generalizar para um diagnóstico da modernidade, independente de um acontecimento particular. Cf. TAINÉ, H. **Voyage aux Pyrénées**. 2 ed. Paris: Maison d’Edition Maxtor, 1858, p. 175. Uma versão mais curta da ideia exposta no fragmento já está presente no apontamento 1883, 7 [83]: “o quanto vivemos no sentimento de bem-estar, revela-se no fato de que a dor é sentida muito mais forte que o prazer individual” (*tradução nossa*).

¹⁰⁶ CI, incursões de um extemporâneo 45.

¹⁰⁷ BM 293.

sentir do que se trata”. Sob esse novo referencial, vimos, o ser humano do século XVIII não é mais mau o bastante a ponto de merecer ser chamado de animal de rapina. O abrandamento e a moralização, simbolizados na figura de Rousseau, teriam estilhaçado a capacidade humana de exercer a crueldade necessária para dominar. O ser humano idealizado pela filosofia de Rousseau é, aos olhos de Nietzsche, um “homem de *rancune*”.

Rancune é outra palavra para ressentimento em Nietzsche. Definido como “mais perigoso dos explosivos”¹⁰⁸, acúmulo de ódio, inveja e sede de vingança não descarregados para fora, o ressentimento trai uma obstrução fisiológica que impede a ação. Diante de uma ofensa, o indivíduo é incapaz de resolvê-la efetivamente. Não a digere, não a esquece, não a descarrega simbolicamente. Antes, interioriza a adversidade e re-sente-a sob a forma de sentimentos coléricos. Assim, o ressentido é alguém que mantém viva, na memória, a figura do culpado pelo seu sofrimento, memória esta que acompanha um desejo, sempre frustrado e impotente, de ferir e causar sofrimento em quem o destratou. Para Nietzsche, não poder esquecer a ofensa é sinal de disfunção psíquica, de má digestão das vivências, logo, de uma condição fisiológica enferma. O ressentimento, portanto, é sintoma de debilitamento das forças agressivas que poderiam vencer a adversidade e ativamente esquecer.

Fica claro que, dentro da leitura fisiológica nietzschiana, existe uma implicação forte entre abrandamento e ressentimento. Se o primeiro reprime os impulsos agressivos e selvagens do ser humano, então, ele enfraquece a capacidade de ação frente aos estímulos. Logo, o ser humano torna-se mais suscetível ao ressentimento. Por isso, Rousseau, símbolo de abrandamento e *rancune*, representa igualmente todos aqueles oprimidos socialmente que culpam as classes dominantes, sem nunca poderem descarregar seu rancor e pôr fim ao sofrimento de sua opressão.

Essa caracterização do século XVIII é inteiramente oposta àquela anterior, que o comparava ao cidadão do século XIX. Isto se deve, como dissemos, ao fato de que, agora, o referencial de comparação é o século XVII francês e a Renascença. Atinente a esse novo referencial, surge um elemento decisivo para a historicização da capacidade de dor: a existência de valores nobres e senhoriais. Isto é, com o recuo no tempo, o procedimento comparativo de Nietzsche não pode ignorar a existência de realzas, fidalguias e castas dominantes, todas assentadas no *páthos da distância*, ou seja, no senso de hierarquia e de diferença de valor entre seres humanos. A nobreza veneziana renascentista e o Antigo Regime são referenciais

¹⁰⁸ GM III 15. Para aprofundamento no conceito de ressentimento em Nietzsche, cf. PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. In: *Philosophos*, v. 13, n.1, p. 11-33, jun./jul. 2008.

históricos, onde Nietzsche julga poder encontrar valores inteiramente opostos aos da modernidade de seu tempo e, conseqüentemente, uma avaliação inversa da dor e do sofrimento.

Tendo isso em vista, o aforismo 253 de *Além de bem e mal* não trata mais o século XVIII como época de dureza, mas se refere a ele como o século das “ideias modernas”. Não por acaso, pois uma característica determinante desse conjunto de ideias é o anseio por abolir o sofrimento¹⁰⁹. Genealogicamente, tal anseio remonta a dita moral dos escravos. Nessa moral, “as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras”¹¹⁰. Visto dessa perspectiva, o século XVIII é um século brando, fisiologicamente fraco para fazer frente ao sofrimento, razão pela qual tenderia a suavizar a “pressão da existência”¹¹¹.

Contraposta a essa moral está a assim chamada moral dos senhores. De início, expressamente, essa moral “não é a moral das ‘ideias modernas’”¹¹². Logo, ela não possui aquele anseio por evadir-se da dor. Pelo contrário, na moral dos senhores, não chega a tornar-se questão de primeira ordem justificar o sofrimento, as aflições não são problemas existenciais e os que se deixam determinar ou paralisar pela dor pouco valem. “Despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade”¹¹³. Para a moral dos senhores, o valoroso é o ser humano de ação, bravo e potente. Tal ser humano, nobre e dominador, “honra em si o poderoso (...), que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro. (...) Uma tal espécie de homem se orgulha justamente de *não* ser feito para a compaixão”¹¹⁴ porque possui um gosto “que parece *negar (leugnen)* o sofrer”¹¹⁵. A negação de que se trata, aqui, não é a dos decadentes contra a vida, mas exprime um “ceticismo em relação ao sofrimento”, um modo de contestação que evita assentir de imediato com a realidade da dor, o que significa o mesmo que não se dar por vencido. Nessa medida, é uma máscara, uma pose da moral senhorial, que proíbe, como mau gosto, mostrar-se sofredor, evidenciar a fraqueza e transparecer a impotência. Assim, o nobre procuraria suportar a dor antes de admitir que foi por ela dominado. Sua moral ensina-o a ser duro e transfigurar o sofrimento em força.

É à luz da moral dos senhores que melhor se entende a oposição entre o século XVIII e o século XVII francês, a época de Luís XIV. Quando Nietzsche caracteriza esta última como

¹⁰⁹ Cf. BM 44 e 225.

¹¹⁰ BM 260.

¹¹¹ BM 253.

¹¹² BM 260.

¹¹³ *Idem, ibidem.*

¹¹⁴ *Idem, ibidem.*

¹¹⁵ BM 46.

de “profunda e apaixonada força” e “inventiva nobreza”, ele tem em vista o aristocratismo de valores, os quais, dentre outras coisas, ostentam a dureza frente ao sofrimento e a capacidade para se valer da crueldade para fins elevados. Isto fica patente em um apontamento que compara “os três séculos” da modernidade (XVII, XVIII e XIX)¹¹⁶. Enquanto o século XVII é visto como “o século da vontade forte”, nisso sendo “aristocrático”, “ordenador”, “severo com o coração”, “pouco afetuoso”, “animal de rapina no fundo”, o século XVIII, por sua vez, é “dominado pela mulher”. A figura da mulher, aqui, é o símbolo nietzschiano para o sentimentalismo, ausência de virilidade, romantismo, docilidade e fragilidade¹¹⁷. Graças a essa visão, pode-se considerar o século XVII francês enquanto uma época de menor capacidade de dor que o século XVIII.

É no mesmo sentido que Nietzsche julga encontrar valores nobres e senhoriais no Renascimento. Vimos como Nietzsche aprecia esse período da história pela abundância de forças vitais. Não por acaso, pensa Nietzsche, “virtude” à época da Renascença era entendida como *virtù*¹¹⁸, isto é, força, capacidade, competência. Nietzsche admira esse poder para a ação, pelo qual o Renascimento teria produzido a grandeza que lhe compete. Isso não seria atingido, naturalmente, sem o enfrentamento e suportabilidade de dores e sofrimentos, sem os grandes perigos e adversidades que motivam à superação. Assim, devido à nobreza de seus valores, a Renascença pode figurar como uma época de ainda menor capacidade de dor que os séculos XVII e XVIII.

Do século XIX à Renascença, temos, por conseguinte, um decréscimo contínuo da capacidade de dor. Há, contudo, ressalvas a serem feitas. Napoleão, por exemplo, ainda que tenha vivido em meados do século XVIII e XIX, é caracterizado por Nietzsche como “um dos grandes continuadores da Renascença”. Enquanto tal, seria a recuperação de “uma parte da natureza antiga, aquela talvez decisiva, a parte de granito”¹¹⁹. Napoleão assim descrito representaria alguém ou mesmo um tipo humano menos suscetível ao sofrimento, capaz de desfrutar da crueldade, duro e forte para enfrentar as adversidades, e, nisso, inteiramente incongruente com a caracterização que Nietzsche faz dos séculos XVIII e XIX em geral.

Se a modernidade admite gradações na tese do aumento da capacidade de dor, ela não esgota a especulação nietzschiana sobre a historicização da capacidade de dor. Um cotejo com épocas pré-modernas é decisivo para captar as nuances da tese e melhor explicitá-la.

¹¹⁶ FP 1887, 9 [178].

¹¹⁷ Cf. FP 1887, 10 [2] e 9 [116].

¹¹⁸ AC 2.

¹¹⁹ GC 362.

Se recuarmos para o medievo cristão, uma ruptura aparece. Com base nos períodos analisados, era de se esperar a continuidade do movimento decrescente, o que configuraria o cristianismo como época ainda mais resistente à dor. Não é isso, porém, o que acontece. Em *O anticristo*, Nietzsche aponta a “preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer”¹²⁰ como a causa da moral cristã e de seus conceitos teológicos. Essa realidade fisiológica desencadearia o ódio a todo estímulo contrário, chegando mesmo ao extremo do “ódio instintivo a toda realidade”¹²¹. Nesse sentido, “cristão”, diz Nietzsche, é “o ódio aos que pensam diferentemente (...). Cristão é o ódio ao *espírito*, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinage* do espírito; cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma”¹²². Esse ódio, por sua vez, estaria na base do usufruto da crueldade para promoção da fé cristã e combate aos seus contrários. É dessa maneira que a primeira comunidade cristã teria transformado a figura de Jesus em um “teólogo julgador”¹²³ e opositor revoltoso contra a ordem¹²⁴. Aproveitando-se do ressentimento das massas, o cristianismo primitivo teria se voltado contra a casta religiosa judaica e contra as aristocracias romanas dominantes até, enfim, travar guerra mortal às prerrogativas da nobreza: os sentimentos de reverência e distância entre os seres humanos¹²⁵.

Essa caracterização ilustra a concepção de que o cristianismo e seu tipo correlato originário pertenceriam a uma época de intensa capacidade de dor. Como conciliar tal caracterização com a hipótese nietzschiana, segundo a qual, recuando no tempo, ver-se-ia menor capacidade humana de dor?

Para afastarmos qualquer contradição, lembremos que o procedimento genealógico nietzschiano não é linear, mas descontínuo, admitindo rupturas e oscilações a depender do jogo interrelacional das forças em questão. Nas palavras do filósofo:

toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *pogressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças. (...) Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda.¹²⁶

Um tal método adequa-se bem ao objeto que pretende investigar: os valores morais, os quais pouco se prestam à constância no tempo. Ora, é justamente à moral que Nietzsche

¹²⁰ AC 15.

¹²¹ AC 39.

¹²² AC 21.

¹²³ AC 31.

¹²⁴ AC 40.

¹²⁵ AC 43.

¹²⁶ GM II 12.

vincula o aumento e a diminuição na capacidade humana de dor. Logo, ele torna essa capacidade igualmente fluida. O que se insinua na análise de Nietzsche é que o cristianismo representaria uma maior capacidade de dor que o Renascimento porque maior ou mais intensa seria sua moralização. O cristianismo, aliás, é tomado por Nietzsche como “a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar”¹²⁷. Representa, então, o paroxismo de moralização, pois “é e quer ser *somente* moral”¹²⁸.

Note-se, porém, que, apesar da hipersensibilidade à dor e da moralização, o cristianismo ainda teria sido capaz de se valer da crueldade para fazer-se dominante e constituir mesmo seus conceitos teológicos. A explicação de Nietzsche para tal peculiaridade é que, para chegar ao poder, o cristianismo antigo precisou lidar com um tipo humano bárbaro¹²⁹. O cristianismo encontrou ao longo de sua história homens indóceis, os quais precisou abrandar e domesticar para sobre eles dominar. Tendo diante de si “o homem forte, mas malgrado”, aguerrido a costumes selvagens, cruéis, guerreiros, o cristianismo precisou satisfazer o anseio desse tipo humano por infligir dor e desafogar a tensão interior. Para tal, lançou mão de métodos cruéis. Conforme vimos, a moralização por si só não é contrária ao uso da crueldade. Antes, recorre a ela como instrumento.

Um passo atrás e encontramos a Roma antiga. Quando Nietzsche se refere a este período, ele tem em vista o império mais que a república romana. Por exemplo, Júlio César¹³⁰, Salústio e Horácio¹³¹, personalidades elogiadas por Nietzsche, pertencem todas à época do império. Esta última é evocada diversas vezes¹³² em *O anticristo* contra a prevalência dos valores cristãos e é ela que figura no dístico da luta histórica entre os valores senhoriais e escravos: “Roma contra Judéia, Judéia contra Roma”¹³³. Ao direcionar seu foco para o império, Nietzsche pretende realçar os grupos aristocráticos romanos, onde julga poder encontrar os valores da mesma estirpe. É com essa referência em mente que considera os romanos como “os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer”¹³⁴.

¹²⁷ NT, prefácio 5.

¹²⁸ *Idem, ibidem*.

¹²⁹ AC 22.

¹³⁰ Cf. CI, *incursões de um extemporâneo* 31, 38, 45.

¹³¹ Cf. CI, *o que devo aos antigos* 1. Para uma apreciação mais detalhada e nuançada das considerações de Nietzsche sobre Roma e os romanos, cf. BETT, R. Nietzsche and the romans. In: **Journal of Nietzsche studies**, v. 42, n. 1, p. 7-31, 2011.

¹³² AC 58, 59.

¹³³ GM I 16.

¹³⁴ GM I 16.

Talvez a mais excelsa manifestação da nobreza humana, os romanos dão a Nietzsche a expressão da persistência e dureza para sobrepujar séculos de adversidades: *aere perennius*¹³⁵. Sob o signo dessa frase, Nietzsche caracteriza o império romano como “a mais grandiosa forma de organização em circunstâncias difíceis”¹³⁶, uma vez que sua força organizadora teria sido capaz de manter a integridade e unidade diante de perigos e intempéries. Mas não se trata apenas de resiliência. Vencer os perigos e as resistências requer uma postura guerreira. Assim, as comunidades aristocráticas de Roma teriam necessitado se fortalecer, desenvolver armas, defesas e virtudes belicosas diante de grandes perigos. Nessa atividade expansionista, teriam aprendido a endurecer-se frente a dor para saber utilizá-la em finalidades mais elevadas. Desse modo, o *aere perennius* é o signo da vitoriosa persistência e do poder criador de Roma em proporção igual a sua coragem guerreira para ir de encontro à dor.

Anterior aos romanos, estariam os gregos antigos da época trágica. Em *O nascimento da tragédia*, eles são apresentados como um povo “tão excitável no sentir (*reizbar empfindende*)” e “singularmente capaz de sofrimento (*zum Leiden so einzig befähigte*)”¹³⁷. Mas isso não os torna negadores da vida. Uma anotação de 1883 assevera que “eles sofrem no mais alto grau, mas reagem contra isso com maior prazer em criar e, também, em falar sobre coisas que fazem bem. São o povo mais suscetível à dor, mas sua força plástica no uso da dor é extraordinária”¹³⁸.

Um exemplo da força plástica grega estaria, segundo Nietzsche, na criação dos deuses olímpicos¹³⁹. “É justificado todo mal cuja visão distrai um deus”¹⁴⁰, com essa lógica teria se inventado os deuses como espectadores dos sofrimentos humanos, justificando as aflições. “Que sentido tinham no fundo as guerras de Troia e semelhantes trágicos horrores? Não há como duvidar: eram *festivais* para os deuses”¹⁴¹. Nietzsche chega mesmo a estender tal lógica às filosofias morais dos gregos antigos. O autossuplício do virtuoso, o tortuoso exercício de construir a si mesmo em direção à excelência ética idealizada era um espetáculo a ser assistido pelos deuses, pois “a virtude sem testemunhas era algo impensável para esse povo de atores”¹⁴².

¹³⁵ “Mais duradouro que o bronze”, expressão cunhada pelo poeta Horácio. É bastante recorrente nos escritos de Nietzsche, com diversos sentidos, do estético ao político. Cf. HH 22; A, prefácio 3; A 71; BM 251; CI o que devo aos antigos 1; AC 58.

¹³⁶ AC 58.

¹³⁷ NT 3.

¹³⁸ FP 1883, 8 [15].

¹³⁹ Baseamo-nos aqui inteiramente em GM II 7. Mas a tese mesma já é introduzida por Nietzsche em NT 3.

¹⁴⁰ GM II 7.

¹⁴¹ *Idem, ibidem*.

¹⁴² *Idem, ibidem*.

Os mitos olímpicos e as filosofias morais seriam, portanto, o exemplo de como os gregos teriam sabido desfrutar da crueldade como ingrediente para gozar a vida.

Por demais singular na historicização proposta, o caso dos gregos coloca uma dificuldade para a hipótese nietzschiana de historicização da capacidade de dor. Se os processos de moralização e abrandamento acarretam maior sensibilidade de dor por adoecimento fisiológico, então, em épocas menos moralizadas e menos abrandadas, os seres humanos deveriam ser menos sensíveis à dor. Ora, os gregos trágicos pertenceriam a uma época menos moralizada e abrandada, porém apresentam uma fisiologia hiperexcitável em relação à dor e ao sofrimento. Como resolver esse impasse?

Para sermos justos, a incoerência é apenas aparente. O argumento nietzschiano é uma implicação condicional correta. Ele não afirma que a hiperexcitabilidade à dor resulta estrita e exclusivamente (“se e somente se”) dos processos de abrandamento e de moralização, mas que a domesticação do bicho humano é apenas uma causa possível. A hipersensibilidade dos gregos trágicos pode dever-se a outra causa sem qualquer relação com a moral. Contudo, infelizmente, Nietzsche não aponta a razão pela qual os gregos antigos teriam a fisiologia mais voltada ao sofrimento. Esta permanece mais afirmada que explicada.

Por fim, na ponta do recuo histórico aqui traçado, figura aquilo que Nietzsche chamou de pré-história¹⁴³. Trata-se do indefinido maior período da humanidade, o qual abrange tanto o passado propriamente animal do ser humano como também “os imensos períodos de ‘eticidade do costume’”¹⁴⁴. Para Nietzsche, nessa incomensurável época, teria acontecido a determinação do caráter geral da humanidade¹⁴⁵ mediante o emprego exaustivo da violência, fazendo do período algo repleto de crueldade, dor e sofrimento. É nesse marco que Nietzsche situa, por exemplo, as relações entre credor e devedor, com seus necessários castigos destinados a fixar no animal humano uma memória da vontade. Aqui também teria se iniciado o processo de abrandamento pela proibição da descarga para fora dos instintos agressivos. Apesar disso, é uma época pré-moral porque não chega a produzir no ser humano a faculdade de agir autonomamente por representação de uma norma, da qual faz parte a contínua inibição instintiva enquanto condição da ação¹⁴⁶.

A inserção da pré-história na historicização aqui proposta requer uma justificação. Conquanto não se possa atribuir a ela valores morais senhoriais, a pré-história é pensada como

¹⁴³ Cf. GM II 2 e GM II 7.

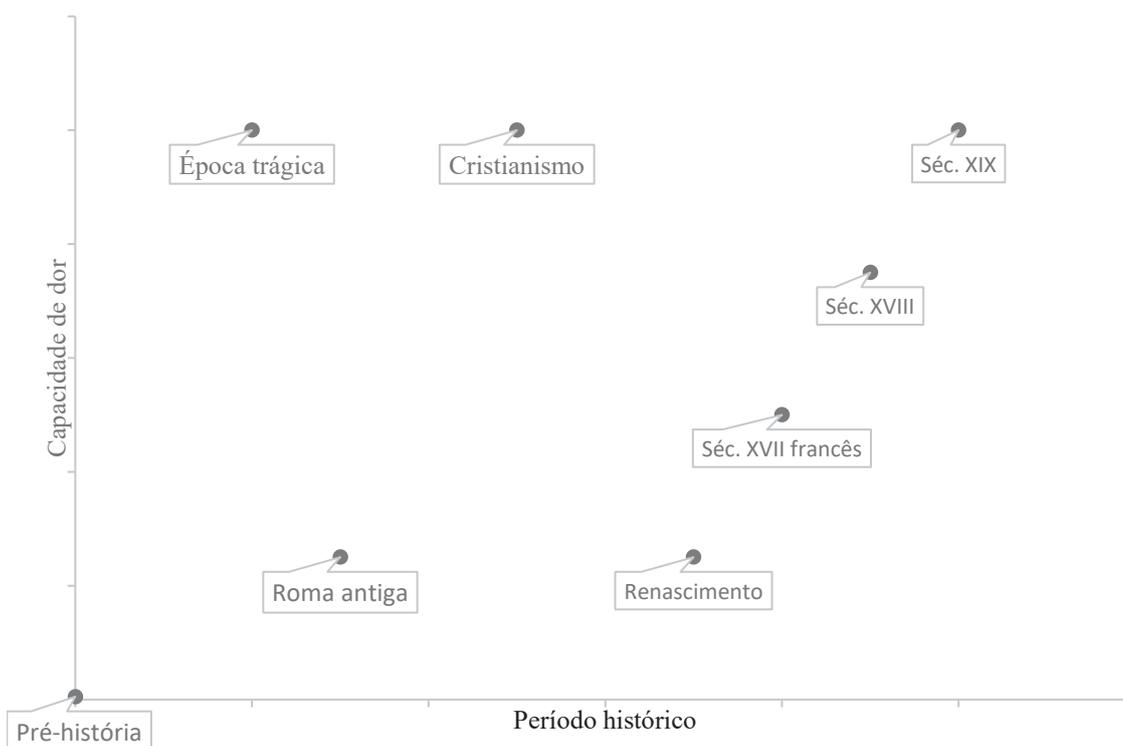
¹⁴⁴ A 18.

¹⁴⁵ *Idem, ibidem*.

¹⁴⁶ A respeito da transição da eticidade do costume para a moral, cf. GIACOIA, O. O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. In: **Trans/Form/Ação**, v. 12, p. 97-132, 1989.

um marco temporal, onde Nietzsche julga identificar uma baixa capacidade de dor. A razão, mais sugerida que explicitada, parecer residir na corriqueira prática da crueldade para os grandes fins de determinação do comportamento humano em comunidade. Assim, aos olhos de Nietzsche, a dor teria sido positivamente mobilizada, no sentido de ser considerada instrumento e alternativa eficaz, desde a instauração do Estado ao reforçamento dos costumes, passando pela compensação prazerosa de castigar dolorosamente o corpo de um devedor inadimplente e pelo sofrimento voluntário para agradar aos deuses. Então, mesmo que a pré-história não possa ser qualificada como uma época de moral nobre, ela exprime valores que, na prática, tem uma feição similar. Tanto as comunidades aristocráticas quanto os pré-históricos bandos humanos empregariam a crueldade para grandes feitos e para divertimento. Por esse motivo, Nietzsche se vale, igualmente, da pré-história contra a modernidade de seu tempo.

A complexidade das caracterizações acima pode ser representada no seguinte gráfico:



Dois aspectos são cruciais na apreciação do gráfico. Primeiramente, é possível observar o parentesco entre a época trágica, o cristianismo e o século XIX no tocante à maior capacidade de dor. Entretanto, nenhuma linha liga esses três pontos a fim de ressaltar a descontinuidade. No caso dos gregos, sua sensibilidade hiperexcitável não se deve ao esgotamento das forças constitutivas e ao adoecimento dos nervos. Lembremos da tipologia do aforismo 370 de *A gaia ciência*, a qual distingue sofredores de superabundância de vida e de empobrecimento de vida. Os gregos trágicos pertenceriam ao primeiro caso por terem uma

saúde transbordante e uma plenitude de força. Por esse motivo, são expansivos, necessitando de resistências e conflitos para maximização de poder. Seu anseio pelo feio, pelo terrível e problemático na existência é prova de sua força vigorosa e exorbitante, capaz de transfigurar o sofrimento em estimulante à vida¹⁴⁷. Já o cristianismo, por sua vez, representaria o sofrimento de empobrecimento de vida, o qual dá ensejo a valores e interpretações moralizantes sobre o mundo. Nesse caso, a existência inteira é vista como sofredora e o sofrimento mesmo é visto asceticamente como penitência a ser paga para ingressar numa outra vida¹⁴⁸.

Mais que uma distinção de pressupostos fisiológicos, a diferença entre gregos e cristãos simboliza uma divergência valorativa. Com isso, devemos estar atentos para o segundo aspecto. Note-se que Nietzsche retira os exemplos de baixa capacidade de dor sempre das nobrezas de épocas antigas. Ele tem em vista o parentesco entre as comunidades aristocráticas da Grécia, de Roma, da Veneza renascentista e do Antigo Regime. Com isso, Nietzsche fornece um recorte muito direcionado a sua história conjectural: não as épocas antigas como um todo, mas o que possuem de nobre e aristocrático, as comunidades guerreiras, de preferência. O motivo é que apenas em tais comunidades se poderia encontrar o modo de valoração antagônico daquele que Nietzsche identifica na Europa de seu tempo. Trata-se de um aspecto coerente com a visão nietzschiana da história, segundo a qual os modos nobres de valoração foram eliminados pela impregnação do cristianismo na Europa e pelo advento da democracia moderna. A Revolução Francesa seria, na leitura do filósofo, o marco decisivo de derrocada da nobreza valorativa, instaurando uma segunda revolta escrava na moral¹⁴⁹. Valores condizentes com a fraqueza se tornariam, então, dominantes porque a moralização e o abrandamento levados a curso pelo cristianismo teriam avançado seu predomínio sobre a Europa e adoecido amplamente a fisiologia do europeu.

Dessa maneira, a variação na capacidade de dor é um subtexto, lido por Nietzsche através dos valores por ele sondados nos momentos-chaves que apontamos. O gráfico sobre a capacidade de dor reflete um gráfico virtual sobre valores porque a historicização que representa é a historicização de valores. Não esqueçamos que o método genealógico nietzschiano toma os valores como signos, por meio dos quais Nietzsche acessa tipos fisiológicos, necessidades íntimas e conflitos de poder. Para Nietzsche, portanto, o modo como se valora a dor é sintoma de uma determinada fisiologia e determinados anseios. Por isso, é

¹⁴⁷ Cf. NT, prefácio 2 e 4.

¹⁴⁸ Cf. FP 1888, 14 [89].

¹⁴⁹ Cf. CI, incursões de um extemporâneo 48; GM I 16, BM 38, 46 e 62. Para um comentário esclarecedor acerca da relação entre a Revolução Francesa, o cristianismo e os valores escravo-gregários, cf. MARTON, S. Nietzsche e a Revolução Francesa. In: **Discurso**, v 18, p. 85-96, 1990.

possível ler, nos distintos valores, diferentes configurações fisiológicas. Inversamente, um mapeamento de respostas à dor informará tábuas distintas de valoração.

Para concluir esta seção, atentemos ao seguinte aspecto do empreendimento de uma historicização da capacidade de dor. O Nietzsche genealogista não é exatamente um historiador. Nietzsche não está preocupado em elaborar uma descrição objetiva de um curso histórico universal. Seu expediente crítico almeja, fundamentalmente, a destruição da autoevidência subjetiva dos próprios valores da cultura europeia moderna, na qual o próprio Nietzsche está inserido. Se a história entra em cena, aqui, é enquanto ferramenta comparativo-agonística de valores divergentes, à moda de uma etnologia¹⁵⁰.

Isso não significa que a trama narrada é aleatória ou fantasiosa. Para cumprir o efeito de erodir a autoevidência, a trama histórica deve apelar para o que concerne aos possíveis leitores dessa história: seus valores. É versando sobre aquilo que os leitores podem vir a se identificar que a decorrente historicização se faz persuasiva. E ela o será tanto mais se mostrar coerentemente que a própria história documentada pode solapar o chão da certeza. Ora, Nietzsche crê poder mobilizar evidências que sustentam uma disparidade valorativa incontornável. A eficácia de seu argumento, nesse sentido, deve ser medida a partir de seu alvo: no contexto de GM II 7, o pessimismo moderno e, mais amplamente, a moral de rebanho, que Nietzsche julga predominar na Europa de seu tempo e que abjetaria a dor e o sofrimento¹⁵¹.

O argumento de Nietzsche é inteiramente dependente desses alvos e não pode ser desconectado deles. Por isso, é importante mostrar que se valorou a crueldade e a dor de modo inverso daquele do alvo atacado: enquanto alegria, festividade, afirmação da vida. Sob essa luz, o pessimismo moderno está longe de poder reivindicar uma apreensão metafísica que espelhe a essência do mundo. A historicização da capacidade de dor mostra que os posicionamentos pessimistas, bem como a moral de rebanho que ele encampa não passam de um relativo juízo de valor, idiossincraticamente europeu, porque fruto do particular processo de abrandamento e moralização que enfraqueceu a resposta do ser humano ocidental frente à dor.

Explicitado o aumento na capacidade de dor, encontramos a ponte para o próximo tópico: o problema do sentido do sofrimento apenas pode surgir para um estágio histórico da humanidade, onde esta se encontra demasiado suscetível ao sofrimento, por força de seus processos de abrandamento e moralização. Todavia, essa é apenas parte da explicação. GM II

¹⁵⁰ A caracterização é de Deleuze, que vê não no *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss, mas sim na *Genealogia da Moral* “o grande livro de etnologia moderna”. Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010, p. 251.

¹⁵¹ Cf. BM 202.

7 também alude à falência dos antigos sentidos, ao qual remetemos ao acontecimento da morte de Deus. E, com isso, nos direcionamos para a tese do terceiro segmento.

1.5 A MORTE DE DEUS E A FALÊNCIA DO SENTIDO

Relembremos, em linhas gerais, no que consiste a tese sobre o sentido do sofrimento exposta em GM II 7: “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido”. Sem um sentido, os modernos não conseguiriam suportar sua hipersensibilidade à dor nem poderiam desfrutar da crueldade e se lançariam na iminência do niilismo suicida. Para Nietzsche, os pessimistas de seu tempo já exprimem esse cansaço de vida, o vácuo existencial que vê no sofrimento a objeção à existência.

Contrariamente, as culturas antigas teriam conseguido usufruir do sofrimento porque infundiram nele um sentido religioso, quer como espetáculo para divindades olímpicas, quer como penitência para a salvação cristã. Ora, o problema dos modernos é não poder mais admitir ideais religiosos para a existência. A falência da religião é não só uma falência de espiritualidade, mas uma falência epistêmica da pretensão de universalização e normatização de proposições sobre a totalidade do existir. Na filosofia de Nietzsche, isso é precisamente abordado sob o signo da morte de Deus¹⁵². O esclarecimento desse conceito, por conseguinte, avançará a compreensão da modernidade aqui apresentada no tocante ao sofrimento.

No aforismo 357 de *A gaia ciência*, Nietzsche sustenta que teria sido a própria moral cristã a responsável pelo declínio da crença em Deus. Sob os auspícios do cristianismo, a exigência de veracidade teria se tornado paulatinamente mais rigorosa. Em seu transcurso histórico, a consciência confessional cristã teria se sublimado em asseio científico, de modo que, pelas mãos da inquirição científica ateísta, é a própria moral cristã que se volta contra si própria, fazendo valer a busca incondicional pela verdade. Indiretamente, vicejando na forma do dever de probidade intelectual, a moral cristã questiona os próprios dogmas, invalida seus fundamentos e refuta suas mentiras.

Uma afiguração mais concreta do desenvolvimento histórico da veracidade cristã em direção à própria crise aparece numa reflexão a respeito da Reforma Luterana no aforismo 358.

¹⁵² No precedente estudo de mestrado, elaboramos uma pormenorizada exegese do conceito de morte de Deus a fim de explicitar em que medida ele desempenha o papel de horizonte teórico a partir do qual o sentido do sofrimento se torna um problema. Assim, tendo já realizado um longo comentário a respeito, dispensamo-nos de repeti-lo aqui. Nas linhas seguintes, exploraremos a morte de deus na suficiência conceitual requerida para o entendimento da modernidade conforme GM II 7. Para a análise conduzida no mestrado, cf. GUIOMARINO, H. F. **O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche**. 2018, 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018, p. 28-41.

No entender de Nietzsche, Lutero teria começado uma “obra de destruição” que repeliu a dominação dos “*homines religiosi*”, devido ao seu “ódio abissal” para com o homem superior, tal como fora concebido pela igreja: casto, santo, espiritualizado.

No que toca aos impactos para a moral cristã, no entender de Nietzsche, o monge alemão teria possibilitado a todo mundo o acesso aos livros sagrados, com o que caíram nas mãos dos filólogos, os “aniquiladores de toda fé que repousa nos livros”; teria, igualmente, destruído a noção de “igreja”, ao rejeitar a “inspiração dos concílios”; teria restituído ao sacerdote a relação sexual, contribuído, assim, para diminuir a reverência popular em torno deste; e mais indiretamente, teria proporcionado o crescimento da “agilidade e inquietude do espírito”, da “sede de independência” e da “crença num direito à liberdade”.

Pondo um fim na dependência espiritual do sacerdote em direção à autonomia interpretativa da Escritura, os efeitos da Reforma teriam expressamente preparado e favorecido a ciência moderna, segundo Nietzsche. Não aceitando outra autoridade senão a da própria razão no entendimento dos dogmas religiosos, a veracidade acaba por iniciar a derrubada da própria religião. Instaura-se dissensos crescentes em torno de dogmas, refuta-se, uma após outra, as interpretações im procedentes até que, por fim, “se proíbe *a mentira de crer em Deus*”¹⁵³.

Dessa maneira, os antigos ideais religiosos perdem seu poder de convencimento sobre os modernos porque, ante à exigência de veracidade científica destes últimos, explicações religiosas são tomadas como superstição e mentira. Não se pode mais admitir a existência do sofrimento para deleite dos deuses ou para redenção da alma pecadora. Porém, no lugar dos ideais religiosos, nenhuma alternativa de sentido para o sofrimento é colocada pela ciência moderna. Os pessimistas seriam a prova disso ao fazer do sofrimento objeção à existência em um mundo esvaziado de justificativas teológicas e sentidos morais.

GM II 7 tem em vista esse processo histórico quando compara os brandos europeus modernos com a humanidade antiga: “deve ser expressamente notado que naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas”. Por isso, “é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem um verdadeiro *chamariz à vida*”. A possibilidade de desfrutar do sofrimento como tônico para a vida é dada ao inserir o sofrimento num espectro de sentido. Mas justamente por não divisar um sentido novo para o sofrimento, os modernos não poderiam tirar proveito do que há de terrível e cruel na vida. Em razão disso, diz Nietzsche, “agora”, na modernidade,

¹⁵³ GM III 27.

a vida “talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento)”. Precisamente aqui, surge uma clivagem decisiva.

A alegria e tonificação da vida possibilitadas por um sentido do sofrimento é o posicionamento do genealogista polêmico, *não* dos modernos. Estes não concebem que sua alegria dependa do sofrimento. Ao contrário, a julgar por textos de *Além de bem e mal*¹⁵⁴, os modernos anseiam por um bem-estar, identificado com a abolição do sofrimento. Para essa perspectiva, dar sentido ao sofrimento não chega a ser uma alternativa porque manteria a presença deste último na vida.

Apenas para quem considera o sofrimento não como objeção e mácula da existência, mas como potencializador da vida é que se abre a questão do sentido do sofrimento quando se considera a situação da modernidade. Observemos que, para essa segunda perspectiva, seja na tese dos processos de abrandamento e moralização, seja na do aumento da capacidade de dor ou da falência dos sentidos, torna-se patente que ela pressupõe um conceito de sofrimento, o qual opera a partir de um registro interpretativo não moral, dado que seus valores se exprimem em termos de força e fraqueza, tonificação e enfraquecimento. Apenas para esse referencial teórico a situação da modernidade vem à tona como problema do sentido do sofrimento.

Assim, o aumento da capacidade de dor por si só não torna o sentido do sofrimento algo problemático. A sensibilidade hiperexcitável pode mesmo ser impelida a afastar qualquer fonte de sofrimento em vez de querer enfrentá-la com um sentido novo. Com efeito, sem um sentido novo, não se pode sequer interpretar o sofrimento como proveitoso. Eis porque, para o referencial teórico do genealogista polêmico, não para os modernos, o sofrimento passa por um problema de sentido na modernidade.

Temos, assim, de um lado, uma modernidade que extrai da falta de sentido a conclusão de que o sofrimento mesmo é o problema a ser extinto e, de outro lado, o genealogista nietzschiano, também moderno, que extrai da falta de sentido a modernidade como problema, em vista do qual demanda a criação de um novo sentido para transformar o sofrimento em potencializador da vida. Esse quadro ambíguo nos revela uma modernidade ambígua¹⁵⁵, na qual o sofrimento é avaliado, a um só tempo, como negativo e positivo. Essa ambiguidade está

¹⁵⁴ Cf. BM 44, 202 e 225.

¹⁵⁵ Baseamo-nos no trabalho de Elisabeth Kuhn a respeito da ambiguidade do moderno para Nietzsche. A autora examina quatro fragmentos póstumos do outono de 1887 (9 [124], 9 [182], 9 [183], 9 [184]), a partir dos quais revela que Nietzsche conceberia a modernidade ambigualmente como ápice civilizatório e máximo de declínio cultural. Em nosso estudo, desenvolvemos essa ambiguidade no que toca ao sofrimento. Cf. KUHN, Elisabeth. “Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des ‘Modernen’”. In: **Nietzsche-Studien**, n. 18, 1989, p. 600-661.

intrinsecamente ligada com as nuances de perspectiva contidas no acontecimento da morte de Deus.

Nos textos em que Nietzsche se expressa sobre a morte de Deus, a distinção entre duas perspectivas, uma que percebe as implicações do acontecimento e outra, que não está consciente delas, é recorrente e fundamental. No aforismo 125 de *A gaia ciência*, vemos o homem louco desorientado por entender que a morte de Deus significa o esvaziamento de sentido da existência: “Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo?”. Em contrapartida, encontram-se os ateus que ouvem as interrogações desesperadas do homem louco, sem, no entanto, entendê-las. Os ateus estão seguros de que a existência está bem assentada sobre a verdade científica.

Por sua vez, no aforismo 343 da mesma obra, um “nós, filósofos e ‘espíritos livres’” sente-se “iluminado por uma nova aurora” ante a morte de Deus. Gratos e esperançosos, sua percepção do acontecimento o reveste de promessa de liberdade. Entretanto, uma imensa maioria permanece à margem de compreender o que realmente significaria a morte de Deus: a iminente ruína de “toda a nossa moral europeia”.

De um lado, os ateus e a maioria enxergam na derrocada divina apenas a refutação de uma mentira. Não é possível ver além porque o olhar permanece adestrado pela crença incondicional na verdade como valor absoluto. Inversamente, para o homem louco e mais ainda para o “nós, filósofos e ‘espíritos livres’”, o abalo se traduz na suspeita da necessidade mesma da verdade. A morte de deus não significaria, assim, a morte de mais uma crença entre outras, porém, isto sim, a inviabilidade de qualquer valor com pretensões absolutas. Se, de um lado, temos a ilusão de segurança e estabilidade de sentido, do outro lado, prenuncia-se consequências mais graves:

— O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado, alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... Em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós — e agora o mundo parece *sem valor*...¹⁵⁶

Sem finalidade, sem unidade, sem um ser, a existência careceria de sentido nela mesma. Conforme a seção final da *Genealogia da moral*, a categoria de sentido é uma condição de vida do ser humano, requerida para protegê-lo da destrutividade do sofrimento inextirpável.

¹⁵⁶ FP 1887, 11[99], tradução nossa.

Deus ou a verdade, enquanto manifestações do ideal ascético, cumpririam a função de barrar a ameaça circundante da autodestruição niilista do ser humano. Eis aí uma das “vantagens” da moral cristã, ter conseguido dar ao mundo um caráter de perfeição apesar do sofrimento nele presente, caráter pelo qual o mal adquiriu um sentido¹⁵⁷. Agora, entretanto, ante o vaticínio do Deus morto, quaisquer formas de ideal ascético são anuladas em sua objetividade e praticidade. Abertas as comportas para o horror da imanência, sobrevém um grande “em vão!”¹⁵⁸. Falta a resposta para a pergunta existencial capital: “*para que sofrer?*”¹⁵⁹.

Observe-se bem que, apenas para a perspectiva da antevisão das consequências radicais da morte de Deus, existe o problema do sentido do sofrimento. Tal questionamento não possui cabimento para os que ainda creem na verdade porque esta concede o sentido requerido pelo anseio humano. Ao manter a verdade, os ateus-crentes na ciência mantém vivo o ascetismo porque pressupõe a existência de um outro mundo: “o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’ – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*”¹⁶⁰.

Aportamos, assim, na característica central da concepção nietzschiana da modernidade no tocante ao sofrimento: sua ambiguidade. Agora que estamos conceitualmente munidos das teses de GM II 7, daremos o último passo em direção ao esclarecimento dessa característica. Trata-se de pôr ao lado duas perspectivas, a dos modernos e a daqueles que, como Nietzsche, apontam para uma possível autossuperação da modernidade.

1.6 A AMBIGUIDADE DA MODERNIDADE FACE AO SOFRIMENTO

1.6.1 Modernidade Negativa

Quem vê a doação de sentido como possível solução para a relação moderna com o sofrimento não são os modernos pessimistas cansados da vida. É um genealogista que, embora moderno, situa-se num ponto de vista diferente, do qual é possível enxergar a modernidade como atravessada por um problema de debilidade fisiológica das forças pulsionais. Se é desde essa perspectiva que a modernidade é interpretada, então é apenas para essa perspectiva que ela

¹⁵⁷ Cf. FP 1886, 6[71], o famoso fragmento “*Lenzer Heide*”, cujo início é emblemático a esse respeito.

¹⁵⁸ GM III 28.

¹⁵⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁰ GC 344.

surge como ambígua. Por conseguinte, a qualificação de negativa e de positiva para nos referirmos à modernidade expressa uma avaliação desde a perspectiva capaz de enxergar o problema do sentido do sofrimento.

Diante disso, chamamos de “modernidade negativa” o conjunto valorativo moderno que considera a dor e o sofrimento negativamente “como maus, merecedores de ódio e destruição, como máculas na existência”¹⁶¹. O nome é também adequado devido à avaliação negativa que o próprio Nietzsche faz ao criticar essa valoração moderna. Já mencionamos as duas manifestações mais proeminentes dessa valoração naquilo que nomeamos anteriormente de *ethos* moderno em relação ao sofrimento: enfraquecimento e entorpecimento. A elas corresponde o desejo por abolir o sofrimento e a prática da compaixão. É com o esclarecimento desse *ethos* que ganharemos maior entendimento da modernidade negativa.

A proposição que identifica a abolição (*Abschaffung*) do sofrimento como algo moderno é apresentada nos aforismos 44 e 225 de *Além de bem e mal*. No primeiro caso, exprime o modo de consideração do sofrimento, próprio aos falsos espíritos livres. Já no segundo caso, exprime o querer de um “vocês”, representante de filosofias, dentre as quais constam as vertentes modernas do pessimismo e do utilitarismo. Comum a ambos os aforismos é avaliar o anseio por abolir o sofrimento a partir da questão pela elevação do ser humano.

No aforismo 44, são falsamente chamados “espíritos livres” aqueles que não se liberaram do que é esperado e exaltado pela época em que vivem: o “gosto democrático e suas ‘ideias modernas’”. A questão do sofrimento é central, aqui, porque traça uma linha entre passado e futuro. As antigas sociedades seriam vistas pelos falsos espíritos livres como a causa da miséria humana, ao passo que as modernas democracias representariam a promessa de felicidade universal, segurança e facilidade para todos. No ideal societário dos falsos espíritos livres, as antigas formas de organização social devem ser superadas, as desigualdades devem ser combatidas e “o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve *abolir*”.

De modo contrário, como antípodas de toda “moderna ideologia e aspiração de rebanho”¹⁶², os verdadeiros espíritos livres teriam aberto os olhos para a questão da elevação do ser humano¹⁶³ e enxergado que

dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte de tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico,

¹⁶¹ GC 338.

¹⁶² BM 44.

¹⁶³ Os fragmentos preparatórios para BM 44 acentuam bem mais o vínculo com a questão da elevação do ser humano. Por exemplo, o FP 1885, 37 [8] inicia questionando de que modo o ser humano como um todo deve ser criado e cultivado (*gezogen und gezüchtet*) para a tarefa de administrar a Terra. O FP 1885, 34 [176] chega a mencionar “leis do cultivo (*Gesetze der Züchtung*)” como o mais importante a ser estudado para evitar o desperdício de forças do ser humano.

tudo o que há de animal de rapina e de serpente no ser humano serve tão bem à elevação da espécie “humana” quanto o seu contrário.¹⁶⁴

O final da citação é crucial para a correta apreciação do posicionamento de Nietzsche. Não se trata de negar o bem-estar, mas de sustentar que tanto a adversidade como seu contrário, a segurança e a comodidade, servem à elevação da espécie humana. Assim, o alvo da crítica é o posicionamento unilateral, expresso pelos falsos espíritos livres, de pretender que existam apenas os estados quietistas e prazerosos, negando intransigentemente os estados rigorosos e dolorosos. O dogmatismo incapaz de ver valor favorável no sofrimento é a razão pela qual Nietzsche critica o anseio por abolir as aflições. Assim, bem observada, a diferença entre as duas formas de espíritos livres residiria na valoração do sofrimento: enquanto o falso quer aboli-lo, o verdadeiro alcança sua liberação justamente mediante o atravessamento pelo sofrimento, retirando proveito deste¹⁶⁵.

Enquanto ponto de vista determinado pela questão da elevação, a perspectiva dos verdadeiros espíritos livres representaria um discurso já situado no terreno elevado para o qual chama atenção. Assim, olha para os falsos espíritos livres de cima e os enxerga como “niveladores (*Nivellierer*)”. A ideia de níveis indica que a prevalência exclusiva do comodismo e a postura de afastar a todo custo o sofrimento não são apenas aspirações ingênuas de quem não viu o mesmo problema que o verdadeiro espírito livre divisou. Elas sequer se situariam na mesma instância. Niveladoras, tais aspirações representariam o ponto de vista de quem está abaixo. Seu perigo, por isso, não é a mera estagnação do ser humano, mas seu apequenamento.

O prosseguimento dessa crítica aparece no aforismo 225 na forma da contraposição entre um “nós”, que procura criar (*schaffen*) a partir do sofrimento, e um “vocês”, que quer abolir (*abschaffen*) o sofrimento. A esse respeito, é esclarecedor um apontamento póstumo, concernente à “preocupação com o sofrimento (*präokkupation durch das leiden*)”:

Pessoas corajosas e criativas nunca consideram o prazer e a dor como questões últimas de valor – ambos são estados acompanhantes, deve-se querer os dois se se quiser alcançar alguma coisa. – Algo de cansado e doente nos metafísicos e religiosos se expressa no fato de que enxergam problemas de prazer e sofrimento em primeiro plano. Também a moral tem para eles importância apenas porque vale como uma condição essencial para a abolição do sofrimento.¹⁶⁶

Corajosos e criativos, o “nós” sustenta seu posicionamento a partir da dita “consciência de artista”¹⁶⁷. De modo contrário, o “vocês” expressa um discurso moral, próprio dos metafísicos e religiosos. Note-se que, para estes, a necessidade de moralizar o sofrimento deriva

¹⁶⁴ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁵ Cf. HH Prefácio 3 e 4, textos nos quais a narração do próprio percurso de Nietzsche enquanto espírito livre é concebida em termos de uma travessia dolorosa pela solidão, pelo horror, pela vergonha, pelo esfriamento.

¹⁶⁶ FP 1887, 8 [2], *tradução nossa.*

¹⁶⁷ BM 225.

do cansaço e da doença, os quais fazem do prazer e da dor questões de primeira ordem. Estamos diante daquela compreensão da moralização que responde ao abrandamento como medida protetiva requerida por uma condição fisiologicamente enferma. Naturalmente incapaz de lidar com as excitações que marcam o sofrimento, os enfermos recorreriam à moral como forma de afastá-las, encerrando-se em condições brandas, pacíficas e seguras. Desse modo, enquanto o “nós” almeja despertar e fortalecer as energias criadoras do ser humano, para cujo fim o sofrimento é secundário, o “vocês”, por não perseguir o mesmo objetivo artístico, mas sim um moral, não seria capaz de deixar e fazer sofrer.

A consciência de artista subordina a penúria e a aflição ao objetivo maior da criação. Pode, por isso, querer o sofrimento “ainda mais, maior e pior do que jamais foi”¹⁶⁸ porque sabe que “toda elevação humana” foi “até agora” criada pela “disciplina (*Zucht*) do grande sofrer”¹⁶⁹. A associação entre sofrimento e elevação já havia sido apresentada no aforismo 325 de *A gaia ciência*, quando, então, o “poder sofrer (*Das Leidenkönnen*)” é entendido como ingrediente para grandes feitos. É preciso querer e saber infligir a si grandes dores sem sucumbir à aflição e incerteza interiores na ânsia de extirpar o sofrimento. Quem assim pode sofrer, pode alcançar a grandeza. O aforismo sinaliza, portanto, para a capacidade de deixar-se vivenciar o sofrimento como meio de fortalecimento das energias criadoras do ser humano.

A necessidade moral, pelo contrário, almejaria o bem-estar e, nisso, deixaria intocado o que no ser humano seria “matéria, fragmento, abundância, lodo, argila”¹⁷⁰ para criação. Em consequência, do ponto de vista da consciência de artista, a necessidade moral representaria o pior dos “mimos e debilidades” (*Verzärtelungen und Schwächen*) e resultaria em um “estado que em breve torna o ser humano ridículo e desprezível – que faz *desejar* o seu ocaso”¹⁷¹.

Decisivo no aforismo 225 é não perder de vista que a “consciência de artista” é a especificidade do olhar nietzschiano sobre o sofrimento. Esse olhar desloca-se do critério moral ancorado no par prazer e dor para o da criação. A capacidade de plasmar e o poderio para obrar se tornam, nesse olhar, o ponto central da hierarquia de valores, em relação aos quais prazer e dor são apenas epifenômenos. Enquanto a moral estaria preocupada com o bem-estar, a consciência de artista representaria uma proposta ética de condução da vida em vista da criação e elevação.

¹⁶⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁷⁰ *Idem, ibidem.*

¹⁷¹ *Idem, ibidem.*

A condição para criar e elevar é plasmar a matéria disforme. Mas esta matéria é o próprio ser humano. É ele próprio que deve se moldar, disciplinar, destruir, refazer, configurar. Logo, se o ato de dar forma implica sofrer, o ser humano terá de infligir sofrimento a si próprio para ser criador de si mesmo. Uma tal atitude implica permitir-se vivenciar o sofrimento, acolhê-lo, assimilá-lo e tirar dele proveito. Querer abolir o sofrimento seria, por conseguinte, o contrário disso: seria solapar o meio de criação de si mesmo e, em última instância, suplantando toda elevação do ser humano.

A segunda manifestação do *ethos* moderno do sofrimento é a prática da compaixão (*Mitleiden*). O aforismo 222 de *Além de bem e mal* nos apresenta uma compaixão pregada religiosamente entre os modernos. Exercendo seu olhar de psicólogo, Nietzsche aponta um “áspero, queixoso, genuíno tom de *autodesprezo*” nessa pregação. O moderno autodesprezo, eco da ideia cristã de *despectio sui*¹⁷², diz respeito à autodiminuição do valor humano e à perda de sua dignidade na “hierarquia dos seres”. Nas mãos da ciência, desde Copérnico, o homem progressivamente teria destituído seu próprio apreço, “ele, que em sua fé anterior era quase Deus (‘filho de Deus’, ‘homem-Deus’)”¹⁷³. Em uma anotação pessoal, Nietzsche afirma ser essa perda de dignidade do ser humano “o sinal mais geral dos tempos modernos”¹⁷⁴ e aponta o apego mais forte à moral como a tentativa de salvar alguma dignidade.

No entanto, o ser humano moderno não seria honesto a ponto de reconhecer e afirmar que sofre de si próprio. Por isso, recorreria à compaixão como uma máscara: “ele padece (*leiden*), mas, para sua vaidade, apenas ‘compadece’” (*mitleiden*). A compaixão, assim, a despeito de ser tomada como virtude, acaba por revelar-se um vício. Não é, por conseguinte, por um sincero altruísmo que o homem moderno pratica a compaixão. Ele o faz para esconder sua insatisfação consigo mesmo.

O aforismo 338 de *A gaia ciência* nos esclarece de que modo a compaixão pode funcionar como vaidade para o compassivo. O sofredor que é objeto da compaixão tem seu sofrimento interpretado superficialmente, pois o característico do afeto compassivo é “despojar o sofrimento alheio do que é propriamente pessoal”. Isso significa vulgarizar o sofredor, ignorar sua história de vida e nivelar sua dor, equiparando-a a de outros sofredores. Ignorando as vivências do sofredor, o compassivo não pode mostrar a este último que o sofrimento possa vir a ter um significado pessoal capaz de potencializar suas forças. Por isso, conclui Nietzsche, os compassivos são os “diminuidores de nosso valor e nossa vontade”.

¹⁷² Cf. GM III 18.

¹⁷³ GM III 25.

¹⁷⁴ FP 1886, 7 [3].

Ao diminuir o sofredor, o compassivo pode tirar algum prazer do auxílio prestado porque desfruta de uma ilusória sensação de poder sobre o outro. Assim, na interpretação nietzschiana, um jogo de poder bastante egoísta está implícito no afeto da compaixão¹⁷⁵. O sofredor é rebaixado pelo compassivo e interpretado como impotente para sanar o próprio sofrimento. Logo, ao poder ajudar, pode-se igualmente exercer poder. Então, o compassivo se situaria como mais poderoso que o incapaz sofredor. Entende-se, assim, como a compaixão se presta a fomentar a vaidade. O homem moderno diminui o valor dos outros ao compadecer. Com isso, ele pode mascarar o próprio autodesprezo.

Tal uso da compaixão atestaria um paradoxo na valoração moderna. Conquanto anseie pela abolição do sofrimento, o homem moderno necessita dos sofredores para alimentar sua vaidade e sentir o prazer da ilusão de poder. Certamente, uma hipocrisia que reforça o caráter vicioso da compaixão moderna. Contudo, Nietzsche não se limita a denunciar o vício da maior virtude moral estimada pelos modernos. Contra esta, ele também opõe uma compaixão de outro tipo. Retomemos o já examinado aforismo 225.

Aqueles que pensam o ser humano a partir da consciência de artista praticam uma compaixão da dureza, a “*nossa compaixão*”. Ao invés de menosprezar o ser humano, ela visaria fomentar sua excelência. Para tal, ela não abre mão de fazer sofrer aquilo que “tem de ser formado, quebrado, rompido, forjado, queimado, encandescido”¹⁷⁶. Sua antítese, a compaixão moral, é uma compaixão da fraqueza. Ao desprezar o sofredor, esta última diminui o ser humano, ao invés de fortalecer suas capacidades.

Conforme mencionamos na prévia análise do aforismo 225, a consciência de artista propõe uma ética baseada em saber causar sofrimento a si mesmo em vista da criação. Seu contrário, a compaixão moderna, evidencia que, em vez de se voltarem para si mesmos e fazer do próprio sofrimento seu poder, os modernos dirigem seu olhar para o sofrimento alheio a fim de ganhar poder sobre a infelicidade de outro sofredor. Em um texto, Nietzsche chega a empregar a expressão “impaciência da compaixão (*Ungeduld des Mitleidens*)”¹⁷⁷ e, em outro momento, caracteriza a ajuda compassiva como uma ordem mais bem cumprida quando se ajuda rapidamente¹⁷⁸. A impaciência e a pressa não permitem que o sofrimento se estabeleça e se deixe vivenciar para que possa ser assimilado e interpretado. O compassivo é impaciente

¹⁷⁵ A crítica da compaixão baseada no sentimento de poder já é trabalhada por Nietzsche nos aforismos 133 e 135 de *Aurora*.

¹⁷⁶ BM 225.

¹⁷⁷ BM 202.

¹⁷⁸ GC 338.

porque desesperado por alívio. Quer ajudar e quer ajudar depressa para ofuscar o próprio sofrimento.

O anseio pela abolição do sofrimento e a prática da compaixão evidenciam o que afirmamos no início desta seção: a modernidade avalia negativamente o sofrimento como algo a ser afastado. Por sua vez, o ponto de vista da consciência de artista e a preocupação com a elevação humana mostram o porquê de Nietzsche avaliar negativamente essa valoração moderna. Ademais, a exposição nos permite, agora, evidenciar de que modo o *ethos* moderno é o desdobramento das matrizes genealógicas cristãs do enfraquecimento e do entorpecimento.

Um ser humano abrandado, tal como o homem moderno, evita o perigo e o desconforto devido à impotência de suas forças para subjugar estímulos aversivos. Deseja, por isso, manter-se nos estreitos limites protetivos de uma democracia de seguridade e bem-estar social¹⁷⁹. Seu anseio é o de que um dia o sofrimento tenha fim para não mais sentir o desprazer da contrariedade. Não é difícil notar que o ideal societário da plena felicidade universal é o correlato moderno do ascetismo gestado pelo cristianismo. Ansiar por viver numa sociedade que aboliu o sofrimento em favor do gozo eterno é a fórmula moderna para o ascético “desejo de ser outro, de estar em outro lugar”¹⁸⁰. Nas mãos do sacerdote, a ficção de um mundo outro, sem sofrimento, teria se apresentado como objeto para a vontade humana e plasmado sua conduta¹⁸¹. Constituiu, assim, condição de possibilidade para que a abolição do sofrimento pudesse se apresentar como ideal a ser perseguido.

Enquanto o almejado mundo outro não é alcançado, resta ao sofredor adoentado se entorpecer porque, historicamente, foi ensinado a ter uma relação anestésica com seu sofrimento. A compaixão moderna é uma forma de entorpecimento pela falsa compensação de um poder que é sempre ausente. Para Nietzsche, o bloqueio anestésico que impede a dor de chegar à consciência é um expediente tipicamente cristão, pois o cristianismo pode ser visto como “um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado”¹⁸².

O histórico emprego do entorpecimento sob preceitos cristãos teria se consolidado como procedimento bastante difundido na modernidade. “A Europa de hoje é rica e inventiva sobretudo em meios de excitação, parece nada mais necessitar senão estimulantes e

¹⁷⁹ Para a crítica da democracia como uma forma de governo decadente, protetiva, voltada para administrar o bem-estar e afastar o sofrimento, cf. DELBÓ, A. Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 32, p. 149-166, 2013.

¹⁸⁰ GM III 13.

¹⁸¹ GM III 28.

¹⁸² GM III 17.

aguardentes: daí também a imensa falsificação de ideais, essas fortíssimas aguardentes do espírito”¹⁸³. Ainda, em outro texto, visando especialmente os eruditos modernos, Nietzsche exclama: “Oh, quem nos contará toda a história dos narcóticos! – É quase a história da ‘cultura’, da chamada cultura superior!”¹⁸⁴.

Ilustremos brevemente a ampla difusão do entorpecimento na modernidade. Além da compaixão, podemos destacar três formas de entorpecimento na modernidade. A primeira delas, descendente direta da dissipação do sentimento, é a inflamação de sentimentos pungentes no fanatismo¹⁸⁵. Por exemplo, Nietzsche alude aos antissemitas de seu tempo os quais “através do abuso exasperante do mais barato meio de agitação, a afetação moral, buscam incitar o gado de chifres que há no povo”¹⁸⁶. O modo como o fanatismo entorpece é esclarecido fisiologicamente por Nietzsche:

[O] fanatismo é a única ‘força de vontade’, à qual também os fracos e inseguros podem ser levados, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar.¹⁸⁷

Uma segunda forma de estimulação entorpecente é a excitação, pela arte, de nervos cansados. O melhor exemplo, aqui, seria a música wagneriana: “em sua arte se encontra, misturado da maneira mais sedutora, aquilo de que o mundo hoje tem mais necessidade – os três grandes estimulantes dos esgotados: o *brutal*, o *artificial* e o *inocente* (idiota)”¹⁸⁸. Para Wagner em especial são válidas as palavras do aforismo 86 de *A gaia ciência*: “Teatro e música como o haxixe e o bétel dos europeus!”.

A terceira forma é aquela que guarda semelhança com o *training* sacerdotal descrito na seção 18 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*: a atividade maquinal, a pequena alegria e a formação do rebanho. A atividade maquinal consiste em desviar da consciência o interesse do sofredor pelo seu sofrimento ao ocupá-la seguidamente com afazeres a fim de não

¹⁸³ GM III 26.

¹⁸⁴ GC 86.

¹⁸⁵ Acompanhamos, nesse quesito, a argumentação de Wotling (2013, p. 189), embora com certo distanciamento crítico. Wotling não destaca as outras formas de entorpecimento ligadas ao *training* sacerdotal (GM III 18), além de apontar a atribuição de sentido para o sofrimento como uma forma de entorpecimento (WOTLING, 2013, p. 191-192). Este último posicionamento é equivocado porque GM III 28 afirma que o ser humano pode, inclusive, desejar e buscar o sofrimento desde que lhe seja dado um sentido.

¹⁸⁶ GM III 26. Para a questão do nacionalismo germânico e do antissemitismo como um perigo para a própria Alemanha, cf. BM 251.

¹⁸⁷ GC 347, *tradução nossa*. Para o aprofundamento do tema do fanatismo a partir de Nietzsche, com particulares expressões na modernidade, cf. VILAS BÔAS, J. P. S. Terror e fanatismo religioso: niilismo disfarçado? Um diagnóstico do fundamentalismo e do terrorismo a partir de Friedrich Nietzsche. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 19, n. 2, p. 181-201, 2011; VILAS BÔAS, J. P. S. O fanatismo religioso como a “única ‘força de vontade’ dos fracos e inseguros” (GC 347). Reflexões sobre o fundamentalismo a partir da morte de Deus. In: **Estudos Nietzsche**, v. 8, n. 1, p. 49-69, jan./jun. 2017.

¹⁸⁸ CW 5.

deixar espaço para ater-se às aflições. Sua expressão moderna, diz Nietzsche, é “a benção do trabalho”. Ela está mesmo presente na ciência moderna.

Os “doutos de hoje”, segundo Nietzsche, apesar de trabalharem satisfeitos, não deixam de indicar uma coisa, o fato de que “a ciência é hoje um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui*, má consciência. (...) A ciência como meio de autoanestesia”¹⁸⁹. Na persistência, no rigor e no esforço do ofício intelectual, Nietzsche aponta a mesma atitude de fuga do sofrimento e, vê no cientista um sofredor “que teme uma só coisa: *ganhar consciência...*”¹⁹⁰.

Já a pequena alegria se refere a meios para obter facilmente um sentimento de afirmação. Sua forma mais frequente é causar a alegria nos outros ao prestar auxílio, ao beneficiar, ao presentear, ao consolar, ao louvar. Para Nietzsche, isso produziria uma sensação de “pequena superioridade”, ligada a um incremento de poder. Na modernidade, a pequena alegria se expressa na forma do afeto da compaixão, conforme explicitamos.

Por fim, a formação do rebanho designa o crescente interesse do sofredor na comunidade, com cuja ocupação ele desvia a atenção do próprio desalento. Para Nietzsche, a devoção à comunidade é uma forma do sofredor se livrar do desprazer com sua própria fraqueza. Não sendo fortes para sobreviver individualmente nem para enfrentar aqueles que se destacam acima do rebanho, os sofredores buscariam agrupar-se, “tendo *prazer* nesse agrupamento”. Unidos, passariam a condenar o que contraria o rebanho e, inversamente, louvar os atributos que fortalecem o grupo. A moral de rebanho moderna seria um caso exemplar desse meio de entorpecimento. Nela o sofredor encontra a satisfação que não tem consigo próprio enquanto indivíduo. Ele repudia a espiritualidade superior, a força, a individualidade independente, a desigualdade e se apraz em reforçar o que é útil ao rebanho: “espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão”¹⁹¹.

Antes de concluirmos a exposição do *ethos* moderno do sofrimento, devemos desfazer um aparente contrassenso que surge ao tratá-lo como legado do cristianismo. Formulado numa pergunta: se o cristianismo como dogma pereceu na modernidade, então, o sentido cristão do sofrimento deveria também ter perecido. Ora, como os modernos podem manter práticas ligadas ao cristianismo, se não creem mais em dogmas religiosos?

A consideração do cristianismo como processo civilizatório nos ajuda a responder à questão. A empreitada de abrandamento e moralização do animal humano demandou o emprego

¹⁸⁹ GM III 23.

¹⁹⁰ *Idem, ibidem.*

¹⁹¹ BM 199.

de práticas como a debilitante medicina sacerdotal. O duplo efeito desta foi por nós chamado de enfraquecimento e entorpecimento, isto é, respectivamente, a reinterpretação da má consciência como pecado, da qual derivou uma conduta ascética, e a instauração de uma relação anestésica com o sofrimento. Difamando seus instintos e se vendo como infrator da lei divina, o ser humano teria aprendido a se desprezar. Pecador, ele iniciaria a penitência de mortificações e sacrifícios para, asceticamente, desligar-se da carne e aproximar-se de Deus. Porém, incapaz de, sozinho, pôr fim aos seus tormentos, desesperava-se pelo socorro sacerdotal. O sacerdote não ensinou o sofredor a fortalecer-se para encarar e utilizar o sofrimento, mas a evadir-se pelo entorpecimento. Reforçadas historicamente, tais práticas teriam subsistido como costume mesmo que desligadas de seu fundo religioso originário.

Com seu fraseado clássico, Nietzsche explica como tal desconexão é possível: “a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda”¹⁹². Relativamente mais duradoura, a forma designa “o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos”¹⁹³, ao passo que o sentido, muito mais transitório, é “o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos”¹⁹⁴. Com base nesse raciocínio, mesmo que o sentido cristão do ascetismo e do entorpecimento tenha se alterado, a forma, isto é, os costumes, as práticas a ele ligadas e dele derivadas podem permanecer por mais tempo. Dessa maneira, o autodesprezo e a anestesia da sensibilidade, enquanto costume, perduraram ao longo da história do ocidente até compor o *ethos* moderno do sofrimento.

Entende-se, assim, porque Nietzsche emprega a expressão “sentido cristão” mesmo que o problema do sentido do sofrimento se refira à modernidade ateuista. O sentido cristão do sofrimento não significa o sentido do cristianismo, nem o sentido trágico significa o sentido da Grécia antiga. Ambos simbolizam interpretações do sofrimento, assumidas no curso civilizatório do ocidente. São como duas grandes formas ou caricaturas que congregam os diversos sentidos historicamente existentes.

Dessa maneira, a modernidade pode carecer de um sentido próprio para o sofrimento, mas seu *ethos* pertence a um sentido cristão na forma enquanto legado civilizatório, o qual dispensa a necessidade de adotar dogmas cristãos. Com efeito, na prática, o anseio moderno por abolir o sofrimento cumpre o expediente do sentido cristão, segundo o qual o sofrimento é o caminho para uma existência bem-aventurada. Essa existência, para os modernos, seria o bem-estar pleno, a felicidade hedonista de uma sociedade segura, sem nada a temer, do perpétuo

¹⁹² GM II 12.

¹⁹³ GM II 13.

¹⁹⁴ *Idem, ibidem.*

gozo pelo consumo. A visão moderna é, dessa maneira, inteiramente ascética ao estimar uma vida outra, ausente de sofrimento.

Se é assente que a modernidade representa o momento de derrubada dos dogmas cristãos, a faceta negativa revela aqueles que, estancados nessa etapa, não conseguem dar um passo adiante contra o abrandamento e a moralização produzidos pelo vetor civilizatório da moral cristã. Esta moral mesma não está ainda morta para os que se dizem ateus, pois estes continuam reproduzindo costumes, práticas e anseios gestados por aquela moral. Para os ateus que o homem louco encontra na fábula de GC 125, a morte de Deus não significa o abalo formal da própria necessidade de sentido absoluto, mas um passo a mais em direção a uma suposta verdade. Se a religião não fornece mais um sentido para a existência, então, isso provaria a vitória da ciência. A verdade científica forneceria o sentido da vida. Ora, a ciência mostra que o sofrimento não possui o sentido que as antigas religiões diziam ter. Pelo contrário, mostra que o sofrimento é administrável tecnologicamente e que se pode erradicá-lo pelo controle de suas causas. Logo, para essa visão, o sofrimento pode e deve ser abolido.

O silêncio com que o homem louco reage aos ateus ainda crentes na verdade mostra a discordância de Nietzsche face à valoração moderna. A manutenção de uma verdade absoluta, mesmo que científica, é, aos olhos de Nietzsche, sintoma de fraqueza da vontade¹⁹⁵ para criar e para dominar. A incapacidade para criar novos sentidos para o sofrimento testemunha o quadro doentio da modernidade. Para Nietzsche, os modernos não apenas anseiam pela erradicação do sofrimento, mas iludem-se com a crença de que tal feito seria possível porque necessitam dessa ilusão para viver.

Para mudar esse quadro moderno e novamente tornar possível a alegria pelo sofrimento, Nietzsche sugere “novos inventos”, novos sentidos para o sofrimento. Mas eis a contradição: como Nietzsche, que formula a falência de sentidos no acontecimento da morte de Deus, pode ainda propor sentido para o sofrimento? Responderemos essa questão assim que obtivermos clareza sobre o outro aspecto da modernidade ambígua.

1.6.2 Modernidade Positiva

É possível notar, nos textos do período de 1886 a 1888, a descrição de outra modernidade, distinta da exposta acima, e que nomeamos de “modernidade positiva” devido a boa estima que Nietzsche dela tem enquanto horizonte de esperanças. Tal modernidade se

¹⁹⁵ GC 347.

revela sob o signo da autossuperação da moral e da crítica à vontade de verdade. Encontramo-la expressa, por exemplo, sob a forma de um novo olhar para a morte de Deus:

Talvez soframos demais as *primeiras consequências* desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... 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 aparece 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 *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.

A citação nos responde que a apreciação positiva da modernidade reside no horizonte de novos e diferentes rumos possíveis para o ocidente, abertos pela morte de Deus. Paradoxalmente, esse horizonte é fruto da empreitada histórico-cultural do cristianismo, pois é a moral cristã que, no fundo, mata seu próprio Deus. Eis, assim, por outras palavras, a ambiguidade da modernidade: de um lado, produto dos processos de abrandamento e moralização do ser humano, de outro, possibilidade de superação desse curso decadencial, ambos pelas mesmas causas.

Os que rejeitam o cristianismo como mentira e superstição permaneceriam enredados nas malhas do ideal ascético, costuradas pela moral cristã, agravando a negação da vida pelo desejo de um outro mundo. Apenas aqueles que estão conscientes dos efeitos culturais e civilizatórios da empreitada cristã poderiam criar um futuro de superação da modernidade por ela mesma. Ciente disso, no já mencionado aforismo 357 de *A gaia ciência*, quem nos fala do ocaso do cristianismo como dogma e iminente derrocada como moral é um “nós” que se entende como “bons europeus e herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa”. A ênfase na qualidade boa não deixa dúvidas. Esse “nós” vê com bons olhos o que a história fez dele e para ele reservou.

O aforismo 377 nos apresenta a outro “nós”, “os sem-pátria”, que se reconhece enquanto “homens modernos”, na medida em que é múltiplo e misturado no que respeita à raça e ascendência¹⁹⁶. Por esse motivo, não compartilha a “mentalidade alemã” do nacionalismo e ódio racial. Não possuindo o entendimento estreitado pela adoração a um povo e a uma nação, o “nós” se vê como algo maior, como “bons europeus”. É, então, retomada a designação do aforismo 357, agora, com uma nova associação: “homens modernos” porque “bons europeus”. Uma modernidade que é boa porque não é estreita, herdeira exclusivamente de acontecimentos nacionais, mas da história cultural do ocidente. Ela se autocompreende como tendo

¹⁹⁶ A modernidade como época de mestiçagem é apresentada já em BM 224 e sugerida em BM 200.

“ultrapassado e rejeitado o cristianismo, e justamente por termos crescido *dele*, por nossos ancestrais haverem sido cristãos implacavelmente retos em seu cristianismo, que voluntariamente sacrificaram para sua fé posse e sangue, posição e pátria”¹⁹⁷. A avaliação positiva da modernidade reside, por conseguinte, na tomada de consciência histórica e sua consequente possibilidade de interromper o rumo doentio e ensejar o contramovimento capaz de combater em si própria o cristianismo herdado.

Os que conseguem discernir as derradeiras consequências da falência do Deus cristão possuem um olhar longo, para trás e para frente. O cadáver divino não é apenas o *corpus* putrefato de uma visão de mundo teológica, mas o descrédito geral de toda moral que postula e necessita da verdade. É a crítica da própria vontade de verdade como busca ideal que, então, se desenha. A crise daí desencadeada não diz respeito ao fato deste ou daquele sentido não serem a verdade que procurávamos. A crise consiste, justamente, em que a verdade que procurávamos era tal qual a procurávamos.

Se o espírito é tornado livre porque se liberta da valoração esperada em seu meio, aquele “nós”, espírito livre, homem moderno, bom europeu e sem pátria, libertou-se da superestimação da verdade por meio da história. A morte de Deus impossibilita a confiança em verdades pretensamente absolutas porque se passa a suspeitar da necessidade destas. Não que, agora, a categoria de “verdade” esteja rejeitada, mas, sim, que seu valor “será experimentalmente *posto em questão*”¹⁹⁸. Assim, um dos novos horizontes apontados pelo grande acontecimento europeu diz respeito a novos modos de conceber a verdade e, com ela, o sentido para a existência e o sofrimento: não mais de modo absoluto, normativo, universal, eterno. Com base nessas considerações, retomemos a pergunta com a qual encerramos o item anterior.

Como Nietzsche, que formula a falência de sentidos no acontecimento da morte de Deus, pode ainda propor sentido para o sofrimento? Vejamos as precisas palavras de Nietzsche ao formular essa proposta. Diz ele: “agora”, na modernidade, a vida “talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento)”¹⁹⁹.

A formulação possui um teor de possibilidades, no plural, tal como o horizonte de novas auroras daquele “nós” de GC 343. O sofrimento pode encontrar seu sentido na decifração do enigma da vida ou na aventura pelo conhecimento. Mas isso não é dito senão “por exemplo”. Trata-se de uma sugestão ilustrativa dos “outros inventos” que “talvez” sejam necessários.

¹⁹⁷ GC 377, *tradução nossa*.

¹⁹⁸ GM III 24.

¹⁹⁹ GM II 7.

Possibilidade, pluralidade e sugestão marcam a formulação de novos sentidos para o sofrimento na modernidade. Essas três características contrapõem-se ao modo ascético com que, então, se concebia a verdade.

O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta – e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareça estreitos e mesquinhos; (...) ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir de *sua* interpretação; (...) ele acredita que nada existe com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para a *sua* obra, como meio e caminho para a *sua* meta, para *uma* meta...²⁰⁰

Contra a pretensão absoluta do ideal ascético de ser a única e universal verdade, Nietzsche propõe “outros inventos” plurais, possíveis e que não possuem o teor imperativo pretendido pelo ideal ascético. Nietzsche pode, assim, manter a proposta de sentidos para o sofrimento porque não concebe mais o sentido de modo ascético, como última e derradeira verdade do sofrimento, mas como uma verdade possível e que se sabe “uma meta”. Precisamente, essa nova concepção de sentido é expressa pela noção de sentido fluido ou fluidez de sentido.

Estritamente vinculada ao princípio explicativo da vontade de poder, a noção nietzschiana de fluidez de sentido restitui o vir-a-ser enquanto instância cardinal para a caracterização de algo em meio a contínuos jogos de forças que almejam ampliar seu poder. São as forças atuantes que ditariam o sentido de algo mediante a subordinação, organização e o direcionamento desse algo em vista de um fim²⁰¹. Tão logo se altere o jogo dessas forças, alterar-se-iam também as determinações daquilo que estava sob seu poder. Em consequência, o sentido se transforma. Não há, por conseguinte, um sentido unívoco que, desde a origem essencial de algo, determinaria seu desenvolvimento em direção a uma finalidade²⁰². Haveria, isto sim, vários sentidos intermitentemente se reconfigurando conforme jogos de dominação.

Sob essas diretrizes, a fluidez não compreende mais o sentido como algo ideal e teleológico, ancorado em um fundamento universal, mas como um constructo engendrado nos e pelos múltiplos jogos de dominação das vontades de poder. Todo e qualquer sentido será, nesse registro, perspectivístico, contextual, local, temporal e perecível.

Segundo esse entendimento, o sentido não deriva mais da revelação divina nem da representação epistemicamente correta da verdade do mundo. O pressuposto da fluidez não está na verdade, mas no poder. São as forças mais poderosas que, ao subjugar as mais fracas, impõe

²⁰⁰ GM III 23.

²⁰¹ GM II 12.

²⁰² A análise dos sentidos do castigo em GM II 13 é ilustrativa a esse respeito.

um sentido a estas ao funcionalizá-las para a manutenção da dominação²⁰³. O sentido não é, aqui, a verdade das forças, mas as condições de preservação e expansão da força mais forte. Com a alternância de dominação das forças, alterna-se o sentido. Este, então, fluidifica-se no jogo agonístico.

Assim, quando Nietzsche sugere “novos inventos”, é válido ler suas palavras, também, na acepção de invenção de novas formas de conceber o sentido. Talvez a vida precise dessas novas formas porque tanto os antigos sentidos não satisfazem a modernidade quanto esta não consegue conceber sentido senão asceticamente e com uma orientação absolutizante.

Amparado na fluidez de sentido, o sofredor não deverá mais buscar a verdade do sofrimento, mas as condições de incremento do seu próprio poder para dominar o sofrimento mediante o sentido que lhe favoreça. É sob o modelo do poder e não mais o do ascetismo que a modernidade positiva abre a possibilidade de superação da modernidade negativa no tocante ao problema do sentido do sofrimento.

*

* *

O presente capítulo se propôs a mostrar que a modernidade é a razão, pela qual Nietzsche formula o problema do sentido do sofrimento. Em vista disso, foi preciso explicitar qual o entendimento de Nietzsche sobre a época moderna. Somente então, tornou-se compreensível por que o sofrimento é, para o filósofo, um problema moderno.

A interpretação nietzschiana da modernidade afirma que o sofrimento se torna problema de primeiro plano porque o ser humano moderno possui uma extrema sensibilidade à dor, produzida pelo longo processo civilizatório que adoeceu seu universo pulsional e enfraqueceu suas forças agressivas contra os estímulos aversivos. Debilitado, o ser humano moderno é incapaz de criar um novo sentido para tirar proveito do sofrimento. Para Nietzsche, essa incapacidade é uma questão de vontade: “quem não é capaz de colocar sua vontade nas coisas, o que carece de vontade e força, introduz ao menos um *sentido*: isto é, a crença de que já há uma vontade que atua nas coisas e que deve querer”²⁰⁴.

A incapacidade do querer, ou seja, de exercer dominação, é interpretada por Nietzsche como doença da vontade²⁰⁵, a qual “está difundida irregularmente na Europa”²⁰⁶. Nietzsche a encontra, por exemplo, nos cétricos modernos: “eles não conhecem mais a independência no

²⁰³ GM II 12.

²⁰⁴ FP 1887, 9 [60].

²⁰⁵ Cf. GC 347. Segundo Moore (2002, p. 126-127), o adoecimento ou fraqueza da vontade é um ponto comum que Nietzsche encontra em Charles Féré e Paul Bourget a respeito da degenerescência e da *décadence*.

²⁰⁶ BM 208.

decidir, o ousado prazer no querer – duvidam até em sonhos da ‘liberdade da vontade’”²⁰⁷. Por “liberdade da vontade” não se deve entender o livre arbítrio, mas, sim, “um prazer e força na autodeterminação (...), em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza”²⁰⁸. Uma vontade liberta é, precisamente, um querer autárquico que prescindiu daquela crença em um sentido pré-existente porque não necessita obedecer a um comandante externo. A própria vontade liberta introduz o seu querer nas coisas, dando-lhes um sentido e, assim, comanda.

A ideia de um adoecimento da vontade confere a munição necessária para Nietzsche conceber a *décadence* moderna e sua correlata patologia nervosa enquanto incapacidade para dominação, comando e perseguição de uma meta. Traduzido nos termos trabalhados neste capítulo: a baixa energia instintiva para fazer frente às excitações que causam sofrimento. Eis por que os sintomas da vontade doente são a lassidão, a impotência, a exaustão neuropática, a hiperexcitabilidade, em resumo, a fraqueza.

Incapaz de introduzir sua vontade e fazê-la valer como sentido, o ser humano moderno se conforma com a crença de que não há nem pode haver sentido algum. Essa crença é reforçada quando a investigação científica refuta as mentiras teológicas. Então, o sofrimento não tem o sentido que as religiões alegavam. Mas a ciência também não mostra nem cria outro sentido para o sofrimento. Ao invés de concluir disso a incapacidade da ciência, conclui-se a não existência de sentido no sofrimento. Uma conclusão, para Nietzsche, guiada pela debilidade da vontade, que, entre os modernos, erige o ideal de abolir o sofrimento e faz da ciência a continuação do ascetismo.

Assi, a vontade adoecida torna o homem moderno incapaz de querer o sofrimento, vale dizer, de dominá-lo e subordiná-lo à finalidade do seu querer. Fica claro o pressuposto teórico de Nietzsche: dar sentido não é mais do que *poder* dar sentido, ter as forças para apropriar, interpretar, subjugar e impor sua vontade como meta. Dessa perspectiva, não resta dúvidas, o problema da modernidade é a falta de poder para fazer frente ao sofrimento.

Já havia se tornado latente nas seções precedentes que a questão do poder é o pano de fundo das três teses de GM II 7. O abrandamento e a moralização diminuem o poder. A capacidade de dor aumenta porque o ser humano dispõe de menor poder para vencer a contrariedade dos estímulos. Num estágio avançado, como a modernidade, a solução que até então fora encontrada para o sofrimento, dar-lhe sentido, é, agora, um problema porque o ser humano carece de poder para criar e atribuir sentido. Ou seja, não se enxergaria problema relativo ao sofrimento na modernidade sem a lente do poder. Se Nietzsche olhasse o sofrimento

²⁰⁷ *Idem, ibidem.*

²⁰⁸ GC 347.

pela ótica da moral, tal como os filósofos acusados em BM 225, a modernidade pareceria mesmo como solução salvífica para o sofrimento, quer pela democracia, quer pela tecnologia.

É imprescindível, portanto, esclarecer a perspectiva do poder, com a qual Nietzsche trabalha. Tal perspectiva é expressamente nomeada em um apontamento que, não por acaso, relaciona sentido e poder: “que toda ‘finalidade’, ‘meta’, todo ‘sentido’ são apenas meios de expressão e metamorfoses de uma vontade, a qual é inerente a todo acontecer, a vontade de poder”²⁰⁹. Sem um esclarecimento do conceito de vontade de poder, não poderemos determinar a relação entre sentido, sofrimento e poder no contexto do curso decadencial da modernidade. O capítulo seguinte, portanto, trata de considerar a vontade de poder e como ela se desdobra num modelo de reflexão sobre o sentido do sofrimento.

²⁰⁹ FP 1887, 11 [96].

CAPÍTULO 2: A HIPÓTESE DA VONTADE DE PODER

O capítulo precedente demonstrou que a razão para a colocação do problema do sentido do sofrimento se encontra numa particular interpretação do ser humano moderno no interior do curso civilizatório ocidental. Decadente, esse curso é interpretado por Nietzsche como um longo processo de debilitamento das forças fisiopsicológicas humanas. Ápice desse processo, a modernidade seria o momento histórico de uma humanidade mais suscetível à dor e incapaz de criar um novo sentido para o sofrimento. Conforme evidenciado, essa interpretação é tecida com o fio conceitual da vontade de poder.

Tendo em vista determinar precisamente a relação entre sentido, sofrimento e poder, o presente capítulo se ocupa da explicitação da hipótese da vontade de poder. A exposição seguinte destacará aspectos estratégicos para um aprofundamento do problema do sentido do sofrimento desde a ótica do poder.

2.1 ASPECTOS DA VONTADE DE PODER

2.1.1 Atividade

Com a hipótese da vontade de poder, Nietzsche intenta formular aquilo que chamou de “uma nova interpretação de todo acontecer”²¹⁰. Se essa rubrica ainda permite afirmar que a vontade de poder constitui uma ontologia, há que se admitir, porém, que é uma ontologia do impróprio porque seu objeto não é apropriado para o que a palavra designou tradicionalmente ao longo da história da filosofia ocidental²¹¹. Diferente da ontologia, a vontade de poder não trata do ser, mas do acontecer (*Geschehen*).

Um apontamento de 1887 atesta que Nietzsche pensa “todo acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser como uma determinação de graus e relações de força, como uma luta (*Kampf*)”²¹². Aqui, o acontecer é equiparado ao movimento e ao vir-ser, erigindo-se como categoria da impermanência radical. Ademais, que na base do acontecer esteja a luta, isso

²¹⁰ “*Auslegung alles Geschehens*”, expressão que acompanhava o título do projeto de Nietzsche para uma obra magna nunca concretizada. Cf. FP 1885 1 [35], 39 [1], 40 [2], 40 [50].

²¹¹ Na acepção aristotélica, enquanto “ciência do ser”, que se volta para a máxima unidade substancial abstraída da multiplicidade. Essa acepção segue o eleatismo e destitui o vir-a-ser de validade epistêmica. Por isso, a impropriedade da tentativa nietzschiana ao romper com a acepção tradicional. Eduardo Nasser (2015) exprime bem o impróprio da ontologia em Nietzsche ao batizar seu livro com o paradoxal nome de “*Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*”. Cf. NASSER, E. **Nietzsche a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

²¹² FP 1887, 9 [91].

pressupõe uma visão relacional e plural de mundo. Se a ontologia tradicional caracterizou o ser pela semântica da permanência, da unidade e da substancialidade, a interpretação nietzschiana do acontecer se desenvolve no âmbito antagônico²¹³.

Note-se que a hipótese é qualificada como “uma nova interpretação de todo acontecer”, sugerindo que haveria uma antiga interpretação, também esta do acontecer. Se admitirmos que Nietzsche alude às ontologias que o precederam, a qualificação é duplamente polêmica. Primeiro, porque não seriam o que alegavam ser, a verdadeira e exata representação do ser, mas, sim, interpretação e, pior, ignorantes de si mesmas enquanto tal. Segundo, porque teriam tratado enviesadamente do acontecer, já interpretando-o como ser. Assim, o que a hipótese da vontade de poder pretende é elaborar um discurso que se sabe interpretação e não se ilude com a crença de, por meio de conceitos, revelar e explicar a verdade do ente na totalidade. Logo, se os filósofos sempre interpretaram o acontecer, Nietzsche não se propõe a fazer diferente senão na medida em que, agora, fará sem a autoilusão da ontologia.

O que permitiria a Nietzsche evitar a ilusão dos filósofos predecessores seria o reconhecimento dos ardis da linguagem na estruturação do pensamento. Os filósofos teriam confundido agentes gramaticais com agentes efetivos, o que os fez acreditar na separação entre ação e agente²¹⁴. “Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”²¹⁵. Com esse posicionamento, a hipótese da vontade de poder rejeita entidades subsistentes. “Se abandonamos o conceito de ‘sujeito’ e de ‘objeto’, também abandonamos o conceito de ‘substância’ – e, por conseguinte, também suas diferentes modificações, por exemplo, ‘matéria’, ‘espírito’ e outras entidades hipotéticas, ‘eternidade e imutabilidade da matéria’ etc.”²¹⁶. Na nova interpretação de todo acontecer, essa miríade de conceitos é substituída por um só, o “vitorioso conceito de ‘força’ (*Kraft*)”²¹⁷.

²¹³ Nessa medida, discordamos das interpretações de Heidegger (2007) e John Richardson (1996), os quais tentam atribuir a Nietzsche alguma metafísica no sentido clássico da ontologia tradicional. Heidegger pretende que Nietzsche ainda tenta fundamentar o ser do ente na totalidade. Richardson assevera que Nietzsche ainda pensa ontologicamente no sentido próximo de Platão, embora reconheça o uso nietzschiano *sui generis* dos conceitos metafísicos tradicionais. A nosso ver, ambos falham em reconhecer as novas implicações das categorias de interpretação e acontecer, assentadas num particular desenvolvimento do fenomenalismo kantiano em direção à arte, à aparência e ao perspectivismo. Deve-se notar, aqui, que não igualamos metafísica à ontologia. Assim, com a vontade de poder, Nietzsche permanece fazendo metafísica, mas não ontologia, na medida em que se afasta do discurso redutor da multiplicidade à unidade hipostasiada, a partir da qual tudo é.

²¹⁴ Cf. BM 16, 17 e 20; CI, a “razão” na filosofia 5.

²¹⁵ GM I 13.

²¹⁶ FP 1887, 9[91].

²¹⁷ FP 1885, 36[31].

Recepcionado da física, o conceito de força não designa um agente que atua. É a atividade mesma. Para determinar qual é essa atividade, Nietzsche introduz um “mundo interior”²¹⁸ nas forças, a vontade de poder. Com essa constituição íntima, toda força é busca incessante por mais poder. Força só existe como efetivação do mais-poder.

Atividade sem agente, que cresce e diminui em grau, força é, também, uma grandeza quantitativa. Entretanto, “não há nada que possamos fazer para evitar sentir meras diferenças de quantidade como algo fundamentalmente diferente da quantidade, ou seja, como qualidades”²¹⁹. Produtos interpretativos necessários dos sentidos e da cognição do ser humano, as qualidades são barreiras intransponíveis. Se se reconhece isso, contudo, torna-se possível não projetar o fenomenalismo da percepção humana ao pensar a constituição do mundo, pois “é óbvio que cada ser diferente de nós sente qualidades diferentes e, conseqüentemente, vive em um mundo diferente daquele em que vivemos”²²⁰. Com base nesse raciocínio, uma vantagem da hipótese da vontade de poder é conseguir descrever um mundo qualitativo a partir da quantidade. Cada força efetivamente existente exprime um *quantum*. Homogêneo enquanto grandeza matemática, o mundo de forças produz diferenciações na medida em que cresce e decresce o único *quale* existente: o poder²²¹. É o acúmulo de poder sob variadas formas que dá origem às qualidades percebidas. O mundo assim visto é um monstruoso mar ondulante, composta de multiplicidades de forças lutando entre si por incremento de poder.

Um *quantum* de poder “se define pelo efeito que produz ou ao qual resiste. (...) É essencialmente uma vontade de exercer violência e de se defender da violência”²²². Com essa constituição, o mundo enquanto vontade de poder é uma violência relacional inesgotável, graças ao que o poder oscila em graus. Assim, os *quanta* não são grandezas acabadas e inertes, mas dinâmicas, “em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta*, em seu ‘efetivar-se’ (*Wirken*) sobre estes mesmos”²²³. No mundo entendido como vontade de poder não existem, pois, nem forças isoladas nem forças inativas. Já o conceito de uma força inativa é, para Nietzsche, uma contradição.

A atividade a que as forças são impelidas necessariamente pela vontade de poder não é a acomodação nem a preservação do grau de poder obtido, mas a expansão. Ao fazê-lo,

²¹⁸ FP 1885, 46 [31].

²¹⁹ FP 1886, 6 [14]. Cf. FP 1886, 5 [36]: “a *qualidade* é uma verdade *perspectivística* para nós; nenhum ‘em-si’”.

²²⁰ *Idem, ibidem*.

²²¹ Cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 63.

²²² FP 1888, 14 [79].

²²³ *Idem, ibidem*.

inevitavelmente, as forças chocam-se umas contra as outras. Assim, as forças já se encontram sempre em disposição e interação conflitiva, pela qual uma busca outra que lhe resiste, de modo que a ampliação do poder se dá pela subtração do poder alheio. Querer ser mais forte significa, então, querer apoderar-se de outra força.

Visando o acúmulo de poder, a vontade de poder delinea uma teleologia singular. O poder não é uma finalidade externa, dada *a priori*, nem consiste em um único e mesmo objetivo comum a todas as forças. Ao contrário, é um *telos* interno, estabelecido *a posteriori* pela atividade particular de uma força em contenda contra outra. O poder de uma é necessariamente o contrário do de outra. As finalidades internas são tão diversas quanto forem as forças em jogo. Essas finalidades, ademais, não precisam ser sequer conscientes. O termo “vontade” marca a prescindibilidade do sujeito e da racionalidade nessa concepção de mundo. Vontade é o afeto de comando²²⁴, o qual é já ação. Ele se manifesta necessariamente como atividade sem sujeito. Por isso Nietzsche equaciona os termos força, impulso e vontade²²⁵.

O poder a que aspiram as forças já se caracteriza nesse próprio aspirar. Ele não é um estado fixo nem realização plena de uma essência. Caso fosse, designaria algo que, uma vez alcançado, cessaria todo movimento de busca e toda luta. A força deixaria de manifestar-se enquanto atividade e o mundo estaria paralisado no repouso. O poder nunca é algo que se alcança. Isso faz com que a vontade de poder seja uma teleologia paradoxal: não interessa o fim, mas sua perseguição²²⁶. É na busca que se expressa o exercício do poder.

Dessa maneira, a preposição “de” na expressão “vontade de poder” não deve ser entendida simploriamente como indicando o objeto do querer. O poder não está fora das forças. A vontade de poder caracteriza-se como princípio imanente. Cada força é já um determinado *quantum* de poder se efetivando. Nessa medida, a preposição “de” denota tanto procedência, vontade *a partir do* poder, quanto constituição, vontade *feita de* poder. Resulta disso que a vontade de poder impele às forças a buscar aquilo que elas mesmas já são, desenvolvendo-se em direção ao mais daquilo que são: mais poder.

Assim, o poder é um movimento constituinte incessante de sempre impelir além, adiante, mais e mais. É o movimento de crescimento contínuo da força. A busca por mais poder é já por si exercício de poder porque a força será impelida a superar-se, aperfeiçoar o esforço em direção ao que quer. A vontade de poder se manifesta primordialmente como esse aumento

²²⁴ Cf. BM 19.

²²⁵ Cf. GM I 13: “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar”.

²²⁶ Cf. BM 175: “por fim amamos o próprio desejo, e não o desejado”.

e desenvolvimento dos padrões de busca por aumento de poder. Querer mais poder resulta em poder mais.

Dessa maneira, a vontade de poder se efetiva no aprimoramento da busca e não exatamente na obtenção do alvo querido, o que significaria alcançar um estado de satisfação e repouso. O poder cresce no esforço despendido, não no sucesso. O mais-poder é obtido não como estado, mas como movimento de ir além dos limites constitutivos atuais.

A outra acepção do termo “poder”, mais diretamente expressada por Nietzsche, é dominação. Dominar uma força significa absorvê-la, incorporá-la, fazê-la trabalhar a favor da força vitoriosa e dominante²²⁷. Então, a atividade da força dominada passa a contribuir para as aspirações da força dominante. Esta incute na subordinada os seus interesses e lhe dá um sentido. A força dominada se torna função, órgão, serviçal da força comandante.

Alcançar mais poder pela via da dominação significa já um esforço aprimorado, um desempenho estratégico melhorado da força dominadora. Logo, poder dominar já é indício de que o poder cresceu a tal ponto que a força é capaz de suportar subordinados. É indício de que a atividade expansiva se aprimorou sobre outras forças, às custas de outras forças. A dominação, entretanto, de modo algum, significa o apaziguamento do conflito. Forças dominadas resistem e tensionam a dominante. Esta deve, por sua vez, desenvolver estratégias para manter o domínio. É essencial, em ambos os processos, perceber as oscilações nas configurações de poder das forças em jogo. Esclareçamos, adiante, como as forças sentem umas as outras.

2.1.2 Afetividade

Nietzsche é textual ao dizer que a vontade de poder não é um ser nem um vir-a-ser, mas um *páthos*²²⁸. Essa afirmação poderia contradizer o aspecto de atividade acima descrito, uma vez que o conceito de *páthos* é tradicionalmente associado à passividade da paixão. A sombra da contradição é dissipada, no entanto, se considerarmos o que Nietzsche pensa sobre a passividade.

“O que é ‘passivo’? Resistir e reagir. Ser inibido no movimento de propagação para a frente (*vorwärtsgreifenden Bewegung*): ou seja, uma ação (*Handeln*) de resistência e reação”²²⁹. De antemão, deve-se notar o emprego das aspas na palavra passivo. Isso indica uma falsa

²²⁷ Cf. GM II 12.

²²⁸ FP 1888, 14 [79].

²²⁹ FP 1885, 5 [64].

passividade, isto é, apenas num sentido impróprio é possível usar essa palavra. Não há passividade num mundo de forças.

Fiel ao aspecto da atividade, o apontamento é literal: também a força passiva age. Não é, certamente, um avançar para apanhar e assimilar outra força, senão um resistir a esta investida aglutinadora e agir em resposta, *re-agir*. Há, contudo, um pressuposto em jogo aqui. Para resistir e reagir, a força necessita, de algum modo, perceber ou sentir a ação de uma força alheia contra si. Algum tipo de suscetibilidade ou receptividade deve ser admitida.

Para não apagar terminologicamente a persistência da atividade ao tratar do aspecto patológico da vontade de poder, pode-se utilizar a palavra “afetividade”²³⁰. O termo evoca o afeto e a atividade. Assim, num mundo de forças atuantes relacionalmente, a efetivação do atuar requer que as forças sejam afetáveis pela ação alheia. Ser afetável significa, então, que as forças sentem a expansão de outras forças, avaliam seu poder e respondem às variações do sentimento de poder.

No jogo conflitivo das forças, a efetivação de uma é correlata à afetação de outra. O par “efeito-afeto” indica, nesse contexto, o direcionamento da atividade. Enquanto *e-feito*, *effectus*, a atividade parte de um ponto “A”. É o feito a partir de, que saiu em direção a algo. Enquanto *a-feto*, *ad-fectio*, a atividade chega ao ponto “B” e sobre este atua. Uma vez chegada ao ponto “B”, uma força afetada, a atividade é por esta sentida e respondida. A força, então, resiste e reage à ação recepcionada. Sentir, recepcionar e responder são modos da atividade da força afetada. Mais que isso, a afetividade da vontade de poder enfatiza o caráter relacional das forças. Estas não se determinam *a priori*, na identidade consigo mesmas, mas apenas em relação com outra força e, propriamente, pelos modos como afetam e são afetadas nessa relação.

A reação da força afetada é, por conseguinte, uma derivação condicionada pela variação de poder sentida ao relacionar-se com uma força mais poderosa. O afeto ainda é um feito e, nessa medida, desencadeia uma resposta da força, resposta esta que não se limita a ser ato reflexo, devolução mecânica da investida. Caso fosse, esse tipo de reação perderia de vista a interpretação da variação de poder sentida. Ou seja, retiraria da força a capacidade de interpretar o que sente e, a partir daí, modificar seu esforço, sua efetivação. Lembremos que a finalidade das forças é o mais-poder e, assim, poder mais. Uma devolução direta do ataque é um meio ineficaz de obter tal finalidade, uma vez que a força contrária já se prova mais forte ao entrar a expansão da força afetada. Logo, a resistência e a reação implicam já a

²³⁰ Corroboramos, aqui, o posicionamento de Deleuze, segundo o qual, enquanto *páthos*, a vontade de poder não é passividade, mas afetividade (*affectivité*), ou seja, sensibilidade e ação consoante ao que sente. Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. 6 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 70.

modificação estratégica na atividade da força afetada a partir da interpretação da variação do sentimento de poder. Explicitemos, adiante, o significado da atividade interpretativa das forças.

2.1.3 Interpretatividade

Em virtude de sua própria atividade expansiva, as forças agem e reagem à atividade de outras forças. A afetividade da vontade de poder esclarece parcialmente como as forças se reorientam de acordo com a variação percebida nos graus de poder. Entre a percepção e a reação desencadeada, pode-se situar ainda um elemento: a interpretação da oscilação dos *quanta* de poder.

“Interpretação” não possui, aqui, o significado de uma reflexão teórica e consciente. Da perspectiva da vontade de poder, interpretar indica a avaliação que uma força faz de si e das demais em virtude do modo como é afetada. Ao efetivarem-se, as forças interpretam outras enquanto meio, auxílio ou obstáculo para a busca por mais poder. Na medida em que interpreta e valora, cada força possui um ponto de vista. Desse ângulo de visão, cada força avalia as demais como mais fracas ou mais fortes, oportunidade ou obstáculo, potencial favorável ou desfavorável. Tais avaliações são sintomas das necessidades e aspirações da força²³¹. “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação e crescimento”²³².

Os valores traduzem, assim, o modo pelo qual as forças percebem as demais relativamente ao seu próprio desenvolvimento. Se, a partir disso, as forças alteram seu comportamento para aprimorar o desempenho na luta, então, a interpretação está na base daquele ajuste estratégico das forças relativamente a outras. Sendo isso um meio para expansão de poder, então, interpretar ou avaliar constitui condição para o crescimento da força. Consequentemente, os valores exprimiriam a direção desse desenvolvimento expansivo.

Estabelecer valores é, por conseguinte, manifestação do efetivar das forças. Fato e valor é uma dicotomia que inexiste na hipótese da vontade de poder. Assim, abstraindo a presente esquematização didática, atividade e interpretação das forças são um só processo. Por isso, nomeamos de “interpretatividade” o aspecto avaliador da vontade de poder. Esse termo deve poder reforçar o entendimento, segundo o qual as forças precisam estipular o valor de outras para expandirem-se. Igualmente, quando é afetada, uma força necessariamente interpreta o encontro com a outra que lhe é antagônica.

²³¹ Cf. FP 1886, 7 [60]: “são nossas necessidades que interpretam o mundo; nossos impulsos e seus prós e contras”.

²³² FP 1887, 11 [73].

Se cada força avalia unicamente desde seu ângulo de visão, o mundo como vontade de poder é um mundo pluriperspectivístico conflitivo. Não obstante, as perspectivas não existem isoladas porque as forças estão sempre em relação. Cada ponto de vista se entrelaça com outro e as estratégias de dominação das forças podem ser entendidas como a imposição de seu ponto de vista sobre as demais. Fazer com que forças subordinadas alienem-se de sua própria perspectiva para ver o mundo do ponto de vista da força dominante é crucial para absorver uma força alheia, mantê-la subordinada e, paulatinamente, formar agrupamentos e complexos de ordenação de forças sob a direção de uma dominante. Vejamos, a seguir, o entendimento desse ordenamento das forças.

2.1.4 Ordenatividade

Em um apontamento crítico a respeito da cosmologia da física de seu tempo, ancorada no átomo, Nietzsche contrapõe as linhas capitais de sua cosmologia das forças:

Minha ideia é que cada corpo específico se esforça para dominar todo o espaço e expandir sua força (— sua vontade de poder;) e repelir tudo o que resiste à sua expansão. Mas ele continua esbarrando em aspirações semelhantes de outros corpos e acaba se arranjando ("unindo-se") com aqueles que são suficientemente aparentados com ele: - *assim eles conspiram juntos para o poder*. E o processo continua...²³³

A citação sintetiza ilustrativamente o que até então expusemos. Acrescenta, porém, um elemento novo: o arranjo das forças enquanto produto da atividade expansiva. Chamemos esse aspecto da vontade de poder de ordenatividade, espécie de aspiração conjunta das forças, *co-nspiração*, em vista do poder. O termo designa, precisamente, a capacidade de união das forças. Em outro apontamento, Nietzsche observa o teor dessa união: “toda unidade é unidade apenas como organização e interação: não é diferente de como uma comunidade humana é uma unidade: logo, o oposto da anarquia atomística; portanto, uma formação de domínio que significa um, mas não é um”²³⁴.

A imagem que serve de metáfora, aqui, é a dos agrupamentos sociais humanos. À maneira destes, as forças se unem e formam ordenamentos. Composto de partes integralizadas, o ordenamento não é uma unidade real, mas linguística. Ele significa um porque é um signo que substitui uma pretensa unidade. O significado de unidade é obtido segundo o modelo político da dominação. Tal como um governo domina agrupamentos humanos por leis, a

²³³ FP 1888, 14 [186].

²³⁴ FP 1885, 2 [87].

ordenação das forças é regida pelas comandantes, as quais comandam as demais a se efetivarem conjuntamente como se fossem uma só.

A metáfora do governo societário carece ainda de um esclarecimento. Nietzsche não pensa em qualquer sociedade, mas nas sociedades aristocráticas, para as quais a hierarquia (*Rangordnung*)²³⁵ entre indivíduos é decisiva para sustentar certa ordem. Ao nível das forças, hierarquia é ordenamento de poder²³⁶. Os maiores *quanta* de poder dominam os menores²³⁷. O objetivo não é o extermínio da força contrária, mas sua subordinação. Para um mundo concebido essencialmente como guerra ininterrupta, não há perspectiva de vitória absoluta. A guerra é incessante e necessária para o aumento de poder. A única maneira de existir num mundo de guerra é desenvolver estratégias para acréscimo de poder.

Assim posto, às relações hierárquicas pertence o interesse em preservar a força vencida ao invés de erradicá-la. Se as forças continuam querendo mais poder e a luta é o único meio para essa finalidade, a força dominante quererá manter a força dominada atuante. Por conseguinte, para a força vitoriosa não interessa eliminar a força vencida, mas adaptá-la ou funcionalizá-la às suas condições de expansão. Dentro de uma hierarquia, as forças subordinadas passam a trabalhar em conjunto a favor das forças comandantes como se obedecessem a um sentido pré-estabelecido²³⁸.

Desse ponto de vista, pode-se entender a hierarquia como um complexo de poder, relativamente estável, porém tenso, do qual fazem parte uma ou mais forças que comandam e uma ou mais forças que obedecem e que assim se conjugam em vista da continuidade do conflito. Nessas condições, a força comandante e a subordinada são indispensáveis para o complexo inteiro de poder: “também o que manda tem que conseguir para os que obedecem tudo o que serve à conservação destes, de tal modo que ele mesmo está condicionado pela

²³⁵ Oswaldo Giacoia Jr. propõe traduzir *Rangordnung* por "ordenação em graus", "gradação", ou "espectro", na acepção de matizes variáveis de cores. Sua justificativa é que não há no original alemão nenhuma referência à raiz etimológica grega, tal qual ocorre no português - *ieros* (sagrado) e *arché* (princípio). Embora estejamos de pleno acordo com esse ponto de vista, optamos por manter a tradução para "hierarquia" devido ser esta palavra já corrente nos estudos de Nietzsche no Brasil. É um motivo, portanto, fundamentalmente pragmático. No entanto, queremos enfatizar que se deve afastar do termo "hierarquia" conotações excessivamente militares de patente ou ausência de revolta. "Hierarquia" enquanto tradução de *Rangordnung* no pensamento de Nietzsche diz respeito, antes de qualquer coisa, a ideia de níveis de ordenamento das forças, um modo de "organização" destas. Para a sugestão de Giacoia, cf. GIACOIA JR. Falso e verdadeiro self: pensar para além dos avós. Ou: espírito livre e autoconsciência: si-próprio como devir. In: **Natureza Humana**, v. 21, n. 2, p. 97-111, 2019.

²³⁶ Cf. FP 1885, 2 [31]: "*Die Rangordnung als Machtordnung*"

²³⁷ Cf. FP 1887, 11[36]: "Sobre o posto hierárquico (*Rang*) decide o *quantum* de poder que você é. O resto é covardia".

²³⁸ Cf. FP 1887, 9 [91]: "logo que se atinge a superioridade sobre um poder menor, e este funciona em função do maior, um ordenamento de hierarquia, de organização deve induzir a aparência de um ordenamento de meios e fins".

existência destes últimos”²³⁹. Nessa acepção, hierarquia significa a ordem como luta e a luta como ordem.

Nietzsche concebe várias organizações hierárquicas. Células e tecidos seriam, por exemplo, arranjos de força no vivente. Em um nível mais complexo, o corpo biológico é uma organização de órgãos e funções. Em escala maior, sociedades são ordenamentos de indivíduos. Também, o que Nietzsche chama de a “vida mesma” pode ser entendida como um grande complexo ordenado em graus. E toda a vida, por sua vez, estaria situada no vir-a-ser, talvez a mais ampla hierarquia de forças segundo o modelo da vontade de poder. Fica evidente, assim, que as forças compõem níveis e subníveis de hierarquias interrelacionadas. Trata-se do que se poderia chamar de “complexos do acontecer”²⁴⁰ multi-hierarquizados.

A ordenatividade das forças exprime uma imagem de mundo que Nietzsche apresenta ao menos desde *Assim falou Zaratustra*²⁴¹, a saber, um grande encadeamento ou uma grande interconexão, de tal sorte que a alteração em uma parte necessariamente acarreta alteração no todo. Emblemática a esse respeito é a afirmação de *Crepúsculo dos ídolos*: “cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comprar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!*”²⁴²

Enquanto parte em um todo, nenhuma força está isolada, mas integram totalidades relativas. Delimitar, porém, quais são essas totalidades, isso é questão de interpretação, logo, ponto de vista. Depende do ângulo de visão e do interesse em questão enxergar as forças como integrando maiores ou menores complexos ordenados²⁴³.

Não obstante a delimitação dos ordenamentos, é dentro destes que o jogo relacional das forças pode ser de algum modo analisado, uma vez que as forças recebem funções, sentidos, finalidades e determinações dentro de arranjos hierárquicos, na sua dependência de ou comando sobre outras forças. Os complexos ordenados podem ser entendidos, assim, como contextos, nos quais se encontram e atuam as forças. Há tantos contextos quanto ordenações possíveis. Um indivíduo, seu corpo, suas vivências são contexto. Sua história, sua sociedade e cultura são

²³⁹ FP 1884, 34 [123].

²⁴⁰ FP 1888, 9 [91].

²⁴¹ Cf. ZA, da visão e do enigma 2: “E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo *todas* as coisas por vir?”; e ZA, o canto ébrio 10: “Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas”. Num apontamento da primavera de 1888, Nietzsche retorna à mesma concepção: “No mundo efetivo (*wirklichen Welt*), onde absolutamente tudo está encadeado e condicionado, condenar e abstrair qualquer coisa significa abstrair e condenar tudo (FP 1888, 14 [153]).

²⁴² CI, os quatro grandes erros 8.

²⁴³ Como se verá ulteriormente, esse será um ponto crucial que distingue as figuras de Dioniso e do Crucificado no problema do sentido do sofrimento.

contexto. A “vida mesma” e o vir-a-ser são um contexto. Em alguma medida, eventualmente, tais contextos serão interdependentes devido às relações entre as forças e, em outros casos, serão conflitantes. De todo modo, os contextos estão em constante mutação porque as forças se reorganizam conforme são afetadas e interpretam as outras no choque beligerante por mais poder. Arranjos reordenam-se porque a atividade expansiva das forças não tem fim e o poder não cessa de fluir. Esse movimento delinea uma imagem do vir-a-ser que interessa explicitar adiante.

2.2 VIR-A-SER DESDE A VONTADE DE PODER

Uma exposição do vir-a-ser em Nietzsche se faz necessária, dado sua importância para entender a ulterior noção de vida e a figura de Dioniso no problema do sentido do sofrimento. Um vislumbre do vir-a-ser para Nietzsche é dado, minimamente, pela conjugação dos aspectos acima elaborados²⁴⁴. A explicitação a seguir não visa detalhar a noção de vir-a-ser, mas fornecer um entendimento para seu uso posterior no problema maior que nos concerne neste estudo.

De partida, um apontamento de 1888²⁴⁵ ajuda a precisar o uso que Nietzsche confere ao verbo “*werden*” (vir-a-ser) ao distingui-lo de “*wechseln*” (mudar)²⁴⁶. O contexto dessa distinção é uma reflexão sobre o descrédito moral dos sentidos e das paixões enquanto sintoma de fraqueza. A acusação de um suposto poder de sedução nos sentidos e nas paixões esconde uma incapacidade para o autodomínio no indivíduo. Assim, condenar o que é sensual e passional seria sintoma de fraqueza. Para se protegerem, os fracos tratariam as paixões como uma doença. Mas, argumenta Nietzsche, “não podemos prescindir da doença muito menos das paixões”²⁴⁷. Haveria três situações, nas quais as paixões produzem um “tremendo choque” na vida.

Primeiro caso, sob direção de uma paixão, os “sistemas internos” trabalham coordenadamente, produzindo a “suprema forma de saúde”. Segundo, no conflito das paixões, agrava-se a doença e o indivíduo se arruína. Último caso – o que, aqui, nos interessa – na justaposição das paixões, sem tomar partido contra ou favor de alguma, após certa frequência, surge uma ordem de equivalência saudável. A respeito desse último caso, Nietzsche comenta:

As pessoas mais interessantes estão aqui, os camaleões; elas não estão em contradição consigo mesmas, são felizes e seguras, mas não têm desenvolvimento – seus estados

²⁴⁴ Baseamo-nos, aqui, na exposição de John Richardson (1996, p. 101-109), que elabora o vir-a-ser a partir das noções de processo, contextualidade e intencionalidade da vontade de poder. Apesar dos pontos concordantes, tomamos uma via explicativa diferente ao dispensar as possibilidades humanas de compreensão do vir-a-ser (por contexto e intenção teleológica).

²⁴⁵ FP 1888, 14 [157].

²⁴⁶ Distinção observada por Robin Small (2010, p. 41), a qual acompanhamos elaboramos.

²⁴⁷ FP 1888, 14 [157].

estão lado a lado, mesmo que estejam separados sete vezes. Elas mudam (*wechseln*), eles não vem-a-ser (*werden*)...²⁴⁸

O camaleão é a metáfora para a adaptação e acomodação ao meio. As pessoas camaleônicas mimetizam-se nas paixões do momento. Elas mudam ou trocam sua aparência para adequar-se às situações. Elas vêm e vão, conforme a paixão, sem avançar para uma direção estabelecida por si mesmas. Dessa maneira, as paixões não se contradizem e tais pessoas atingem a comodidade da felicidade e da segurança. Estas duas últimas noções são significativas. Por meio destas, o apontamento afasta do termo “*wechseln*” a contradição das pessoas consigo mesmas e o atribui ao “*werden*”, gerando, assim, a oposição entre mudar e vir-a-ser. Ademais, é por serem felizes e seguras com sua justaposição que as pessoas camaleônicas “não têm desenvolvimento”. Mudar, portanto, é um conceito adaptativo que visa à estabilidade.

Por oposição, ao vir-a-ser pertence a luta, o conflito, a contradição das paixões, dos impulsos, das forças. Apenas sob esta condição algo é impelido adiante, em direção à autossuperação. Vir-a-ser é um conceito para crescimento e desenvolvimento, termos que aludem à atividade expansiva da vontade de poder. Se essa leitura é correta, pode-se dizer, então, que o mudar equivale, matematicamente, à constância no *quantum* de poder, ao passo que o vir-a-ser é caracterizado pelo aumento no grau de poder.

Com essa distinção, Nietzsche evita que caracterizemos o vir-a-ser simploriamente enquanto mudança de estados. Nesta última acepção, *wechseln*, o mudar, retira seu significado daquelas ilusões gramaticais em que se enredaram os filósofos. Com efeito, a ideia de estados que se sucedem pressupõe entidades substanciais, individualizadas e diferenciadas pela identidade consigo mesmas. O estado X não é o estado Y, embora um se torne o outro: eis uma visão do vir-a-ser condicionada pela hipóstase do sujeito gramatical. Um estado que muda é um sujeito que executa ação. Contra a falsa ideia do vir-a-ser equiparado à mudança de estados, Nietzsche opõe a noção de “continuum de força”²⁴⁹ e explica:

Na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infindável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade²⁵⁰.

O trecho citado articula os principais conceitos, pelos quais Nietzsche entende o vir-a-ser: continuum, processo, fluxo e acontecer. Este último, vimos, é luta e é equiparado a

²⁴⁸ *Idem, ibidem.*

²⁴⁹ FP 1881, 11 [281].

²⁵⁰ GC 112.

movimento e vir-a-ser²⁵¹. “Luta” define propriamente a relação das forças em sua atividade expansiva. Por essa razão, Nietzsche afirma que é a partir da vontade de poder que resulta o vir-a-ser²⁵². Essa luta por poder flui na medida em que os *quanta* de poder aumentam e diminuem ininterruptamente porque as forças se precipitam umas sobre as outras, agitam-se, retraem-se, suavizam-se, intensificam-se, reordenam-se.

O desdobramento das lutas entre as forças pode ocorrer de diversos modos e em diversos níveis de ordenamento. Não precisa, por conseguinte, ocorrer na escala da percepção humana. No mais ínfimo, há forças em relação conflitiva, lutando entre si por mais poder e alterando o todo. É a isso que Nietzsche se refere quando afirma haver um “número infundável de processos que nos escapam”. Com o termo “processo”, Nietzsche designa os desdobramentos das lutas por mais poder, e, nessa medida, pode justificadamente considerar “os processos como ‘essência’ (*Wesen*)”²⁵³ do vir-a-ser.

Ao entender o vir-a-ser como acontecer processual, a hipótese da vontade de poder institui um movimento absoluto, na acepção de um fluxo sem pausas e intervalos. O mais inalterável estado é uma aparência, pois abriga em si sutis desenvolvimentos das lutas entre as forças, com sua oscilação incessante nos graus de poder.

Dado que as forças estão encadeadas em múltiplas hierarquias, os processos necessariamente se estendem para todos os níveis: “cada momento significa um deslocamento total necessário das alterações (*Veränderungen*)”²⁵⁴. A alteração numa parte repercute no todo. Assim, os ordenamentos hierárquicos estão, também, em contínuo movimento porque seus componentes, as forças, estão ininterruptamente combatendo umas às outras. O movimento das ordenações pode ser interpretado a partir do sentido que coordena as forças componentes. O sentido direciona o fluxo de poder. Contudo, isso não implica uma harmonia calculada entre as forças. Nenhum ordenamento é coerente consigo nem idêntico a si próprio porque é composto de forças antagônicas. Assim, uma absoluta convergência é impossível. O fluxo de poder segue direções múltiplas e contrárias.

²⁵¹ Cf. FP 1887, 9 [91].

²⁵² FP 1888, 14 [79]. Essa linha capital da vontade de poder guarda afinidade com a interpretação sobre Heráclito em *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Para Nietzsche, a luta heraclíteana dos contrários eleva o *agon* e a *éris* a princípio cósmico, de modo que, então, “da guerra dos contrários emerge todo vir-a-ser: as qualidades determinadas que nos parecem duradouras expressam apenas a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não termina a guerra, a luta prossegue pela eternidade”. Além da filosofia de Heráclito, a particular interpretação das competições gregas em *A disputa de Homero* ilustra uma protoforma da vontade de poder na filosofia de juventude de Nietzsche, ou, se quisermos, uma intuição do que viria depois a ser desenvolvido com base nas leituras das ciências biológicas. Para a relação da vontade de poder com os escritos sobre os gregos, cf. ACAMPORA, 2013, p. 18-32 e 95-100; e WILKERSON, 2006, p. 89-154.

²⁵³ FP 1885, 36 [21].

²⁵⁴ FP 1885, 39 [11].

Cedo ou tarde, os ordenamentos se desintegram porque as forças subjugadas continuam a contrapor sua aspiração por poder às forças dominadoras. O poder circula de modo a rearranjar as forças. No momento propício, como resultado do desgaste, a dominação é desfeita, o embate toma outra forma e quem uma vez obedeceu pode, agora, comandar. Desenha-se, desse modo, um jogo intermitente e incessante de luta, dominação, subordinação e resistência. Formações de domínio surgem e perecem por pressão de sua própria aspiração ao poder. Criação e destruição se tornam as faces prevaletentes do vir-a-ser. Tudo o que aí estiver inscrito manifestará, igualmente, um duplo rosto. Será o caso da vida, esse acontecer imerso no continuum conflitivo e processual e que ora nasce, ora perece.

2.3 VIDA DESDE A VONTADE DE PODER

Conceito igualmente fundamental para o problema do sentido do sofrimento, “vida” requer a explicitação de seu conteúdo. O que nos autoriza a fazê-lo desde a vontade de poder é o fato de o problema do sentido do sofrimento ter sido planejado para a obra, cuja diretriz teórica é o conceito de vontade de poder, conforme apontamos na primeira seção do capítulo anterior. Os apontamentos do grupo 14, registrado no caderno W II 5, manifestamente assumem a ideia de vida como vontade de poder, conforme se verá nas citações abaixo. Assim, ao menos um uso operatório do termo “vida” no apontamento 1888 14, [89] pode ser filologicamente e validamente remetido à vontade de poder. Principiemos, pois, sua determinação.

A partir de meados dos anos 1880, como resultado de suas leituras no campo da biologia²⁵⁵, Nietzsche passa a conceber a vida²⁵⁵ como um caso particular da vontade de poder. Em 1883, por exemplo, o que ele chama de “vida” é “uma multiplicidade de forças conectadas por um processo alimentar comum”²⁵⁶. Em 1885, escreve que “a vida teria que ser definida como uma forma contínua de processos de determinação de força, onde os vários combatentes crescem desigualmente”²⁵⁷. E, quando publica, em 1886, *Além de bem e mal*, sustenta que “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco,

²⁵⁵ Para o diálogo de Nietzsche com as correntes da biologia de seu tempo, cf. EMDEN, C. **Nietzsche’s naturalism**. Philosophy and the life sciences in the nineteenth century. Reino Unido: Cambridge University Press, 2014. FREZZATTI, W. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: edições Loyola, 2014; MOORE, G. **Nietzsche, biology and metaphor**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002; STIEGLER, B. **Nietzsche et la biologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

²⁵⁶ FP 1883, 24 [14].

²⁵⁷ FP 1885, 36 [22].

opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”²⁵⁸.

A transposição do caráter combativo do mundo, alicerçado na propensão à expansão das forças, para os seres vivos traça um alinhamento entre vida e vir-a-ser. Nietzsche está justificado em fazê-lo devido à ordenatividade da vontade poder. Quando uma ou mais forças dominam outras, estas são absorvidas naquelas e integralizadas como partes de um todo. De forças consideradas separadamente, passa-se ao organismo²⁵⁹, o qual é mais que a soma de suas partes. É um todo sintético atuando com vida própria.

Desse modo, sendo o vivente uma unidade orgânica, no sentido já esclarecido da significação do um, ele é um arranjo de forças plurais sob um expediente tenso de mando e obediência, unicamente pelo qual a unidade se mantém e cresce. Deriva daí a noção nietzschiana de corpo (*Leib*)²⁶⁰ enquanto “união tão tremenda de seres vivos, cada um dependente e subordinado, e ainda assim, em certo sentido, comandando e agindo por sua própria vontade”²⁶¹. Em outras palavras, o corpo biológico, logo, também o corpo humano, é um complexo de ordenamentos hierárquicos em níveis, conhecidos pelo nome de células, organelas, tecidos e órgãos²⁶².

Para Nietzsche, não se pode deixar de admirar o corpo visto como organização hierárquica porque, apesar de ordenado, as partes continuamente opõem resistência à manutenção do todo, tensionando o arranjo e trazendo o risco de dissolução²⁶³. Pela ótica da vontade de poder, o corpo está constantemente em luta externa e interna. Isto é, ele luta tanto contra as forças que lhe violentam de fora quanto com a tensão imposta de dentro pelas forças que o integram. Como desdobramentos dessas lutas, o poder flui pelo corpo, variando os *quanta* de poder das forças componentes e da organização como totalidade. Dessa perspectiva, viver é

²⁵⁸ BM 259.

²⁵⁹ Usamos marcadamente o termo “organismo” e afins (organização, organizar etc.) para nos referirmos à manifestação da vontade de poder no fenômeno biológico da vida, alinhando assim o léxico de Nietzsche com o que as ciências químicas e biológicas chamam de mundo orgânico. De modo algum, pretendemos afirmar que isso exclui o caráter caótico do mundo visto como vontade de poder. A organização é entendida como produto do ordenamento hierárquico e não como uma racionalidade que dota as lutas de sentido imanente.

²⁶⁰ *Leib* tradicionalmente designa o corpo vivo, dado seu vínculo etimológico com *Leben* (vida). Ambos derivam de *Lip*, palavra do médio-alto alemão com que se designava o vivente e, por conseguinte, o corpo sentido pelo vivente enquanto vivo. Distingue-se, assim, do termo *Körper*, igualmente traduzido para “corpo”, mas proveniente do latim *corpus*. Este último é o corpo físico, objeto material e, por derivação, designa o cadáver, isto é, o corpo sem vida. Portanto, significa o oposto de *Leib*. Cf. FUCHS, 2013, p. 82.

²⁶¹ FP 1885, 37 [4]. Barbara Stiegler (2001, p. 25) chama atenção para como essa definição nietzschiana de corpo é uma repetição quase literal de um trecho do capítulo 1 da obra *Patologia Celular*, de Rudolf Virchow.

²⁶² Para uma formulação reiterativa, específica para o corpo humano, Cf. FP 1885, 1 [58]: “o ser humano como uma pluralidade de ‘vontades de poder’: cada qual com uma pluralidade de meios de expressão e formas”.

²⁶³ Trata-se, aqui, da recepção nietzschiana da ideia do organismo como luta interna de partes, desenvolvida pelo biólogo Wilhelm Roux em sua obra “A luta das partes no organismo” (*Der Kampf der Theile im Organismus*). Para a leitura que Nietzsche fez das ideias de Roux, cf. STIEGLER, 2001, p. 51-54.

ser capaz de regular as lutas internas, coordenando as forças contra as lutas externas em vista de aproveitar o fluxo do poder para expansão do organismo vivo. O corpo orgânico vivo é, pois, um constante *fazer-se corpo*, criar-se enquanto ordenamento coeso.

Constituído por uma pluralidade de forças que almejam mais poder, naturalmente, todo ser vivo deseja aumentar seu poder.

A vida, como a forma do ser que nos é mais conhecida, é especificamente vontade de acumulação de força.

: todos os processos da vida têm aqui sua alavancagem (*Hebel*).

: nada quer se conservar, tudo deve ser somado e acumulado.²⁶⁴

Porém, quando se trata de atingir o objetivo do *plus* de poder, há uma instabilidade entre as forças componentes, controlada apenas porque “nosso organismo é disposto hierarquicamente”²⁶⁵. Sem a hierarquia, a conjugação e a liberação das forças num vivo não seriam possíveis. Um comando hierárquico impõe um sentido para as interações orgânicas, a partir do qual canaliza os esforços das forças por ampliação de poder. É assim que os processos de luta e acúmulo de força deixam de cumprir funções isoladas para se tornarem funções orgânicas. Assim, estas não são mais que a coordenação de múltiplos anseios por mais poder²⁶⁶. Para o organismo vivo como um todo, a aquisição de poder se dá da mesma maneira que para as forças que o compõe, a saber, pela dominação de forças alheias e isso significa absorção. Logo, as funções orgânicas resumem-se, no mais elementar, a absorver o que lhes é externo. Da perspectiva do todo orgânico, essa absorção se mostra como incorporação porque soma partes ao corpo enquanto complexo de forças. Assim, afirma Nietzsche, todo ser vivo:

assimila o que lhe é mais próximo, transforma-o em sua propriedade (propriedade é antes de tudo alimento e armazenamento de alimentos), procura incorporar o máximo possível, não apenas para compensar a perda – ele é ganancioso. Assim ele cresce sozinho e finalmente se torna tão reprodutivo – ele se divide em dois seres. O crescimento e a geração seguem do impulso ilimitado de apropriação²⁶⁷.

Na citação, três fundamentais funções orgânicas, metabolização, crescimento e reprodução, aparecem vertidas para a linguagem da vontade de poder²⁶⁸. Metabolizar é

²⁶⁴ FP 1888, 14 [82].

²⁶⁵ GM II 1.

²⁶⁶ Entende-se, assim, porque Nietzsche escreve que “alimentação, procriação, adaptação, transmissão hereditária, divisão do trabalho” devem ser “reconduzidas à vontade de poder” (FP 1885, 39 [12]). Trata-se de reconduzir e não de conduzir porque, originariamente, as funções orgânicas seriam já vontade de poder. Mas, devido à sedução da linguagem, nosso entendimento foi “desconduzido” para a ideia de que seriam coisas distintas, com a finalidade da conservação e sobrevivência. Assim, a vontade de poder como hipótese explicativa tem por tarefa afastar a confusão e reconduzir o entendimento e o uso das funções orgânicas à vontade de poder como realidade efetiva. A ideia de uma dimensão cognitiva (teoria) da vontade de poder trabalhando a favor da dimensão ontológica (realidade) aparece no aforismo 259 de *Além de bem e mal* quando Nietzsche afirma que a exploração faz parte da essência do vivo. Então, ele diz: “supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda história”.

²⁶⁷ FP 1881, 11 [134].

²⁶⁸ Acompanhamos, na forma de nossa exposição resumida, a argumentação que Alexander Hogg (2000, p. 105-111) desenvolve a respeito do metabolismo, do crescimento e da reprodução como formas de incorporação.

interpretar o exterior como propriedade interior. Isso pressupõe a relação do organismo com um exterior a ser incorporado. É um processo derivado da relação originária dos *quanta* de poder. O crescimento, por sua vez, é a transformação a partir do que foi metabolizado, interpretado, incorporado. O organismo expande-se ao integralizar em si forças alheias. A reprodução é a estratégia limite para continuar o crescimento quando a unidade orgânica não suporta mais o acúmulo de poder por incorporação. Ela, então, divide-se enquanto estratégia para crescer de outro modo: “para não deixar ir o que foi conquistado, a vontade de poder se separa em duas vontades (possivelmente sem abrir mão completamente de sua conexão uma com a outra)”²⁶⁹. É o que ocorre na reprodução celular, por exemplo, e na formação de “centros de poder”, que conferem ao corpo o aspecto de uma “estrutura social de muitas almas”²⁷⁰.

Quer seja na metabolização, nutrição, no crescimento ou na reprodução, está em jogo a ingestão do fora para compreendê-lo dentro do organismo, na dupla acepção do termo, isto é, contê-lo e interpretá-lo. Assim, o exterior é integrado ao interior e colocado para trabalhar a seu favor. A vida é de tal modo dependente da incorporação do exterior que, a certa altura, Nietzsche chega mesmo a defini-la pelo ato de incorporar: “a vida não é adaptação interna às condições de um fora, mas vontade de poder, que de dentro subjuga e incorpora cada vez mais o ‘externo’”²⁷¹. Desse ponto de vista, o vivente é tensionado de dentro e de fora a se autorregular internamente e a se abrir para o exterior. Todo vivente é ele mesmo uma dinâmica conflitiva entre o exterior e o interior, organização e expansão²⁷².

O que orienta a incorporação é a interpretatividade da vontade de poder. É esta que estabelece valores correspondentes a critérios seletivos, ritmo, prioridade etc. Por conseguinte, todo corpo possui a sua perspectiva desde a qual incorpora o exterior. Nietzsche a nomeia de “grande razão (*grosse Vernunft*)”²⁷³ e a entende como “multiplicidade com um só sentido”²⁷⁴. O ponto de vista do corpo vivente aparece, assim, como ponto de vista da totalidade do organismo, ficção reguladora que coordena sinteticamente as múltiplas perspectivas das múltiplas forças que compõe o corpo.

Ao conjugar a luta dos *quanta* dinâmicos em um contexto específico – o complexo ordenado que é o corpo –, os centros de poder comandantes já interpretam e valoram

Barbara Stiegler (p. 68-70) corrobora essa leitura, incluindo a memória e outras funções cognitivas como formas de assimilação do novo, do alheio, do fora. A autora mostra, ademais, que Nietzsche bebe da fonte de Wilhelm Roux para construir um conceito de assimilação no vivente.

²⁶⁹ FP 1887, 9 [151].

²⁷⁰ BM 19.

²⁷¹ FP 1886, 7 [9].

²⁷² Cf. HOGH, 2000, p. 50-51.

²⁷³ ZA, dos desprezadores do corpo.

²⁷⁴ *Idem, ibidem.*

internamente a multiplicidade constitutiva. “O essencial do ser orgânico é uma *nova interpretação do acontecer*, a multiplicidade interna perspectivística, a qual é ela mesma um acontecer”²⁷⁵. Dessa primeira e originária interpretação, estabelece-se o que, para o contexto de um respectivo corpo vivente, configura-se enquanto condição de conservação e expansão de suas forças. A perspectiva é, pois, “a condição básica de toda vida”²⁷⁶ e medeia a relação do vivente com o mundo exterior. Ela funciona como uma fronteira que separa o ser vivo do mundo exterior, ao dar acesso a este apenas de um certo modo, filtrado pelas condições de vida de um vivente. “De fato, o mundo existente, que nos concerne, é criado por nós, – por nós, ou seja, por todos os seres orgânicos – é um produto do processo orgânico, que aparece, assim, como produtivo-formativo, criador de valor”²⁷⁷.

O aspecto criativo de todo ser orgânico é definível por sua ação plasmadora sobre as forças com as quais interage, de modo a interpretá-las como “mundo exterior”:

O criativo em todo ser orgânico, o que é isso? Que tudo o que, para cada um, é "mundo exterior" representa uma soma de valorações, (...) que as valorações devem estar em alguma relação com as condições de existência, não, porém, de modo que sejam verdadeiras ou precisas. O essencial é justamente sua indefinição imprecisa, por meio da qual surge uma espécie de simplificação do mundo externo - e justamente essa espécie de inteligência é favorável à preservação²⁷⁸.

Para um mundo de fluxo processual contínuo, isto é, de absoluto vir-a-ser, qualquer modalidade de ser é uma ficção²⁷⁹ ou, num termo caro a Nietzsche desde sua primeira obra: aparência (*Schein*). Em um apontamento elucidativo, a aparência é conceituada como “um mundo inventado e simplificado sobre o qual nossos instintos práticos trabalharam: é perfeitamente correto para nós: ou seja, vivemos, podemos viver nele: prova de sua verdade para nós”²⁸⁰. A aparência é, por conseguinte, condição de vida do ser orgânico e lhe fornece praticidade, isto é, possibilidades de efetivação de suas forças. É pela produção da aparência, das formas simplificadoras e organizadoras, que a interpretatividade da vontade de poder se manifesta no mundo orgânico. Da perspectiva do vivente, que é essencialmente organização, o

²⁷⁵ FP 1885, 1 [128].

²⁷⁶ BM, Prólogo. Cf. FP 1885, 43 [2]: “com o mundo orgânico é dado uma esfera perspectivística”.

²⁷⁷ FP 1884, 26 [203].

²⁷⁸ FP 1885, 34 [247].

²⁷⁹ Cf. CI, a razão na filosofia 2: “o ser é uma ficção vazia”. Cf. FP 1887, 11 [73]: “não há unidades definitivas permanentes, nem átomos, nem mônadas: aqui, também, ‘o ente’ (*das Seiende*) é primeiro colocado por nós (por razões práticas, úteis, perspectivísticas)”.

²⁸⁰ FP 1888, 14 [93]. Tocamos, aqui, no desdobramento da vontade de poder em vontade de aparência (*Wille zum Schein*). Entendemos se tratar de um tópico complexo, que se nutre da distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e remonta às reflexões já apresentadas em *O nascimento da tragédia*. Contudo, para os propósitos deste estudo, limitamo-nos à relação da aparência com o vivente enquanto condição de vida a fim de enfatizar o aspecto da interpretatividade da vontade de poder no mundo orgânico. Para uma apreciação mais aprofundada da vontade de aparência, indicamos os capítulos 4 e 5 do livro de Alexander Hogg, *Nietzsches Lebensbegriff*, que aqui tomamos por base da argumentação. Cf. HOGH, 2000, p. 46-79.

mundo aparece já como organizado. Perceber um mundo de estados que se sucedem em lugares, um mundo de coisas com qualidade que se relacionam por causa e efeito, isso atesta que o múltiplo caótico do vir-a-ser foi já incorporado e interpretado pelas funções orgânicas:

O caráter perspectivístico do mundo é tão profundo (...) que "sujeito" e "objeto", "ativo e passivo", "causa e efeito", "meio e finalidade" são sempre apenas formas perspectivísticas, em suma, que a alma, a substância, o número, o tempo, o espaço, a razão, a finalidade — permanecem e *caem* juntos²⁸¹.

À perspectiva da vida pertence a ilusão de fixidez, sentido, duração, unidade, internalidade e externalidade. O mundo assim aparece porque, mediante tal aparência, o vivente suporta as lutas por poder e obtém uma chance de expansão nessas lutas. Viver, portanto, não pode ser dissociado do ato de interpretar e criar porque, sendo o vivente um organismo, a vontade de poder nele se efetiva como atividade contínua de organizar o mundo segundo as condições de existência de cada vivente a cada vez. É dentro dessa chave de leitura que, a seguir, fornecemos uma determinação do conceito de sentido enquanto aparência necessária à vida.

2.4 SENTIDO (*SINN*) DESDE A VONTADE DE PODER

Em uma passagem da *Genealogia da Moral*, lê-se que “todos os fins, todas as utilidades são apenas *signos* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”²⁸². A passagem mostra, em primeiro lugar, que o sentido não é pensado como uma teleologia exógena às relações de força. Ao contrário, instaura uma finalidade de dentro da aspiração das forças por mais poder e diz respeito à funcionalidade e à regularidade das relações entre as forças.

Em segundo lugar, a citação deixa claro que estabelecer sentido é exercer poder para dominar forças contrárias. O mais forte funcionaliza o mais fraco para que este favoreça o aumento de poder daquele. Dominadas, as forças são coordenadas para trabalhar a favor dos centros comandantes. Enquanto função, seu esforço é canalizado para o sentido estipulado.

Nenhuma força, entretanto, é dominada em definitivo. Elas continuam a opor resistência e a desobedecer ao sentido que lhes é imposto. Como resposta, as forças dominantes lutam continuamente para vencer as resistências internas, impedir desvios de sentido e atrasar o máximo possível a desintegração da unidade orgânica. Fazer perdurar a dominação requer, por conseguinte, um processo de ofensivas adaptáveis que canalizam esforços para o sentido estipulado. Fica evidente, então, que o sentido não representa o consenso unânime entre as

²⁸¹ FP 1885, 40 [39].

²⁸² GM II 12, *tradução nossa*.

forças, sua conciliação numa inequívoca e sólida direção. É, antes, sintoma de esforços contínuos, embates interiores, estratégias de reformulação, em suma, luta contra o perecimento que assalta desde dentro e de fora.

Seguindo esse raciocínio, o sentido é mais bem caracterizado como “aparente ‘conveniência’ (*anscheinende Zweckmäßigkeit*)”²⁸³. Dessa maneira, a dominação por imposição de sentido deve aparentar uma ordem natural de meios e fins, de modo a esconder sua arbitrariedade e condicionalidade. Tal qual um plano bem desenhado, sem que dele se suspeite, trata-se de enganar as forças subordinadas para minuar sua resistência e fazê-las conspirar conjuntamente na direção da finalidade orgânica quando aspiram egoisticamente ao próprio incremento de poder.

Parte dessa estratégia é obtida pelo estabelecimento da hierarquia. Forças assujeitadas não comandam e, assim, não elaboram seu efetivar desde a perspectiva da totalidade orgânica. Sua obediência é correlata de uma insciência do acontecer, que limita sua perspectiva. A outra parte da estratégia do sentido diz respeito diretamente à produção de aparência.

Conforme argumentado, o vivente ficcionaliza estabilidades a fim de obter condições favoráveis para expansão de seu poder. A noção de sentido está entre as aparências necessárias à vida. Por meio dela, é criada a ilusão de uma causação por finalidade, artifício para a conformação do vir-a-ser sob um comando interpretativo. Com uma causa final, o vivente acalenta sua luta interna, obtém a sensação de segurança ante o desconhecido e pode dominar o novo e o diferente ao subordiná-los ao sentido estabelecido. Isso faz com que a teleologia da vontade de poder seja uma teleologia da aparência²⁸⁴.

A ilusão inerente a todo sentido é desmascarada por Nietzsche quando esclarece que “a finalidade não é a causa, mas o efeito dos mesmos processos que, na verdade, condicionaram a ação real”²⁸⁵. Tais processos resumem-se às lutas por mais poder. Eis a razão pela qual Nietzsche vê em cada sentido e em cada finalidade sintomas de uma vontade de poder vitoriosa. Apesar da aparência de estabilidade e conciliação, sentido e finalidade surgem de lutas e não indicam outra coisa senão capacidade de domínio de certas forças sobre outras.

²⁸³ FP 1887, 9 [91]. Tornou-se comum no meio acadêmico brasileiro, especialmente no que se refere à obra de Kant, traduzir *Zweckmäßigkeit* por “conformidade a fins” ou “adequação a fins”. Julgamos que manter essa tradução implica evocar o significado kantiano, segundo o qual, grosso modo, a conformidade a fins é um princípio regulativo racional para tornar concebível a possibilidade de objetos que escapam ao entendimento objetivo, como os seres orgânicos. Para evitar a carga semântica kantiana, cuja ênfase está num aspecto cognitivo e representacional, optamos por outra tradução. A nosso ver, “conveniência” sugere o aspecto do poder, o interesse e a vantagem ao empregar a aparência como estratégia de dominação. Certamente, a aparência convém porque conforma as forças ao fim dos centros de comando. Todavia, isso não precisa necessariamente ser uma atividade intelectual e conceitual, mas, por exemplo, uma função orgânica inconsciente e involuntária.

²⁸⁴ *Teleologie des Scheins*, expressão cunhada por Alexander Hohg (2000, p. 66).

²⁸⁵ FP 1884, 27[34].

Contudo, não obstante inseridos na psicologia do erro²⁸⁶, finalidade e sentido geram o *plus* de poder justamente em virtude de seu caráter errôneo. A inversão entre causa e efeito é usada para enganar as forças subordinadas e fazê-las cumprir a direção do comando imposto sobre elas. Todo sentido e toda finalidade falsificam a realidade para que as forças dominadas invistam seus esforços em alvos determinados, livrando, assim, o próprio ordenamento de que fazem parte – o vivente – de sofrer os processos avassaladores da vontade de poder. Induzidas ao erro na interpretação de si próprias, as forças se confundem quanto ao que lhes é favorável. Ao valorar o sentido que lhes é imposto como benefício, tais forças caem no jugo das outras.

O sentido deve ser considerado, assim, enquanto estratégia, pela qual o vivente orienta seus processos internos e se apropria dos externos. Sentido e vida são um par de mútua implicação. É o primeiro que demonstra a organização do segundo e, portanto, seu caráter de organismo. Inversamente, é o segundo, a vida, que introduz o primeiro, o sentido, no caótico mundo de forças em conflito. O sentido expressa, então, sempre uma aparência de ordenamento para o vivente. Porém, precisamente por isso, ele é uma faca de dois gumes.

Se, por um lado, mediante um sentido, o vivente consegue dominar momentaneamente o vir-a-ser, ao fazer este parecer o que não é – o ser –, por outro lado, o vivente se coloca ante um possível perigo mortal porque, em virtude da própria falsificação do vir-a-ser, aumenta o risco de um contraste destruidor das aparências e, com isso, do próprio vivente²⁸⁷. Há, então, uma tensão inerente ao mundo orgânico. O vivente é dependente das aparências para viver ao mesmo tempo em que é ameaçado por elas. O crescimento e o enfraquecimento da vida são ocasionados pelo mesmo fator. A condição de vida é também condição de morte.

Dessa maneira, certos sentidos podem prejudicar o vivente ao enclausurá-lo em uma interpretação, leia-se, ilusão de estabilidade rigorosa e absoluta. Então, o vivente fica vulnerável ante as forças contrárias que desafiam sua estabilidade. Ele passa, em seguida, a evitar o conflito a fim de preservar sua ilusão. Mas, com isso, ele nega o único meio pelo qual o poder cresce. Portanto, a própria capacidade ficcional de criar unidade e sentido pode colocar em risco o vivente ao desenvolver posturas desfavoráveis à vida, como os ideais ascéticos, ficções tão distantes da ótica do poder que acabam por prejudicar o vivente, ao invés de servir ao crescimento de seu poder.

É devido a essa possibilidade autodestrutiva que o mundo é interpretado como repleto de sofrimento. O modo como o vivente é afetado pelas forças contraria seu sentido e aumenta o desprazer com o mundo. Precisamente, aqui, o sentido desemboca numa reflexão sobre o

²⁸⁶ CI, os quatro grandes erros 1.

²⁸⁷ Cf. HOGH, 2000, p. 64-65.

sofrimento. Para aprofundar a relação entre esses dois conceitos no seio do vivente, cabe explicitar como o sofrimento é entendido desde a perspectiva da vontade de poder.

2.5 SOFRIMENTO DESDE A VONTADE DE PODER.

Conforme apontamos na introdução, o emprego nietzschiano do termo “sofrimento” é polissêmico. Sua labilidade se deve, por um lado, ao frequente uso em contextos diversos, e, por outro, às recepções que Nietzsche empreendeu, por exemplo, da filosofia de Schopenhauer, da biologia de sua época e da cultura grega. A busca por precisão conceitual não se torna menos labiríntica se trocamos a obra publicada pelas anotações pessoais. Antes, o contrário, uma vez que as possibilidades de articulação teórica são maiores nos apontamentos, estão ainda abertas e em estado experimental. Mesmo se restringirmos a busca ao âmbito das formulações ensaísticas da vontade de poder, a situação permanece complicada.

Compare-se o caso com o de noções aparentadas tematicamente ao sofrimento. Dentro do escopo de sua hipótese interpretativa de todo acontecer, Nietzsche é explícito em seu intento de pensar “dor e prazer em relação à vontade de poder”²⁸⁸. Ele manifesta, com isso, um claro direcionamento teórico para tais noções. De fato, Nietzsche reiteradamente ensaia essa interpretação, ao menos desde 1884, ora distinguido desprazer de dor²⁸⁹, ora tratando ambos como entravamento do sentimento de poder, ao passo que o prazer seria o sentimento do crescimento de poder²⁹⁰. Mas, apontamentos similares, na direção de uma definição, não são encontrados a respeito do sofrimento. Disso não resulta, necessariamente, todavia, que o filósofo excluiu o conceito de sua hipótese maior.

Em uma de suas críticas à moral, retoricamente provocativa, Nietzsche escreve: “reduzir o sofrimento e retirar-se do sofrimento (ou seja, da vida) – isso é moral?”²⁹¹. Embora entre parênteses, a equivalência – sofrimento, “ou seja”, vida – destaca-se sobremaneira. Em *Assim falou Zaratustra*, tal equivalência ganha importância decisiva. Se o profeta nietzschiano se insurge contra os pregadores da morte, com estes concorda em um ponto: “‘A vida é só sofrimento’ – assim dizem outros e não mentem”²⁹². Pode-se ler o episódio dos pregadores da morte enquanto metáfora que Nietzsche emprega para diferenciar sua filosofia da de outros pessimistas. Se há concordância na premissa que equipara vida e sofrimento, as conclusões são,

²⁸⁸ FP 1885, 39, [13].

²⁸⁹ Cf. FP 1884, 25 [391].

²⁹⁰ Cf. FP 1884, 26 [275].

²⁹¹ FP 1882, 1 [36].

²⁹² ZA, dos pregadores da morte.

porém, antagônicas. Enquanto os pregadores pessimistas advogam a renúncia à vida, Zaratustra, na contramão, ensina a querê-la integralmente. De sua fé na vida deriva, inclusive, uma autoimagem, que tem naquela equivalência seu pano de fundo: “eu, Zaratustra, advogado (*Fürsprecher*) da vida, do sofrimento”²⁹³.

Que tais afirmações sobre sofrimento e vida se encontrem em *Assim falou Zaratustra*, isso é significativo por duas razões. Primeiro, é nessa obra que Nietzsche apresenta sua compreensão da vida como vontade de poder²⁹⁴, e, segundo, as anotações mostram que as concepções da obra poética foram desenvolvidas no mesmo período – 1881 a 1884 – em que Nietzsche estudava e recepcionava criticamente conceitos da biologia. É claro que Nietzsche poderia ter escolhido não refletir seus estudos de ciências biológicas na sua obra poético-literária. Não é esse o caso, uma vez que os intérpretes suficientemente já apontaram as contribuições de biólogos, principalmente Roux e Virchow, para a construção conceitual da vontade de poder e seu desdobramento no fenômeno da vida²⁹⁵. Portanto, se *Assim falou Zaratustra* utiliza o conceito de vida enquanto vontade de poder e equipara este ao sofrimento, então, é seguro derivar uma determinação conceitual do sofrimento a partir do conceito de vida e do que Nietzsche tomou emprestado dos biólogos que estudou.

Em um apontamento de 1883, Nietzsche ensaia uma compreensão naturalista da relação entre as ações de comunicar e entender, tendo por esquema interpretativo o conceito de “excitação funcional”, de Wilhem Roux²⁹⁶. Originalmente, segundo Nietzsche, a comunicação seria um querer-apropriar (*Aneignen-Wollen*), uma incorporação e uma conquista do outro. Antes da linguagem falada, a linguagem gestual (*Zeichensprache*) teria sido empregada como um signo para a impressão de uma vontade sobre outra, logo, signo de que um vivente quer estender o próprio poder sobre um outro. Um gesto comunicado se faria compreender, então, por meio de choques físicos (*Stöße*) como nos encontros entre formigas. Segundo essa

²⁹³ ZA, o convalescente 1.

²⁹⁴ ZA, da autossuperação.

²⁹⁵ Cf. MÜLLER-LAUTER, W. Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. In: **Nietzsche-Studien**, v. 7, n. 1, 1978, p. 189-235; STIEGLER, B. **Nietzsche et la biologie**. Paris: PUF, 2001; MOORE, G. **Nietzsche, biology and metaphor**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002, p. 21-55.

²⁹⁶ A referência a Roux é indicada por Diego Sánchez Pascual e Jesús Conill na tradução do volume 3 dos fragmentos póstumos para o espanhol. Ambos vinculam o entendimento do fragmento em questão a um outro (FP 1873, 7 [95]), cuja nota explica que a excitação funcional designa a ativação do crescimento de um organismo por um estímulo estranho e externo. “Por exemplo, a nutrição – que é tanto para Roux como para Nietzsche o melhor paradigma da assimilação – não é mais que a resposta ativa das partes do organismo a uma excitação prévia” (PASCUAL; CONILL, 2010, p. 197, *tradução nossa*). Barbara Stiegler (2001, p. 32-36) corrobora a referência direta a Roux para o conceito de assimilação e vai mais longe. Mostra que Nietzsche se alinha a uma tradição que compreende a atividade do vivente mediante o par excitação-assimilação e cujos representantes de destaque são Rudolf Virchow, Claude Bernard e Wilhelm Roux.

perspectiva, conclui Nietzsche, “compreender é, originalmente, uma sensação de sofrimento (*Leidempfindung*)²⁹⁷ e reconhecimento de um poder estranho. Entender rápido e facilmente se torna muito aconselhável (para receber o mínimo possível de empurrões [*Püffe*])²⁹⁸.

Segundo esse ponto de vista, a comunicação consistiria na tentativa de um indivíduo dominar outro, investindo contra este à semelhança de uma luta. A manifestação gestual seria a forma primitiva dessa investida, de modo que a comunicação teria nascido com encontros, toques, esbarrões e pressões no corpo alheio para satisfazer sentimentos, afetos, pensamentos. O outro indivíduo receberia esse contato enquanto estímulo externo a ser interpretado o mais rápido possível para cessar os choques físicos. Enquanto perdurasse, a estimulação seria sentida como sofrimento que perturba o indivíduo, retira-o de sua estabilidade e o pressiona à atividade assimiladora dos estímulos. Finalmente, ao remeter estes a algo já conhecido, ocorreria o entendimento dos gestos e se cumpriria a comunicação. Nessa interpretação nietzschiana, o sofrimento é visto como uma sensação incômoda, que desencadeia uma atividade no vivente.

O mesmo modelo interpretativo torna a aparecer em outro apontamento, desta vez na chave do conceito de supercompensação (*Übercompensation*), também de Roux. O que antes fora chamado de “*Leidempfindung*”, aparecerá, agora, designado pelo termo “*Reiz* (excitação)”²⁹⁹. Nietzsche anota, de partida, que a célula cresce quando sua capacidade assimiladora excede sua degradação no contato com o exterior. Ela não apenas compensa o que perdeu, mas expande-se com a incorporação. Dessa maneira, as excitações que a célula recebe ocasionariam um efeito trófico ao impelir esta a elevar sua capacidade de assimilação. Em contrapartida, o crescimento implica a necessidade de mais alimento e espaço, propiciando lutas

²⁹⁷ Pascual e Conill explicam o uso do termo “*Leidempfindung*” em remissão às ideias de Roux: “recorde-se que, para Roux, a dor é a assimilação reparadora, a interpretação e avaliação negativas do sentir, pelo que o indivíduo responde a ‘lesões’, ‘golpes’ ou ‘feridas’ que lhe infligem as excitações externas. Onde há interpretação de uma dor (*Schmerz*), antes houve um sofrer (*Leiden*), que é o que desencadeia o trabalho ativo de interpretação reparadora” (PASCUAL; CONILL, 2010, p. 198, *tradução nossa*). Ilustrativo a respeito é o FP 1872, 19 [210], escrito quase dez anos antes do primeiro contato de Nietzsche com Roux (1881), onde se lê: “Excitação (*Reiz*) e atividade estão vinculadas: (...) Todo sofrimento (*Leiden*) provoca um agir, todo agir, um sofrimento” (*tradução nossa*). Ora, que Nietzsche, após ler Roux, mantenha a alternância entre *Reiz* e *Leiden/Leidempfindung*, esse é um dos indícios mais seguros para a determinação do conceito de sofrimento e nossa argumentação seguirá nessa direção. Assim, o que parece se suceder com o contato com a obra de Roux é o aprimoramento teórico de certos posicionamentos de Nietzsche, por exemplo, a respeito da assimilação, tornando-a conceito relevante para a hipótese da vontade de poder.

²⁹⁸ FP 1883, 7 [173].

²⁹⁹ Preferimos traduzir *Reiz* por “excitação” em vez de “estímulo” devido a convergência entre o significado etimológico do termo em português e o uso que Roux e Nietzsche fazem do termo alemão. Proveniente do latim *ex-citare*, “excitação” indica um impulso ou movimento (*citare*) duplo, tanto vindo de fora, quanto indo para fora (*ex-*). A excitação biológica tratada por Roux e Nietzsche não designa outra coisa senão um movimento suscitado do exterior e que impelem o vivente a se expandir. Ele sai da sua inércia, logo, entra em movimento para fora de si e além dos seus limites de força, evocando o entendimento nietzschiano da autossuperação.

mais frequentes entre as partes. Na conclusão desse raciocínio, Nietzsche traça uma equiparação entre o processo biológico e a moral:³⁰⁰

Portanto, influência da excitação sobre a assimilação rápida – na moral: aumento do poder lá, onde ocorre uma abundância das *mais finas feridas*, por meio das quais cresce a necessidade de assimilação. (em especial com representações estrangeiras estranhas – os gregos). A *substância* mais facilmente *suscetível* admite mais excitação.³⁰¹

A tradução moral da nutrição celular é instrutiva para a determinação conceitual do sofrimento. Para Nietzsche, tanto “feridas (*Verletzungen*)” quanto “sensação de sofrimento (*Leidempfindung*)” são equivalentes semânticos do conceito biológico de excitação (*Reiz*). Ambos os termos pressupõem uma receptividade ou suscetibilidade do vivente aos estímulos exteriores, a partir dos quais é desencadeada uma atividade assimiladora em vista da incorporação de tais estímulos. Nessa medida, os termos denotam a retirada do vivente de sua estabilidade, um processo muito bem expresso pelos prefixos de termos como *des*-conforto, *in*-cômodo, *in*-quietação, com os quais se denota certo desprazer no sofrimento e na ferida.

Não que o sofrimento seja a ferida mesma ou a sensação. Deve-se distinguir, aqui, a excitação da capacidade de sofrer dela. A última linha do trecho citado acima é fundamental a respeito. “A *substância* mais facilmente *suscetível* admite mais excitação”. Ser suscetível (*erregbar*) significa *poder sofrer* algo. O sofrimento é, antes de tudo, um poder que precisa ser despertado pela excitação. Assim, de um lado, tem-se a capacidade ou poder para ser excitado, do outro, a excitação mesma. Ora, o poder é, como visto, flutuante. Por isso, uma “substância” pode ser “mais facilmente suscetível”. Quanto maior o *quantum* de poder, maior a suscetibilidade, ou seja, a abertura às excitações porque, expandida, a força encontra “mais facilmente” resistência alheia. Mas esse é o caso particular do que Nietzsche considera como sofrimento por superabundância de vida, isto é, uma afetividade instigada pela expansão das forças.

Está-se diante, aqui, do aspecto da afetividade da vontade de poder. Sofrer das excitações apenas é possível porque o vivente é vontade de poder e, enquanto tal, *páthos*. É o sofrimento, enquanto afetividade do mundo orgânico, que abre o vivente para as excitações, mediante as quais recebe a ação das forças antagônicas. Nesse conflito, o grau de intensidade da excitação dependerá da constituição das forças que compõem o vivente, do grau de esforço que emprega para resistir e dominar e, no limite, se vence ou perde a luta contra uma

³⁰⁰ Trata-se de um expediente comum a vários fragmentos do grupo 7, de 1883. Longe de uma aplicação simplória que biologiza a moral, Nietzsche, cria um trânsito entre ambas por meio do poder. Assim, os processos celulares são equiparados a fenômenos morais porque ambos reproduzem uma dinâmica de poder. Cf., ilustrativamente: FP 1883, 7 [86], [98], [195], [253].

³⁰¹ FP 1883, 7 [95].

força contrária. É com base nisso que a excitação se apresentará ora como desprazer, ora como dor ou mesmo como prazer, em diferentes intensidades.

Lembremos que Nietzsche emprega o termo “capacidade de dor (*Schmerzfähigkeit*)” para designar uma alteração no modo como os modernos são afetados pela dor³⁰². “Capacidade”, aqui, é outro termo para a afetividade no vivente. A variação histórica nessa capacidade corresponde à flutuação do poder na configuração geral do ser humano civilizado. As excitações que os modernos recebem lhes agredem mais intensamente porque sua afetividade foi alterada. Com menor grau de poder, os modernos são mais suscetíveis à violentação das forças contrárias, sendo, por isso, mais afetáveis. Trata-se, aqui, do sofrimento por empobrecimento de vida, ou seja, uma afetividade instigada pela escassez de forças.

As considerações acima demonstram que, à luz da teoria celular de Roux, Nietzsche vislumbra na vida o ponto de contato determinante entre vontade de poder e sofrimento. Trata-se de um vínculo umbilical que se desenvolve até culminar na expressão “vontade de sofrimento (*Wille zum Leiden*)”. A análise de algumas passagens a respeito mostrará as implicações da consideração do sofrimento como afetividade da vontade de poder no vivente.

Em um apontamento de 1883, Nietzsche escreve sobre a angústia pela qual Zaratustra passa no terceiro livro de *Assim falou Zaratustra*. “Toda essa aflição (*Noth*), na aversão ao sofrimento, vinha do sentimento de que a *força ainda não era suficiente*. – (...) A *vontade de sofrimento* está *imediatamente* presente quando o *poder* é grande o suficiente”³⁰³. Pode-se entender, agora, essa última afirmação. Quanto maior o poder de uma força, maior o seu domínio sobre outras forças. Mais resistência ela enfrenta e suporta. Ora, com maior número de forças contrárias, mais afetada é a força dominante. Mais afetos, maior sofrimento. De modo algum deriva-se disso, porém, a conclusão de que a força dominante quererá livrar-se da contrariedade que lhe faz sofrer. Muito pelo contrário: dado que é da vitória sobre as resistências que advém um incremento de poder, uma força dominante só é “grande o suficiente” porque venceu resistências e as absorveu em si. Ela não sente o sofrimento da contrariedade como aversivo, mas como estimulante para o crescimento. Logo, quererá o sofrimento.

A busca por mais poder é, assim, equivalente à busca por sofrimento. Em 1884, Nietzsche sustenta claramente essa proposição a respeito do vivente: “a vontade de poder *anseia* também por resistências, por desprazer. Há uma vontade de sofrimento no fundo de toda vida orgânica”³⁰⁴. É porque o aumento de poder necessita da resistência que o vivente passa a querer

³⁰² Cf. GM II 7.

³⁰³ FP 1883, 16 [79].

³⁰⁴ FP 1884, 26 [275].

esta última. Ora, é devido à vontade de poder ser um *páthos* que um organismo se apercebe como exposto ao poder na forma da resistência a sua expansão. As forças contrárias são sentidas como uma excitação que ameaça desordenar o arranjo hierárquico. Se não assimilar esse poder contrário, o vivente não sobrevive nem propaga sua vida.

Há, assim, um querer sofrer na atividade vital justamente porque provém da afetividade, do sofrimento, a percepção da excitação como estopim para a manifestação dos traços que caracterizam o viver: assimilar, plasmar, integralizar e organizar segundo uma perspectiva. O poder-sofrer engendra o querer-sofrer que transformará o sofrer em poder. Uma vida onde o sofrimento estivesse abolido seria uma vida que não exerce poder. Eis por que, em uma anotação, Nietzsche chega ao ponto de considerar a “vida enquanto vontade de sofrimento (– criar –)”³⁰⁵. O uso da palavra “criar”, entre parênteses, quase como um significado oculto do sofrimento, já se torna compreensível a essa altura da argumentação. É a ferida, a excitação sofrida, aquilo que constringe o vivente a criar formas pelas quais ele assimila o exterior que lhe assalta. Pelo emprego das forças plásticas do organismo, o exterior é interpretado e plasmado numa forma que obedece às condições de preservação e expansão de poder do vivente. É sob essa base biológica que se assenta o elogio poético da criação, feito por Zaratustra. “Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação”³⁰⁶. Por um lado, o vivente só se torna criador se sofre uma excitação. Por outro lado, é a criação, a interpretação assimiladora, que liberta o vivente da pressão da excitação.

Ao assimilar o exterior, o vivente cresce em seu grau de poder. O aumento no *quantum* de poder caracteriza o vir-a-ser. A assimilação é, assim, além de um processo nutritivo, um processo transformativo, pelo qual o vivente vem a ser mais forte. Ele se torna outro ao incorporar o exterior. A um só tempo, então, derivam do sofrimento, entendido como afetividade sempre acionada pela contrariedade, o incremento do poder e a transformação equivalente ao grau incrementado. É por essa razão que Nietzsche toma a vontade de sofrimento “como meio de transformação (*Verwandlung*)”³⁰⁷ e poeticamente afirma que “sofrer é se transformar (*sich-Verwandeln*)”³⁰⁸.

O conceito de sofrimento determinado pelo instrumental conceitual de Roux evoca a ordenatividade, a interpretatividade e a afetividade da vontade de poder no ser orgânico. A

³⁰⁵ FP 1882, 5 [32].

³⁰⁶ ZA, nas ilhas bem-aventuradas.

³⁰⁷ FP 1883, 16 [49].

³⁰⁸ FP 1882, 5 [1].

assimilação do exterior implica uma reordenação da multiplicidade interna do organismo a fim de abrigar o que é absorvido. Dirigida por uma interpretação, a reordenação engendra formas e aparências para manter as forças integralizadas na unidade orgânica viva. Agora, ademais, o que os fragmentos analisados mostram é que todo esse processo é desencadeado quando o vivente é excitado de fora. Uma influência estrangeira é, então, sentida como perturbação, perante a qual o vivente responde com uma avaliação e reorienta seu arranjo interno.

As excitações sobre as quais o vivente exerce sua força de assimilação devem ser entendidas como choques que o afetam e que lhe impulsionam à autorregulação³⁰⁹. Sofrer implica, assim, o desenvolvimento de uma sensibilidade para perceber a variação dos *quanta* de poder nas relações que o vivente estabelece com o meio. A intensidade do afeto nessas relações produzirá uma estimativa de valores sob a forma de escalas, filtros e hierarquias, as quais passarão a orientar o que será assimilado, sob que modos e com qual demanda de esforço. É desse modo que o sofrimento manifesta a afetividade da vontade de poder no mundo orgânico.

Uma vez inscrito num mundo de absoluto vir-a-ser, o vivente é acometido constantemente pelo fluxo das forças e, assim, está ininterruptamente suscetível a sofrer diversamente. Por isso, a autorregulação é uma atividade contínua. O vivente não cessa de avaliar o benefício e o perigo das excitações que o acozzam. Seu poder de assimilação se exerce onde ele precisa se proteger das feridas da excitação e reparar um dano causado. Contudo, a autorregulação não é apenas protetiva, mas controla a exposição do organismo aos choques porque precisa preservar a afetividade, já que é por meio desta que se desencadeia os movimentos para o aumento de poder³¹⁰. Um vivente que não sofre é um conceito contraditório para Nietzsche. Já um vivente que se esforça por se subtrair ao sofrimento ossifica seu poder de assimilação porque se fecha para as excitações. Sua vida empobrece porque o poder se retrai. Sem expressar o característico da vida, um tal vivente viveria mortificado.

Se, por um lado, a ordenatividade e a interpretatividade mostram que a assimilação condiciona a excitação ao dar a esta uma forma, por outro lado, a afetividade mostra o inverso, a excitação condiciona a assimilação. O vivente é incitado a agir quando sofre. É também em resposta ao sofrimento sentido que o vivente se transforma, alterando as futuras estratégias para a assimilação.

³⁰⁹ Sobre a autorregulação (*Selbstregulierung*), cf. FPs 1881, 11 [130], [182], [200], [243]; FP 1883, 24 [36]; e FP 1884, 25 [179]. Com base nesse mosaico de anotações, é possível caracterizar a autorregulação como uma propriedade de toda vida orgânica, que instaura um ordenamento conflitivo entre as partes, fazendo-as cumprir deveres e direitos. Desse ordenamento resulta o controle do que é estranho e chega ao organismo, bem como o correto e favorável funcionamento das funções orgânicas. A própria representação intelectual de ações orientadas segundo finalidades é já uma manifestação da autorregulação, embora sua menor parte.

³¹⁰ Cf. STIEGLER, 2001, p. 73.

Quando passamos a determinar o sofrimento como afetividade, observamos o quão decisivo é o conceito para as reflexões que Nietzsche desenvolve sobre a vida. O sofrimento condiciona a atividade assimiladora, o crescimento de poder e a transformação do vivente na medida em que possibilita a este sentir a luta de forças e a tomar partido nelas. Toda atividade vital está aí resumida, de modo que se está justificado afirmar que, para Nietzsche, todo vivente é um sofrente³¹¹. O sofrimento é a condição afetiva dos organismos vivos. Viver e sofrer são dois lados da mesma moeda.

Além disso, na medida em que todo vivente está situado num meio relacional em constante fluxo de poder, o sofrimento é o termômetro afetivo para o encontro com o meio e a percepção do fluente vir-a-ser. Apenas na medida em que sofre é que o vivente sente a variação nos *quanta* de poder. Nietzsche buscou classificar essa sensação mediante os pares conceituais “prazer” e “desprazer”. Com esse par, Nietzsche distingue nuances na afetividade do vivente. Sua análise é de fundamental importância para interpretarmos, posteriormente, como distintos sentidos para o sofrimento podem nascer do mesmo solo da vontade de poder.

2.6 PRAZER E DESPRAZER COMO DINÂMICAS DE PODER NO VIVENTE

As formulações conceituais do prazer (*Lust*) e do desprazer (*Unlust*) oscilam continuamente ao longo dos anos 1880 nas anotações pessoais de Nietzsche. Em 1884, ambos são considerados ora como “juízos críticos” de afirmação ou negação³¹², ora como sentimentos de aumento ou entravamento de poder³¹³ respectivamente. A respeito do prazer, Nietzsche procura frisar que não é algo oposto à dor (*Schmerz*), mas apenas diferente³¹⁴. Seu objetivo, com isso, é desmontar a ética utilitarista em voga no século XIX, a qual tomava prazer e dor como opostos excludentes. Para Nietzsche, a dor atua como ingrediente para a produção do prazer, de tal sorte que seria descabido perseguir um sem o outro³¹⁵.

Além dessa distinção, introduz outra, aquela entre desprazer e dor. O primeiro seria um estímulo “telegrafado” (*abtelegraphirt*) ao centro nervoso. Já a segunda, uma interpretação

³¹¹ Essa é a proposição que se depreende da argumentação de Barbara Stiegler (2001) e que, aqui, acompanhamos de perto. Para a autora, o sofrimento está no coração do empreendimento nietzschiano de corporificar o sujeito kantiano. “A biologização do sujeito kantiano, ao invés de esvaziar o sujeito de sua corporeidade, lembra, portanto, ao contrário, que todo sujeito vivo é antes de tudo um sujeito afetado, e que sofre de seus afetos” (STIEGLER, 2001, p. 35, *tradução nossa*).

³¹² Cf. FP 1884, 25 [517].

³¹³ Cf. FP 1884, 26 [275].

³¹⁴ Cf. FP 1884, 26 [300]; e 27 [25].

³¹⁵ Cf. 1884, 26 [275]: “O prazer é uma espécie de ritmo na sucessão de pequenas dores”; e FP 1884, 26 [283]: “entender a dor como uma ferramenta, como pai do prazer”.

desse estímulo, produzida por uma comoção (*Erschütterung*) no centro nervoso e projetada no local do ferimento³¹⁶ juntamente com afetos, vontades e julgamentos³¹⁷.

Os apontamentos de anos posteriores atestam mudanças na determinação dos conceitos. Por exemplo, em um fragmento de 1885, a dor não é mais um meio para produção do prazer. Sua importância parece ter crescido a tal ponto que o prazer passou a ser considerado como um tipo de dor³¹⁸. Em outra anotação, é a dor, e não o desprazer, que aparece como o entravamento do sentimento de poder³¹⁹. E, se antes, o prazer era definido como sucessão rítmica de pequenas dores, agora, em 1887, “pode-se talvez descrever o prazer em geral como um ritmo de pequenas excitações de desprazer (*Unlustreize*)”³²⁰.

Não devemos tratar essas oscilações conceituais, imediatamente, como precária desenvoltura filosófica de um pensador que não consegue entender o assunto ou fornecer uma definição fundamentada para seus conceitos. Lembremos que os apontamentos são textos experimentais, o espaço para a reelaboração ensaística de um pensamento conforme contextos distintos. Sob essa ótica, prazer e desprazer estão submetidos à mesma economia semântica flutuante de outros conceitos do *corpus* nietzschiano.

Diante disso, para a análise que cumpre realizarmos, interessa as considerações apresentadas nas anotações do caderno W II 5, do ano de 1888. A razão é embasar nossos raciocínios no conjunto de textos periodicamente e conceitualmente mais próximos do apontamento 1888, 14 [89], no qual se encontra o problema do sentido do sofrimento. Se as formulações desse período são mais tardias, não quer dizer que são “melhores” ou “versões finais”. Prova disso é que, no ano de 1888, por exemplo, Nietzsche continua sustentando que prazer é a sensação de aumento de poder³²¹ e que a dor é uma comoção do centro nervoso, que interpreta estímulos e projeta o juízo, “danoso”, no local da ferida³²². Se isso corresponde a uma “versão final”, então, ela já está pronta desde 1884 e não haveria motivo para preferir as formulações tardias às mais iniciais.

Assim, para nossos propósitos de desenvolver o conceito de sofrimento enquanto afetividade da vida e dar-lhe um uso operatório para o problema do sentido do sofrimento, devemos nos restringir ao contexto do caderno W II 5. Nesse grupo de apontamentos, as distinções conceituais são claras. A dor é tratada como objeto da fisiologia animal e existe

³¹⁶ Cf. FP 1884, 27 [21]; e 1884, 25 [400] e [402].

³¹⁷ Cf. FP 1884, 25 [391].

³¹⁸ Cf. FP 1885, 40 [42].

³¹⁹ FP 1885, 35 [15].

³²⁰ FP 1887, 11 [76].

³²¹ Cf. FP 1888, 14 [80]; 14 [82]; 14 [121]; 14 [129]; 14 [173]; e 14 [174].

³²² Cf. FP 1888, 14 [173].

somente na medida em que há um sistema nervoso para interpretar excitações danosas aos tecidos e órgãos humanos. Ela diz respeito sempre a uma ferida que materialmente acomete o corpo. Ela não é sinônimo de sofrimento, entendido este como a abertura afetiva a excitações perturbadoras da estabilidade do vivente. Assim, onde há dor, necessariamente, houve um sofrimento. Mas o inverso não ocorre³²³.

Já o desprazer e o prazer são tratados como sensações desde a fisiologia do poder, isto é, são compreendidos apenas em remissão à variação no grau de poder. Aqui, uma ferida física não precisa ser necessariamente o caso. Prazer ou desprazer, enquanto traduções do sentimento de poder, dizem respeito às relações de dominação entre as forças. Por isso, no caderno W II 5, a dor é expressamente excluída do vocabulário da vontade de poder³²⁴. Por outro lado, entretanto, prazer e desprazer constituem a terminologia com a qual Nietzsche optou por designar dinâmicas de poder distintas, o que nos permite avançar proposições que tratam o sofrimento desde à vontade de poder.

Retomemos a premissa básica do conceito de vontade de poder: a incessante luta por mais poder é o caráter determinante das forças antagônicas que constituem a efetividade. Ora, os resultados dessa luta recaem em dois casos esquemáticos. De um lado, forças vitoriosas que sentem seu poder ampliado e, do outro lado, forças vencidas, cujo poder é sensivelmente minorado. Cada um dos resultados apresenta uma perspectiva avaliadora da variação no sentimento de poder. De acordo com esse modo de pensar, se o prazer é definido por Nietzsche como “sentimento de poder alcançado”³²⁵, este poderia se dar sob duas perspectivas. Igualmente, o desprazer, entendido enquanto diminuição do sentimento de poder³²⁶, manifestar-se-ia de dois modos distintos.

Para Nietzsche, existiria um tipo de prazer oriundo da superação de uma resistência colocada por uma força antagônica. Esse prazer seria a sensação chamada de “triunfo (*Sieg*)”³²⁷. A esse tipo de prazer estaria relacionado um tipo de desprazer que consistiria no entravamento (*Hemmung*) da vontade de poder³²⁸. Considerado como “*faktum*”, esse tipo de desprazer seria

³²³ Cf. FP 1884, 25 [402]: “A excitação mais violenta não é, em si, nenhuma dor”; e FP 1884, 25 [235]: “Nós achamos improvável colocar prazer e dor em tudo o que é orgânico: e mesmo no ser humano, a *excitação* ainda está num nível onde *ambos* não estão” (*tradução nossa*). Este último fragmento corrobora a noção aqui endossada, segundo a qual, o sofrimento é a afetividade no orgânico, o que lhe torna excitável pelas forças. Dor, prazer ou desprazer são já interpretações do vivente sobre as excitações que lhe afetam.

³²⁴ Entretanto, uma relação pode ser traçada. Se o desprazer é a diminuição do sentimento de poder, a dor, enquanto produto do sistema nervoso, é o “juízo” da periculosidade desse desprazer.

³²⁵ FP 1888, 14 [121].

³²⁶ FP 1888, 14 [174].

³²⁷ *Idem, ibidem*.

³²⁸ FP 1888, 14 [173].

um “ingrediente normal”³²⁹ de todo acontecimento. Ora se, no registro da vontade de poder, todo acontecer não é mais que luta por mais poder, e, se essa luta pressupõe que as forças buscam resistência, cuja superação resulta na ampliação de poder, então, o prazer do triunfo e o desprazer do entravamento expressam a própria dinâmica de atuação da vontade de poder.

Quando duas forças se confrontam na busca por poder, uma força impediria o avanço de poder da outra. Cada qual seria, então, o entravamento da outra. Isso equivale a dizer que cada qual seria o desprazer da outra. A força vitoriosa desse confronto terá o seu triunfo, isto é, o seu prazer, seu aumento de poder. Para essa força, o entravamento diminui em tão pouca medida o sentimento de poder que não chega a comprometer sua capacidade para se apoderar da força contrária. E, se o entravamento é a condição necessária para o triunfo, ele passa, então, a atuar como estímulo do sentimento de poder³³⁰. Estimulada, a força vitoriosa passa a buscar mais resistência, mais entravamento, mais desprazer, a fim de obter mais poder.

Notemos que, na perspectiva da força vitoriosa, se o prazer é triunfo sobre um entravamento oferecido por uma força contrária, e, se o entravamento é desprazer, então, o prazer necessita do desprazer para ser produzido. Nesses termos, Nietzsche torna a descrever o fenômeno biológico da “supercompensação (*Überkompensation*)”, que conheceu em suas leituras de Wilhelm Roux³³¹.

Em Roux, a supercompensação determina o crescimento das partes do organismo e, conseqüentemente, deste como um todo³³². Ela ocorre durante a assimilação de uma excitação que, em algum grau, lesou uma parte do organismo. A assimilação, então, não apenas compensa a lesão ao consumir a excitação, como condiciona o crescimento da parte lesada ao expandir sua própria capacidade para assimilar. Esse processo é o mesmo que encontramos no jogo mútuo entre o prazer do triunfo e o desprazer do entravamento. Aqui, uma primeira perda de

³²⁹ FP 1888, 14 [174].

³³⁰ *Idem, ibidem*.

³³¹ Müller-Lauter analisou o influxo de Roux no pensamento de Nietzsche. Segundo suas análises, o fenômeno da *Überkompensation* é descrito na obra *Der Kampf der Theile im Organismus*, publicada pelo biólogo alemão em 1881. Lida no mesmo ano por Nietzsche, a obra já ganha considerações nos fragmentos póstumos. Por exemplo, ao fenômeno da supercompensação, Nietzsche atribui outro nome no FP 1881, 11 [182]: “*überreichlicher Ersatz*” (substituição superabundante). Isso atesta uma leitura crítica de Nietzsche, a qual buscava verter para seu próprio léxico, ajustadamente para as construções teóricas que esboçava, as teorias que assimilava alhures. Especialmente importante para nossa argumentação é a tese de Müller-Lauter, segundo a qual linhas capitais da hipótese da vontade de poder em Nietzsche teriam sido preparadas pelas leituras que o filósofo fizera de Roux. Por exemplo, a proposição do organismo como multiplicidade de vontades de poder em luta entre si. Isso nos fornece o seguro embasamento para retomar o fenômeno da supercompensação em nossa explicação da dinâmica do prazer e desprazer. Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *Der Organismus als innerer Kampf: der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*. In: **Nietzsche-Studien**, n. 7, 1978, p. 189-235.

³³² MÜLLER-LAUTER, 1978, p. 201-202. A explicação que fornecemos a seguir também se embasa em STIEGLER, 2001, p. 41.

poder funciona como condição para um posterior ganho, que não apenas compensa a perda com o retorno ao *quantum* inicial, mas o ultrapassa. Portanto, uma perda para que haja crescimento.

O segundo tipo de desprazer é chamado de “esgotamento” (*Erschöpfung*) e é entendido como um estado de profunda diminuição e depressão da vontade de poder³³³. O esgotamento resultaria de uma excitação desmesurada, para a qual se despendeu, sem sucesso, muito poder na tentativa de resisti-la. Esse desprazer pode, por isso, ser definido como um desperdício de poder. Em correspondência ao esgotamento, haveria, segundo Nietzsche, um tipo de prazer, chamado de “adormecer” (*Einschlafen*). Contudo, se o prazer significa um aumento do sentimento de poder, no adormecer, ocorreria uma situação peculiar. O acréscimo seria, na verdade, a retomada ou recuperação de um grau de poder antes reduzido.

Quando uma força é excitada por outra, isto é, recebe uma investida que visa sua subjugação, ela oporia resistência. No entanto, se a força agressora é mais poderosa que a capacidade de resistência da outra força, esta é dominada. O *quantum* de poder desta última é consumido drasticamente a um nível muito abaixo do que possuía antes da dominação. A perspectiva da força vencida se caracteriza, pois, pela perda profunda de poder, o desprazer do esgotamento. Esgotada, a força vencida é incapaz de exercer uma quantidade de poder capaz de sobrepujar a força antagonista que a dominou. A diminuição do poder não motiva a força vencida a novamente entrar em contenda, ver-se entravada e tentar superar a força contrária. Ela evitará, antes, o conflito direto e resistirá por outros meios que condicionarão o aumento do seu poder à recuperação do grau inicial que possuía antes de ser vencida.

Para o retomar o grau de poder subtraído pela excitação desmesurada, é preciso afastá-la sob risco de uma subtração ainda mais grave caso a força vencida tente confrontá-la. Seu primeiro movimento, por isso, será evitar o desprazer e buscar o prazer. Mas esse prazer é, agora, aquele do adormecer, isto é, a mitigação do estímulo, da suavização das condições opressoras, da cessação da excitação desmesurada. Esse prazer apenas compensa o poder perdido e em nada acresce ao grau inicial. Por isso não é uma supercompensação.

Da distinção nietzschiana entre dois tipos de prazer e desprazer, algumas considerações são dignas de nota.

Em primeiro lugar, dizer que a força vencida sente o desprazer do esgotamento não significa dizer que ela não sinta o desprazer do entravamento. Na medida em que a luta é a condição originária e constante de todas as forças, estas experimentam necessariamente o desprazer do entravamento, pois continuamente sentem a resistência de uma força contrária.

³³³ *Idem, ibidem.*

Por isso, Nietzsche considera esse tipo de desprazer um *faktum*, uma realidade destinada a todas as forças. Assim, se o entravamento é o *faktum* de todo acontecer, a afetividade é sempre primeiramente despertada na forma de desprazer. Isso permite explicar, desde a teoria nietzschiana da vontade de poder, por que o sofrimento é frequentemente associado ao desprazer e à dor. Ora, se as forças sentem as outras na medida em que opõem resistência entre si e essa resistência é o choque que produz o desprazer do entravamento, então, as forças sempre excitam umas às outras pelo entravamento do poder alheio. Se estamos tratando sofrimento como afetividade, o afeto primordial da relação entre as forças é o entravamento, logo, um desprazer. Portanto, em todo sofrimento há, no mínimo, o desprazer do entravamento.

O entravamento é, contudo, um decréscimo de poder ínfimo que, de um lado, é superado pela força vitoriosa, e, de outro, é intensificado na força vencida. Isso faz com que esta última experimente um desprazer a mais e de maior intensidade, o esgotamento, pois, agora, na condição de força dominada, já não pode resistir como antes, uma vez que seu poder foi gravemente subtraído.

Com a força vitoriosa se passa algo diferente. Na medida em que ela se caracteriza por vencer o entravamento, ela se limita apenas a um tipo de prazer e a um tipo de desprazer, o triunfo e o entravamento. Assim, ela jamais acessa o tipo de prazer e desprazer que cabe à perspectiva da força vencida. A esta, por sua vez, é vedado o prazer do triunfo.

Em segundo lugar, a limitação da força vitoriosa ao prazer do triunfo e ao desprazer do entravamento implica que ela só conhece o prazer após o desprazer, isto é, o aumento do sentimento de poder após a superação de um entravamento. Para essa perspectiva, por conseguinte, prazer e desprazer são um “fenômeno acompanhante (*Begleiterscheinung*)”³³⁴. O prazer pressupõe o desprazer³³⁵. Ressaltemos, porém, que esse modo de produção de prazer se torna possível apenas porque o desprazer representa uma diminuição ínfima no sentimento de poder que não chega a derrocar a força.

Justamente o oposto se passaria com a força vencida. Por não conhecer o prazer do triunfo logo após o desprazer do entravamento, mas, sim, um desprazer ainda maior, o do

³³⁴ *Idem, ibidem*. É comum traduzir *Begleiterscheinung* por “fenômeno concomitante”. Julgamos, porém, que essa seria uma tradução errada para o contexto do pensamento de Nietzsche. Ela traz o risco de sugerir que prazer e desprazer ocorrem simultaneamente, o que seria absurdo, pois, então, jamais haveria um aumento de poder, já que no mesmo instante em que o poder aumentasse, ele também diminuiria. Além disso, Nietzsche claramente distingue dois instantes: primeiro ocorre uma resistência, um obstáculo para, em seguida, ser superado. Com o termo “acompanhante”, faz-se alusão a essa sequência, na qual um segue o outro, um secunda o outro.

³³⁵ A complementariedade de ambas as sensações é uma proposição que Nietzsche sustenta ao longo de toda sua filosofia. Uma formulação ilustrativa diz: “Ah, como sabem vocês pouco acerca da humana *felicidade*, seres cômodos e benévolos! – pois felicidade e infelicidade são irmãs gêmeas, que crescem juntamente ou, no seu caso, juntamente- *continuum pequenas!*” (GC 338).

esgotamento, a força vencida não concebe prazer e desprazer como fenômenos inseparáveis. O resultado do confronto distancia ainda mais a força vencida do prazer que representa o efetivo acréscimo no sentimento de poder, de tal modo que amplia a discrepância entre prazer e desprazer. Para a perspectiva da força vencida, prazer e desprazer não são mutuamente implicáveis porque eles não são do tipo do triunfo e do entravamento. Experimentando o desprazer do esgotamento, a força vencida anseia por ganho que compense um déficit inicial. Incapaz de conseguir isso pela resistência direta, terá de lográ-lo pelo afastamento da excitação que lhe sobrepuja em poder. Então, se o prazer apenas virá quando cessar a fonte do desprazer, é plausível surgir desse ponto de vista a interpretação de que o prazer independe do desprazer. Surge aqui, igualmente, a noção de que é possível prescindir ou abolir o desprazer sem que isso implique a eliminação do prazer.

Em terceiro lugar, observe-se que os dois modos de prazer e de desprazer geram duas dinâmicas de poder distintas. De um lado, forças que sofrem um entravamento e triunfam sobre este, obtendo um efetivo aumento de poder. Do outro, forças entravadas, que se esgotam e passam a restringir sua busca à obtenção do adormecimento que compense o poder perdido. No primeiro caso, temos uma dinâmica expansiva ou ascendente porque o *quantum* de poder se intensifica e extrapola seu limite anterior. Essa é a dinâmica que melhor exprime a premissa da vontade de poder, pois é somente aqui que ocorre uma efetiva exorbitância de poder.

De modo contrário, o segundo caso representa uma dinâmica retrativa ou decadente de poder. Ao ser vencida a força, a qualidade de sua busca por poder é alterada. Nela, o poder foi lesado de modo a ter seu limite máximo reduzido. Tem-se o curioso caso de um poder que pode menos do que podia antes. Enquanto durar a dominação sob a qual se encontra, a força vencida não acessa o triunfo, ficando restrita a recuperar o que perdera. Desse modo, não a expansão, mas a conservação é a atividade que melhor serve para a manutenção das condições de poder da força vencida, dado que precisa evitar perder mais poder. Por isso, tal força busca preservar o saldo da contenda e recuperar paulatinamente, por outros meios que não o combate aberto, o grau de poder perdido.

Os dois pares de prazer e desprazer ilustram os modos pelos quais o sofrimento é recepcionado pelas forças em jogo. As duas dinâmicas de poder derivadas desses pares sintetizam, por sua vez, o comportamento das forças com base em como são afetadas nas suas relações conflitivas. Elas ilustram, assim, como a afetividade é decisiva para a orientação das forças na sua busca por mais poder.

O vivente, enquanto ser orgânico, reúne essas duas dinâmicas em si. As forças subordinadas, na medida em que foram vencidas pelas que constituem os centros de poder do

organismo, exprimem uma dinâmica decadente. Já as forças vitoriosas, no topo da hierarquia, movem-se em dinâmica ascendente e, com isso, conseguem manter integralizadas as partes que compõem o vivente. Ao dispor das forças para assimilação do exterior e rearranjo do interior, as forças comandantes obtêm o poder necessário tanto para compensar o esgotamento de suas subordinadas como para prolongar seu próprio triunfo. Ora, na medida em que tais forças de comando fazem da sua perspectiva o ponto de vista da totalidade que é o vivente, o triunfo destas é o triunfo do vivente como organismo integral. Isso quanto à relação interna das forças que constituem o corpo orgânico vivo.

No tocante à relação externa, o vivente pode ou não triunfar sobre o exterior. Ou seja, sua relação com o sofrimento das feridas e excitações que lhe assaltam de fora pode ser mais ou menos desprazerosa. Ele pode ser acometido de um simples entravamento que é superado ou de um esgotamento que amplia o risco da desintegralização e o faz temer os encontros com o exterior. Tudo depende do grau de poder das forças componentes e de como os centros comandantes empregam estas últimas forças.

Por fim, uma nuance decisiva vem à tona. O exposto nos permite asseverar que, conquanto todo sofrimento produza desprazer, nem sempre ele consiste em algo depressivo, que obstrui a vida. Dependendo da configuração de poder das forças, estas podem sentir no sofrimento um entravamento que ocasiona um *plus* de poder porque são fortes o bastante para assimilar e dominar o afeto. Isso permite ver que Nietzsche não propõe a afirmação de qualquer sofrimento. Se a tarefa do filósofo é a transvaloração dos valores com vistas a possibilitar o grande Sim à vida, ele deverá afirmar apenas aqueles sofrimentos que podem atuar como estimulante à vida, como supercompensação de poder. Essa é uma capacidade reservada para os fortes. Todavia, não existem forças que em si mesmas sejam fortes ou fracas. Estes são conceitos relacionais. Assim, para a mesma força, pode haver sofrimentos que ela sentirá como entravamento, ao passo que outros serão sentidos como esgotamento. Isso abre uma relativização ainda maior das afirmações de Nietzsche sobre a vontade de sofrimento, sobre deixar-se vivenciar as aflições e sobre afirmar a vida integralmente.

*

* *

Cumprido o exame do conceito de vontade de poder, podemos coroar a relação entre sofrimento, sentido e poder na seguinte proposição. Estabelecer sentido é um atestado de poder, pelo qual o vivente domina o sofrimento oriundo do conflito entre as forças, seja internamente, seja externamente. A subordinação do fluxo processual do vir-a-ser a uma interpretação que lhe confere a aparência de finalidade é uma estratégia do ser orgânico. Por meio dela, o vivente

organiza o múltiplo caótico que lhe chega sob a forma de excitações, das quais sofre enquanto ser afetivo. O sentido permite assimilar o exterior segundo as condições de expansão de poder respectivas a cada vivente.

Dessa maneira, com o conceito de vontade de poder, Nietzsche responde a uma das preocupações centrais de sua filosofia e do questionamento pessimista de modo geral: que atitude adotar diante do sofrimento? Usando uma matriz biológica para enxergar as relações de poder que perpassam o mundo orgânico, Nietzsche constrói sua resposta: por possuir a capacidade de ser afetado, o vivente sofre das excitações do mundo em que está situado. Resta-lhe, por isso, deixar-se sofrer para que a excitação produza a atividade assimiladora que dominará o sofrimento. A afetividade gera atividade, sofrer gera poder. Ao que faz sofrer, a vontade de poder recomenda assimilá-lo, incorporá-lo, dominá-lo.

Obtemos, com isso, um subsídio teórico capaz de demonstrar quão fundo o problema do sentido do sofrimento está arraigado na questão do poder. Portanto, os capítulos seguintes destinam-se não apenas a reformular o problema, de modo a tornar visível a relação deste com as concepções aqui expostas, mas também a avançar proposições, as quais não seriam antevistas ou não se sustentariam em bases teórica contundentes sem a lente da vontade de poder.

CAPÍTULO 3: SENTIDO CRISTÃO E PODER DECADENTE

Munidos do conceito de vontade de poder, cumpre revisitar as principais teses expostas no primeiro capítulo. Devemos, agora, tornar evidente suas relações com o poder a fim de aprofundar o desenvolvimento e a compreensão do problema do sentido do sofrimento. Abordaremos, aqui, conjuntamente o processo civilizatório e o sentido cristão do sofrimento, uma vez que o primeiro desencadeia o segundo e por este é retroalimentado.

3.1 O PROCESSO CIVILIZATÓRIO COMO *DÉCADENCE*

No primeiro capítulo, a análise do apontamento 1887, 9 [146] mostrou a vitória de Rousseau enquanto signo de abrandamento sobre uma figura de homem forte e bem logrado, no qual Nietzsche projetou “a vontade de poder, de gozo, vontade e capacidade de comandar”. A derrota deste último significa, do ponto de vista da história do corpo condicionado por instrumentos civilizatórios, a suavização e docilização dos instintos. Nietzsche enxergou nisso os processos de abrandamento e moralização, pelos quais caracterizou a empresa civilizatória.

As análises do primeiro capítulo demonstraram que, para Nietzsche, o ser humano passou a proibir-se e a envergonhar-se de seus instintos pela ação conjunta de dois meios. De um lado, o emprego histórico da crueldade e da violência para inibir a descarga dos impulsos para fora e, do outro lado, a espiritualizada proscrição moralizante dos mesmos impulsos. Como consequência, pudemos conceitualizar o efeito dos processos de abrandamento e moralização enquanto esvaziamento da capacidade de dominar.

O domínio é, segundo a hipótese da vontade de poder, a supremacia de forças sobre as outras, pela qual se manifesta propriamente o maior grau de poder relativo. Se os instintos são incapazes de dominar é porque a vontade de poder neles atuante foi comprometida. Não que o ser humano abrandado tenha abandonado a aspiração por mais poder, mas, isto sim, que o exercício de poder é, agora, mais custoso e menos ambicioso. Isso significa um retraimento da genuína atividade expansiva da vontade de poder.

Diante disso, o esvaziamento da capacidade de domínio significa a redução do poder. O ser humano moderno é esvaziado de poder, precisamente, até o nível depressivo do esgotamento. O curso civilizatório drenou o grau de poder geral da humanidade docilizada pela civilização. Do ponto de vista da economia de poder, por conseguinte, os processos de abrandamento e moralização conhecidos e que produziram o homem moderno convergem para o entendimento unívoco destes enquanto redução do *quantum* de poder.

Se a vazão agressiva e pungente dos instintos é o meio pelo qual o ser humano pode assimilar, assujeitar e proteger-se das excitações que lhe ferem, então, o retraimento de seus impulsos deixa o ser humano mais vulnerável às forças contrárias. Com o refreamento da agressão, os seres humanos dão menos conta dos estímulos que lhe acoçam. Se tornam, por isso, mais intolerantes à dor e ao sofrimento porque não podem assujeitá-los. Dessa maneira, o processo civilizatório de domesticação, ao represar e atrofiar os instintos, aparece como a história da diminuição do poder necessário para dominar e tirar proveito das excitações.

Foi mostrado que Nietzsche entende o processo de proscrição dos instintos como adoecimento. Não, porém, uma doença particular deste ou daquele homem, mas um quadro doentio geral da vida como um todo. Trata-se de uma degeneração, um afastamento da configuração da vida mesma enquanto expansão de poder. O ser humano abrandado é um complexo de forças paradoxal que, no fundo, são fracas e cujo poder não pode. Esse paradoxo é o desfecho da interpretação nietzschiana da civilização enquanto história do enfraquecimento da vontade de poder.

Quando o poder é diminuído, torna-se mais difícil para os centros comandantes manter as múltiplas forças subordinadas ao ordenamento hierárquico. Ora, conforme vimos, é central para o entendimento da vida orgânica enquanto vontade de poder a noção de integralidade porque o vivente é uma hierarquia de partes ordenadas sob comando e obediência. O organismo perece quando a totalidade é desintegrada. A perda de poder corre em paralelo com a perda da vida. No entanto, a morte biológica é apenas um exemplo da desintegração de ordenamentos de força. A desintegração pode assumir outras formas sutis e demoradas, constituindo-se como processo de décadas, séculos ou milênios. Pode ser um estado mórbido, um cansaço nervoso, responsável por fazer com que o indivíduo persiga, ao longo de sua vida, apenas sua conservação. Pode ser, também, uma doença da cultura que a impede de unificar forças para grandes criações e a deixa estagnada na mediania e na reprodutibilidade.

Na filosofia de seus últimos anos, Nietzsche emprega um nome particular para uma lenta desagregação fisiológica, seja do indivíduo, seja da cultura: o já mencionado conceito de *décadence*. Quando a vida não mais habita o todo³³⁶, quando os instintos estão desregrados em anarquia³³⁷, quando a vontade de vida está alquebrada³³⁸ – todas imagens de desintegração de partes –, então impera a *décadence*. Um organismo *décadent* não é coeso. Os impulsos o levam para todas as direções sem obedecer a uma meta. Frequentemente, o organismo passa a

³³⁶ CW 7.

³³⁷ CI, o problema de Sócrates 4.

³³⁸ AC 50.

privilegiar os meios que agravam sua debilidade porque os centros de comando não conseguem coordenar as forças em vista da preservação da totalidade orgânica. O *décadent* é pobre de poder organizador. Paulatinamente, suas partes ficam mais desiguais e inconciliáveis. O que deve ser salientado, aqui, é que, para Nietzsche, existe uma relação direta entre a fisiologia de um organismo adoentado e a fisiologia degenerada do poder: “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*”³³⁹.

Se esse adoecimento fisiológico é aplicável ao ser humano moderno, devido a seus instintos enfraquecidos, isso se deve em função de sua vontade de poder ter sido arruinada. Na leitura de Nietzsche, teriam sido os processos de abrandamento e moralização os produtores da desintegração pulsional, a *décadence*, a qual culmina na debilidade fisiológica do homem moderno. Logo, o curso da civilização até a modernidade é um curso decadencial porque ele alterou a inteira dinâmica de poder do ser humano.

Dizer que a *décadence* altera a dinâmica de poder significa mais que uma mera perda de poder. Um indivíduo *décadent* é tal porque suas forças internas se relacionam conforme aquela dinâmica retrativa que chamamos de decadente, caracterizada por uma atividade que não resulta verdadeiramente em expansão do poder. Ao contrário, sua dinâmica segue uma tendência redutora ou, no máximo, conservativa. Tal seria o caso do ser humano moderno. Sua doença nervosa reflete a doença do poder, a *décadence*. Eis por que o abrandamento e a moralização são esvaziamentos. A *décadence* impede a soma total de poder porque as forças não conseguem ser ordenadas em conjunto. Quando o vivente reestabelece algum grau de poder, este escoia na revolta caótica das partes internas. A dificuldade em manter a integralização das forças componentes esvazia continuamente o poder orgânico.

Apesar de ser um estado doentio, a *décadence* não é o mesmo que sofrimento. Antes, ela condiciona uma recepção e uma resposta ao sofrimento. Sendo mais dificultoso manter a integralidade, organismos *décadents* abominam o sofrimento porque necessitam evitar a excitação que agita suas forças internas, já por si dispersas, insubmissas e em desorganização frequente. Eles são, assim, mais suscetíveis à desordem das partes porque são mais facilmente direcionados pelas forças que lhes contrariam. Por serem mais excitáveis, sentem mais frequentemente e mais intensamente o desprazer. Mais vulneráveis a investidas de várias forças ao mesmo tempo, organismos *décadents* estão mais facilmente sujeitos ao querer alheio e dispendem maior esforço em resistir, lutar e dominar. Eis por que se erige na modernidade o ideal de abolição do sofrimento.

³³⁹ AC 17.

Assumindo que o sofrimento é a afetividade do vivente, então aquele ideal moderno mostra-se descabido. A afetividade não pode ser abolida porque é a condição mesma da vida, uma dimensão necessária da manifestação da vontade de poder no mundo orgânico. Mas a absurdidade do ideal não evita que ele engendre práticas danosas à vida, no entender de Nietzsche. Se o sofrimento jamais será extinto, ele pode, ao menos, ser afastado o máximo possível. Nessa via, a abolição do sofrimento se torna prática de evitar excitações. O perigo reside no fato desse afastamento atingir um ponto prejudicial ao vivente. Pois a afetividade pode ser atrofiada por um modo de vida retrativo que fecha o vivente para o contato com as excitações. O anseio por imperturbabilidade pode erigir uma barreira de seguridade e imunitarismo que desvitaliza o vivente ao retirar a oportunidade para exercer sua força de assimilação. Suas capacidades se estreitam, o poder recua e o vivente acaba mais fragilizado em um ciclo vicioso que requer mais proteção.

Se a vida mesma ilustra uma dinâmica ascendente, onde o poder se expande, a *décadence* põe em curso uma dinâmica decadente, caracterizada pela contínua retração e, no máximo, compensação de poder perdido. Assim, a história do abrandamento e da moralização narra o estabelecimento e espraiamento de uma configuração outra, que contraria a vida mesma porque as forças passam a se comportar não mais de modo expansivo, mas conservativo. O processo civilizatório descrito por Nietzsche é o processo de afastar o ser humano da configuração da vida mesma em direção àquela configuração da vida, chamada de *décadence*.

3.2 HIPERSENSIBILIDADE À DOR COMO SINTOMA DA *DÉCADENCE*

Ao estudar a hipótese nietzschiana da variação histórica da capacidade de dor, deparamo-nos com um quadro de valores qualificados como fracos e caracterizados pela superestimação de estados quietistas. Tais valores seriam correlatos de épocas, nas quais as forças humanas dominadoras seriam incapazes de confrontar as excitações, dando ensejo a sensações de dor mais frequentes e intensas. É preciso esclarecer o significado dessas observações de Nietzsche para afastar uma interpretação biologicista ingênua.

Nietzsche, que acompanhava as discussões evolucionistas neodarwinistas e neolamarckistas³⁴⁰, estava bastante ciente que mudanças na biologia humana não se efetivam

³⁴⁰ Cf. EMDEN, C. **Nietzsche's naturalism**. Philosophy and the life sciences in the nineteenth century. Reino Unido: Cambridge University Press, 2014, p. 167-183; MOORE, G. **Nietzsche, biology and metaphor**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002, p. 21-56; e STIEGLER, B. **Nietzsche et la biologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 86-122.

em tão curtos lances de tempo, de séculos a um ou dois milênios. Sua historicização da capacidade de dor não afirma que os processos bioquímicos do corpo humano oscilaram de época para época por pressão adaptativa. Quando usa a linguagem da fisiologia em 1887, Nietzsche pensa uma fisiologia em consonância com sua hipótese da vontade de poder.

A fisiologia do poder não se volta aos processos físico-químicos do corpo humano que atuam na produção da sensação de dor apesar de traçar correspondências com estes. Antes, trata a sensibilidade como manifestação da afetividade da vontade de poder, e, nessa medida, como constituída no interior das relações de força. Nesse âmbito, vimos, Nietzsche emprega o par prazer e desprazer. Ora, com a historicização da capacidade de dor, Nietzsche indica, senão uma isomorfia entre as fisiologias animal e do poder, ao menos pontos de contato.

A dor, enquanto interpretação de uma excitação desde o sistema nervoso, é signo do choque entre forças que disputam dominação. A sensação físico-química pode ser mais ou menos prioritária para o vivente a depender se ele manda ou se obedece, se cresce ou se é retraído, se sente o desprazer do entravamento ou do esgotamento, se seu *quantum* de poder aumenta ou se diminui. Assim, podemos estipular que, se Nietzsche identifica uma hiperalgesia na modernidade, é porque entende que o ser humano é, frequentemente, parte dominada, vencida, retraída nas relações de força com o exterior. O ser humano moderno evitaria enfrentar mesmo as mais ínfimas aflições porque “julga sangrentas e malignas demais até as inevitáveis picadas de mosquitos na alma e no corpo, e com a pobreza em reais experiências de dor, gostaria de fazer *ideais dolorosas gerais* aparecerem como sofrimento de primeira ordem”³⁴¹.

A pobreza nas experiências aflitivas provém das condições brandas de vida, a que a modernidade atingiu com o desenvolvimento civilizatório e tecnológico. Ao nível da fisiologia do poder, isso indica que o organismo se encerrou em redomas protetivas que permitem pouco confronto com excitações que o instigam ao contra-ataque da assimilação. Sem sofrer as feridas que calejam as forças do corpo, o organismo não se desenvolve como *quantum* de poder. Ao invés de se fortalecer, enfraquece porque se desgasta pelas lutas internas das forças que o compõem. Desgastado e sem perspectivas de ampliação de poder, o organismo sente prejudicial até o pensamento do sofrimento: “hoje (...) considera-se difícil de suportar até mesmo a presença da dor *como pensamento* e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda a existência”³⁴².

Ao conceber processos orgânicos como relações de poder mutáveis historicamente, Nietzsche liga biologia e história pela ponte de sua “ontologia” do poder. Os valores culturais

³⁴¹ GC 48.

³⁴² *Idem, ibidem.*

da modernidade seriam correlatos de um quadro patológico nervoso, a hiperexcitabilidade. Esta, por sua vez, traduz uma particular configuração de forças, a *décadence*, marcada pela dificuldade de dominar. Valores fracos e hiperexcitabilidade nervosa aparecem, assim, como expressões da dinâmica de poder decadente.

Lembremos que, para Nietzsche, toda força amplia seu poder sempre às custas da superação de outra que lhe resiste. É desse conflito que surge o desprazer do entravamento, traduzido como excitação a nível biológico. Mas as forças vencidas sentirão o desgaste de poder como o desprazer do esgotamento. Seu *quantum* de poder será drenado a níveis mais graves. Quanto menos uma força tem poder para assimilar e subjugar o que lhe contraria, menos ela pode suportar a luta. Esta lhe será sentida como mais dolorosa e aversiva. Isso dará ensejo, em última instância, a valores pacifistas, que prescrevem a fuga do sofrimento.

Não se trata, pois, de mudança na fisiologia humana, mas na fisiologia do poder. Sob valores fortes e nobres, a dor vale como estimulante à vida. Sob valores fracos e escravos, como objeção à vida. Leia-se: como incremento de poder no primeiro caso e como decréscimo de poder no segundo caso. Se os valores nobres são considerados como sadios e fortes, é porque não inibem a tentativa de expansão do poder, vale dizer, não recuam frente ao sofrimento.

De modo contrário, quando a capacidade de subjugar e dominar está doente, adoce-se, também, a excitabilidade e a irritabilidade dos nervos: “as doenças, sobretudo as doenças nervosas e de cabeça, são sinais de que falta o poder defensivo de natureza forte; é precisamente disso que fala a irritabilidade (*Irritabilität*), de modo que o prazer e o desprazer se tornam os problemas de primeiro plano”³⁴³. Uma tal configuração prescreverá valores quietistas e protetivos e negará o aspecto da vida como dinâmica expansiva da vontade de poder. Diante disso, fica claro por qual motivo Nietzsche considera os valores fracos como valores provenientes da doença. É a patologia nervosa e o adoecimento do poder que os condiciona.

Dessa maneira, a historicização da capacidade de dor intenta mostrar que, sob o filtro da fisiologia do poder, os valores ostentados pelas culturas humanas ao longo da história do ocidente desenham um aumento da insuportabilidade à dor porque o poder capaz de subjugar excitações diminuiu. A suposta baixa capacidade para a dor em épocas antigas significa que se fazia pouco caso de estímulos aversivos enquanto sofrimentos de primeira ordem, já que havia forças humanas mais poderosas, leia-se, instintos mais sadios e potentes para suportar e sobrepujar adversidades. Que os modernos tenham se tornado mais capazes de sentir dor, não significa que a biologia humana se alterou, mas que o poder para sobrepujar diminuiu. Sente-

³⁴³ FP 1888, 14 [86].

se a contrariedade mais frequentemente e mais intensamente porque as forças humanas estão mais suscetíveis de cederem a conflitos que, antes, seriam mais facilmente vencidos. Maior capacidade de dor, então, equivale a menor capacidade de dominar.

3.3 MODERNIDADE E IMPOTÊNCIA PARA O SENTIDO

No primeiro capítulo, mostramos que, na divisa do acontecimento da morte de Deus, duas perspectivas se abrem para a questão do sofrimento: a de uma modernidade negativa e a de uma modernidade positiva. Na primeira, a falência das explicações teológicas leva consigo a possibilidade de acreditar nos antigos sentidos religiosos para o sofrimento. Contudo, isso não implicaria a criação de um novo sentido, do qual os modernos pudessem derivar uma nova relação apropriativa com o sofrimento. A modernidade permaneceria, isto sim, atada a práticas germinadas no solo civilizatório da religião, embora as reproduzisse não mais por motivos religiosos. Na modernidade positiva, o mesmo incômodo com a falta de sentido no sofrimento pode conduzir à criação de um novo sentido capaz de recobrar a alegria no viver, com seus riscos e horrores, e possibilitar novos grandes feitos.

Sabemos, agora, que Nietzsche pode interpretar a modernidade como algo ambíguo porque trabalha com a hipótese da vontade de poder. Se *quanta* de poder maiores podem sofrer mais contrariedade porque, expandidos, esbarram mais facilmente em resistências, *quanta* de poder menores também sofrem em demasia porque se tornam alvo fácil na mira da expansão das forças. Em consequência, dois são os modos de experimentar o sofrimento e equivalem, respectivamente, à distinção nietzschiana entre sofrendores de superabundância de vida e sofrendores de empobrecimento de vida³⁴⁴. Essa dupla relação entre poder e sofrer ajuda a explicar a ambiguidade da modernidade ao nível da economia de poder.

O esclarecimento do processo civilizatório mostra que a moderna hipersensibilidade à dor se deve à dinâmica decadente de poder. Daí porque, mesmo que o poder cresça, ele é desperdiçado por causa da *décadence*. Os centros de comando utilizam a energia acumulada para conter a revolta das partes do organismo. Já desgastado consigo próprio, não sobra força para o *décadent* instaurar um novo sentido ao seu sofrimento.

Mas a modernidade apresenta também aqueles que veem na crise de sentido uma excitação favorável que desperta o poder assimilador para criar novos sentidos para o sofrimento. A condição fisiológica destes deve ser, pois, oposto ao do seu par decadente.

³⁴⁴ Cf. GC 370.

Dotados de elevado *quantum* de poder a ponto de sentir mais resistências, esses outros modernos também sofrem, mas o acúmulo de poder não os faz fugir do sofrimento. Como é possível a existência desse segundo tipo de indivíduos que, mesmo afetado pelo curso civilizatório, mesmo *décadent*, guarda um excedente de forças geradoras? Essa resposta, Nietzsche não nos dá, sugerindo que se trata de uma questão de constituição fisiológica natural. Nasce-se com maior *quanta* de poder por completo acaso.

Deixando de lado o último caso para retornar ao primeiro, a *décadence* se mostra como a produtora da moderna esterilidade de sentido. Nesse registro, o ser humano moderno, tal como os típicos religiosos civilizadores de outrora, é pouco capaz de dominação porque suas forças são débeis para vencer investidas contrárias. Logo, para Nietzsche, a não criação de um novo sentido para o sofrimento na modernidade é sintoma de um poder impotente para sobrepujar excitações sofridas.

Se criar sentido é, no entanto, uma atividade vital, na acepção de que o vivente não pode eximir-se de fazê-lo a fim de expandir seu poder, a inaptidão moderna para criar sentido é um comportamento negador da vida. Furtando-se de produzir as aparências de finalidade que possibilitam a sujeição do exterior e coordenação do interior, o ser humano moderno restringe a função básica da vida, a assimilação. Ele atrofia suas capacidades para incorporar e interpretar, torna-se cada vez menos preparado para os encontros que intensificariam sua vida e, assim, gradativamente definha rumo à estagnação.

Ao invés de abrirem-se às excitações e dar vazão ao alto grau de poder acumulado, os modernos retraem-se porque a *décadence* os impede de exercer uma coordenação das forças, unicamente pela qual o poder seria canalizado para absorção do exterior. Caracterizado pelo contínuo desarranjo orgânico, o *décadent* possui sua maior dificuldade precisamente na ideia da totalidade e nos meios de manter coerentemente integralizadas as partes componentes. Ora, vimos, é o sentido que cumpre essa função enquanto aparência que o vivente impõe para a multiplicidade interna que o constitui. No sentido, as forças subjugadas obedecem a uma finalidade alheia sob ilusão de que favorecem exclusivamente a si próprias. Eis o plano de conveniência dos centros de comando. A *décadence* compromete desastrosamente tal feito e coloca o vivente na direção da sabotagem da conveniência que o faria crescer. Ele passa a lutar por sua conservação e pelo alívio dos tormentos que a instabilidade interna lhe causa.

A impotência para o sentido atesta a falência das capacidades estéticas, psíquicas e fisiológicas do ser humano moderno para encontrar os meios de dobrar o vir-a-ser a seu favor. Incapaz de fazê-lo por si, o ser humano moderno delega sua força para outros: as tecnologias paliativas, o Estado controlador, o coach motivacional, os líderes fanáticos. Ao intensificar sua

dependência, a modernidade se coloca na posição de subjugada e agrava sua fraqueza. Para Nietzsche, esse é um curso que periga terminar no apequenamento da humanidade.

Para se contrapor a esse perigo, a perspectiva positiva antevê na crise do sentido novas possibilidades de invenção. O próprio Nietzsche sugere, na seção 7 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, que a criação de um novo sentido para o sofrimento poderia resolver o quadro decadente da modernidade. Trata-se de uma empreitada para aproveitar a dispersão energética da modernidade e convergi-la para uma direção afirmadora da vida. O apontamento 1888, 14 [89] nos diz, porém, que há duas formas de atribuir sentido ao sofrimento: o cristão e o trágico. Ocupemo-nos, a seguir, do primeiro caso, na medida em que ele coroa o diagnóstico nietzschiano do sofrimento na modernidade.

3.4 SENTIDO CRISTÃO DESDE A VONTADE DE PODER

A análise do conceito de vontade de poder demonstrou que a construção de sentido é uma atividade do vivente para dominar as lutas por poder e usá-las a favor da promoção do organismo. Essa visão é particularmente levada ao paroxismo no problema do sentido do sofrimento. Nietzsche põe em cena interpretações que, ao conferir sentido ao sofrimento, ajuízam um valor a respeito da vida enquanto tal. As figuras de Dioniso e do Crucificado cumprem, assim, o papel de ostentar duas visões antagônicas da vida, das quais são derivados sentidos igualmente contrários para o sofrimento. Assim, se quisermos explicitar a maneira como o sentido cristão possibilita um exercício e ganho de poder, devemos mostrar sua dependência relativamente à concepção de vida a ele atrelada.

Deve ser expressamente pontuado que, no Crucificado, não partimos de uma proposição sobre a vida, mas sobre o sofrimento: “o sofrimento, o ‘crucificado como inocente’, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação”³⁴⁵. Essa visão é condicionada pela *décadence*. Lembremos que o par “Dioniso” e “Crucificado” dá continuidade ao antagonismo entre um tipo religioso *décadent* e outro, o pagão:

Para sustentar fortemente: o típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

: Mas, não deixamos de fora um tipo de ser humano religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Não deveria ser seu representante mais elevado uma apologia e divinização da vida?

Tipo de um espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante...

Tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor?

- Aqui apresento Dioniso, o grego:

³⁴⁵ FP 1888, 14 [89].

A afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não da vida negada e dividida

Típico: que o ato sexual desperte profundidade, mistério e veneração

Dioniso contra o "crucificado": aqui vocês têm o antagonismo. *Não* é uma diferença em termos de martírio – apenas que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno implicam o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente”, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

O par antagônico de divindades é a transfiguração simbólica das realidades fisiológicas do par “*décadence*” e “espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante”, os quais se exprimem, respectivamente, nos inovadores doentes e epiléticos e no pagão. Sendo assim, o Crucificado é um símbolo condicionado pela debilidade de forças em desarticulação. Ele não ilustra a perspectiva da totalidade orgânica da vida, mas realça uma de suas partes que entrou em desarmonia com o todo: o sofrimento.

Com o olhar deslocado para o parcial, o sofrimento aparece em desacordo com a vida. Ele não é visto como parte contribuinte para a continuidade da vida em geral, mas como elemento destrutivo e divergente. Para compensar esse aspecto terrível, divide-se a vida em duas, “essa vida” e uma outra vida, na qual o sofrimento estaria ausente. Então, atribui-se ao sofrimento o sentido cristão, pelo qual ele “deve ser o caminho para uma existência bem-aventurada”³⁴⁶.

A ideia do “dever ser” indica, primeiramente, uma necessidade. O sofrimento *precisa* ser o meio para sair desta vida, pois, caso contrário, não haverá escapatória para a imensidão de tormentos e dores. Uma forma de fazê-lo é dar ao sofrimento o valor de caminho para fora. Assim, torna-se suportável passar pelas aflições da vida até deixá-la, em favor de outra melhor. Então, a evasão dessa vida ganha ares de uma prescrição moral. O “dever ser” se torna um “tu deves” (*du sollst*). Entendido dessa maneira, o sofrimento é colocado diante da vida, mas não a favor desta, e, sim, contrariamente, como castigo, pelo qual “essa vida” paga sua sentença de condenação e se redime. Com isso, a visão humana é protegida de olhar diretamente para o perecimento e a vida é tornada tolerável.

Se, no símbolo do Dioniso, o sofrimento movimenta e toma parte na continuidade da “vida mesma”, no Crucificado, o sofrimento objeta, bloqueia, impede “essa vida”. Sofrimento e vida não formariam uma unidade, mas seriam divergentes, incongruentes, desarmoniosos. Note-se que toda a concepção simbolizada pelo Crucificado reproduz a impotência para a integralização e organização, própria da *décadence*. O sofrimento não consegue ser ajustado à vida, desestruturação esta que produz novo desarranjo, nova separação: a bipartição entre “essa

³⁴⁶ *Idem, ibidem.*

vida” e uma existência outra. Todo o sentido cristão se assenta nessa bipartição porque pressupõe um ponto de onde se parte e um outro, para o qual se vai por meio do sofrimento enquanto caminho.

Se o sentido é, do ponto de vista da vontade de poder, uma ficção útil para expansão de poder do vivente, a bipartição e o sentido cristão nela apoiado são interpretações engendradas por um vivente, mais precisamente, por sua determinada configuração de forças que necessita interpretar a vida de tal maneira. Para determinar que vivente é esse, Nietzsche dispõe do recurso heurístico da tipologia. Ao estabelecer tipos, ele pode acessar as valorações e as necessidades interpretativas dos viventes. Portanto, se quisermos especificar que tipo de vida engendra a bipartição em favor de seu domínio, devemos, primeiramente, fornecer esclarecimentos sobre o procedimento tipológico nietzschiano.

3.4.1 Tipologia e tipos

No aforismo 186 de *Além de bem e mal*, entre os critérios que Nietzsche adota “como preparação para uma *tipologia* da moral” está a consulta e comparação do cinza documental. Nas suas palavras: “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem”. Por conseguinte, o primeiro passo para uma tipologização enquanto método de pensamento é o contato com a pluralidade efetivamente existente e documentada.

Ater-se à documentação é o meio que Nietzsche encontra para se contrapor ao interesse dos filósofos pela fundamentação. Esta última, no entender de Nietzsche, seria um procedimento conceitual que sistematiza e universaliza características a partir de dados insuficientes, como um “excerto arbitrário ou compêndio fortuito”³⁴⁷. Informar-se abundantemente a respeito do amplo espectro do objeto em apreço, bem como realizar a filologia paciente e atenta dos seus registros, esse é o remédio contra uma conceituação sem texto que a suporte.

Fica claro, assim, que o objetivo da tipologização nietzschiana não é a obtenção do conceito imutável que abstrai a unidade da multiplicidade. O que deve decorrer do estudo comparativo são “tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes”³⁴⁸ dos registros analisados. Por conseguinte, um tipo não é mais que o realce de certos traços compartilhados por muitos elementos catalogados em um dado material.

³⁴⁷ *Idem, ibidem.*

³⁴⁸ *Idem, ibidem.*

O realce, contudo, não nega as diferenças entre os casos agrupados. Nietzsche não pretende elaborar uma taxonomia. Um tipo funcionaria, isto sim, como uma “caracterização sintomatológica”³⁴⁹ para descrever fenômenos fluidos e difíceis de subsumir em conceitos rígidos. Lembremos de como Nietzsche interpreta o “*consensus sapientium*” a esse respeito³⁵⁰. O acordo a que sempre teriam chegado os “mais sábios dos homens”, de que a vida não vale a pena ser vivida, não prova a razão deles e a verdade da assertiva. Prova, antes, que eles “*coincidião fisiologicamente*” no fato de serem todos “tipos da *decadência*”. Então, Nietzsche passa a ler, no sábio Sócrates, as manifestações típicas da *décadence*, sem que, para isso, tenha que prescindir das peculiaridades do ateniense.

Nesse procedimento, a tipologia é um instrumento heurístico, pelo qual Nietzsche pode ler comportamentos e valores como sintomas de um tipo. Ao assim fazê-lo, ele pode comunicar uma hipótese, dirigir uma crítica ou construir um efeito retórico. O reconhecimento do fenômeno como sintoma de um tipo só pode ser feito, por sua vez, se se acompanha o fenômeno, evitando generalizar e concluir apressadamente. Em outras palavras, um tipo está umbilicalmente ligado ao contexto, no qual é formado e no qual é evocado para análise.

Sob um enfoque diverso, o tipo altera-se. Deve realçar outras características para que seja possível ler os sintomas. Em *Ecce Homo*, Nietzsche nos conta ser experimentado em *décadence* e abundância de vida. “Como *suma summarum* [totalidade] eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*”³⁵¹. Sob um aspecto, Nietzsche é um tipo bem-logrado, sob outro aspecto, o mesmo fenômeno, agora, é um tipo *décadent*. Sendo fluidos os fenômenos, serão também fluidos os tipos.

Surge, assim, uma “fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas”³⁵². Por isso, vemos os mais variados nomes nas tipologias nietzschianas: o tipo forte, o fraco, o bem-logrado, o nobre, o cristão, o chinês³⁵³, o tipo do redentor, da *décadence*, do legislador³⁵⁴, do criminoso³⁵⁵, do animal de rapina³⁵⁶ etc. Mesmo personalidades históricas chegam a constituir um tipo porque melhor ilustram a característica realçada. Assim, há, por exemplo, o tipo Napoleão³⁵⁷ e o tipo César³⁵⁸. Poderíamos organizar essa incrível

³⁴⁹ VIESENTEINER, 2012, p. 339.

³⁵⁰ Cf. CI, o problema de Sócrates 1 e 2.

³⁵¹ EH, por que sou tão sábio 2.

³⁵² CI, moral como antinatureza 6.

³⁵³ CI, incursões de um extemporâneo 40.

³⁵⁴ FP 1888, 23 [8].

³⁵⁵ CI incursões de um extemporâneo 45.

³⁵⁶ GM III 15.

³⁵⁷ CI, incursões de um extemporâneo 44.

³⁵⁸ CI, incursões de um extemporâneo 38.

variedade e dizer que Nietzsche aplica sua tipologia, basicamente, em três escalas: a dos indivíduos, a das morais ou culturas e a das formas de vida, em termos das forças constitutivas.

Na primeira, o filósofo procura realçar constituições pulsionais específicas, onde predominam certos instintos e afetos³⁵⁹. Aqui, o conceito de tipo procura identificar um fato fisiológico – o cansaço, a excitação nervosa, por exemplo – que determina o comportamento de um indivíduo ou de um grupo. O “tipo Jesus” é ilustrativo desse caso. As “duas *realidades fisiológicas*”, nas quais o tipo está assentado são “o ódio instintivo à realidade” e “a exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento”³⁶⁰.

Frequentemente, Nietzsche toma os fatos referentes ao tipo fisiológico como causalmente e explicativamente prioritários. Isto é, tanto a gênese real das ações de uma pessoa estaria na constituição fisiológica e nos afetos inconscientes desta quanto a explicação de seu comportamento seria, por economia de princípios, mais bem dada se remetida ao tipo representativo das constituições pulsionais³⁶¹.

No que tange à moral, encontramos a conhecida distinção entre “dois tipos básicos”, uma moral dos senhores e uma moral dos escravos³⁶². Trata-se de dois hemisférios de valores traduzidos no antagonismo entre, de um lado, o *páthos* da distância e, de outro, o instinto de rebanho. Num caso, a valorização do orgulho, da coragem, da dureza, da guerra, da sensualidade e da crueldade, no outro caso, a humildade, a compaixão, a felicidade, a utilidade e a paz são estimadas. Em vista da grandeza e excelência das criações e feitos, vemos aparecer, ainda, tipos de cultura, superior e inferior, altas e baixas³⁶³.

Sem dúvida, os termos “superior” e “inferior” evidenciam que Nietzsche se preocupa com a hierarquia dos tipos. Mas não se trata de uma classificação estanque. Por exemplo, um tipo fisiológico de escala individual seria mais ou menos mutável porque diz respeito a impulsos ou instintos mais ou menos orientáveis e influenciáveis. Igualmente, Nietzsche admite que é possível atuar sobre culturas e mudar seus direcionamentos com um programa rigoroso de seleção e cultivo (*Züchtung*) de tipos.³⁶⁴

³⁵⁹ Cf. LEITER, 1998, p. 230; e LEITER, 2017, p. 31-32.

³⁶⁰ AC 30.

³⁶¹ Cf. LEITER, 1998, p. 230-234; e LEITER, p. 31-47.

³⁶² BM 260.

³⁶³ Cf. WOTLING, 2013, p. 327-353. A abordagem de Wotling mostra, particularmente, como se conectam as três escalas, particularmente, no interesse por determinar como o cultivo de um tipo de indivíduo resulta em um tipo de cultura. Por não ser nosso escopo esmiuçar a teia de tipos na filosofia de Nietzsche, limitamo-nos a indicar o trabalho do intérprete.

³⁶⁴ É a tarefa, por exemplo, dos filósofos do futuro, conforme BM 61 e 203. Particularmente, sobre a variabilidade e possibilidade de produção de tipos atuam as condições desfavoráveis ou cômodas. Cf. BM 262 e seu apontamento preparatório, o FP 1885, 35 [22]. Sobre a criação do tipo forte, tanto na escala individual quanto na cultural, cf. WOTLING, 2013, p. 342-349.

Já na escala mais geral, Nietzsche apresenta tipos de vida quando interessa destacar a promoção ou obstrução da vida em geral. Nesse quesito, por exemplo, pergunta: os valores são “indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”³⁶⁵. A resposta introduz dois grandes pares: “Eu distingo um tipo da vida ascendente e um outro, de declínio, de decomposição, de fraqueza”³⁶⁶. Nossa exposição sobre o espraiamento da *décadence* pelo curso civilizatório permite vislumbrar que os tipos de vida também seriam móveis: inicialmente ascendente, devido a sua vontade de poder intacta, a besta humana teria adoecido ao ser amansada pela Igreja. Os fortes se tornaram fracos e decadentes ao cabo da transvaloração posta em curso pelo cristianismo³⁶⁷.

A escala apresentada acima é uma didática para manifestar o aspecto decisivo do método tipológico nietzschiano: os tipos são exercícios perspectivistas. Eles evidenciam o treino filológico do olhar. Por isso, podem proporcionar a identificação de sintomas. Situado num terreno documental alto, o estudioso ganha visões panorâmicas com seus tipos. Já no terreno de registros miúdos e alta variabilidade de dados, os tipos podem captar as nuances.

Entendido o filtro procedimental da tipologia, vejamos como ele está presente no problema do sentido do sofrimento. Já no início do apontamento 1888, 14 [89], Nietzsche conduz o raciocínio pelo viés da tipologia. O frontispício da anotação já anuncia “os dois tipos: Dioniso e Crucificado”. Nesse par, Nietzsche subsume o antagonismo entre dois tipos religiosos, o pagão e o *décadent*. Cada qual enseja uma justificação da existência, formulada em dois tipos de sentido para o sofrimento, também antagônicos, o cristão e o trágico. O apontamento se limita a caracterizar as perspectivas, sem nos dizer, porém, por qual razão elas se configuram tal como o são.

No contexto do apontamento, todas as tipologizações são realces de distintos posicionamentos frente ao sofrimento. Este é interpretado em dois sentidos porque é recepcionado diferentemente por dos tipos humanos: “[o] ser humano trágico afirma até o sofrimento mais agudo: é suficientemente forte, pleno, divinizante para fazê-lo. O cristão nega

³⁶⁵ GM, prólogo 3.

³⁶⁶ FP 1888, 15 [120].

³⁶⁷ Cf. GM III 14: “quando alcançariam [os homens do ressentimento (H.F.G)] realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade e dissessem talvez uns aos outros: ‘é uma vergonha ser feliz! *Existe muita miséria!*’”; e AC 5: “O cristianismo (...) corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito”.

mesmo o mais feliz dos destinos sobre a Terra: é bastante fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida”³⁶⁸.

O que pode explicar a diferença de resposta é uma diferença interna à vida, a qual condiciona a percepção do sofrimento. Como explicamos anteriormente, a dinâmica da vontade de poder no vivente pode se apresentar ou como ascendente ou como decadente. A cada uma corresponde uma intensidade particular de prazer e desprazer, pela qual as excitações afetam o vivente. Essa distinção engendra duas respostas ao sofrimento, ou a busca de resistência ou o afastamento das excitações.

Nesses termos, o inteiro problema do sentido do sofrimento consiste em que o sofrimento é interpretado por dois tipos de vida, os quais, por necessidade de suas dinâmicas de poder, produzirão sentidos antagônicos. Examinemos, a seguir, o sentido cristão enquanto produto de um tipo de vida, cuja dinâmica de poder é decadente. Dessa perspectiva poderemos acessar a explicação da bipartição da vida como artifício para mitigar excitações sofridas.

3.4.2 Sentido cristão como produto do tipo da vida ascética

A indicação para o tipo de vida aqui buscado é dado pelo esclarecimento que Nietzsche fornece a respeito da bipartição da vida, segundo a valoração dos sacerdotes ascéticos. Nesta, a “nossa vida”:

(juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade”) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência”.³⁶⁹

Três observações são dignas de destaque a respeito do emprego do termo “vida” na citação acima. Primeiramente, Nietzsche emprega tanto a expressão geral, “a vida”, como a expressão de particularidade ao falar do caso “de uma vida ascética”. A relação entre ambas é conflitiva. A vida ascética procura fazer a vida voltar-se contra si mesma. Por isso, é considerada por Nietzsche como uma contradição. Por sua vez, justamente no momento de explicar essa contradição, Nietzsche não emprega mais simplesmente “vida”, mas, lança mão duas vezes da expressão “vida mesma”:

Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja

³⁶⁸ FP 1888, 14 [89], *tradução nossa*.

³⁶⁹ GM III 11.

senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais³⁷⁰.

A menção à vontade de poder para explicar o funcionamento da vida ascética a partir de um “interesse da vida mesma” é altamente elucidativa. A vida que os sacerdotes valoram é a vida mesma, aquela que Nietzsche, não os sacerdotes, concebem como vontade de poder. A vida ascética, por sua vez, é uma expressão particular da vontade de poder como vida, expressão, sem dúvida, degenerada, que esconde a luta por poder como traço distintivo. Se a vida mesma ilustra a dinâmica ascendente, que vida ilustra a dinâmica decadente? Ora, a solução de Nietzsche é introduzir tipos de vida. Para a última dinâmica, Nietzsche reservou os tipos que, mesmo sendo vontade de poder, caracterizam-se por uma baixa manifestação da luta por poder, chegando até a negar essa luta. O tipo sacerdotal é emblemático.

Antes de prosseguirmos, cabe advertir que não se deve confundir a duplicidade do termo vida no problema do sentido do sofrimento – “a vida mesma”, “essa vida” – com a bipartição da vida. A primeira concerne ao modo como, linguisticamente e logicamente, está formulada a argumentação de Nietzsche. Por sua vez, a segunda designa uma interpretação da vida, que Nietzsche credits à perspectiva de um outro, o sacerdote. Por outras palavras, a duplicidade pertence ao discurso de Nietzsche. É o modo como este organiza sua argumentação. A bipartição é o discurso de um outro, tal como Nietzsche o entende e que pode, por isso, ser objeto da sua argumentação.

Estabelecido isso, passemos à segunda observação. Atentemos ao parêntese da primeira citação. Ele deixa claro que, no contexto da bipartição da vida, Nietzsche considera os termos “natureza”, “mundo” e “vir-a-ser” como semanticamente avizinados ao termo “vida”. Isso é relevante porque permite a Nietzsche operar conceitualmente também uma crítica à metafísica e aos sistemas morais elaborados pela tradição filosófica, para cujas perspectivas mundo, vir-a-ser e natureza são conceitos caros. A crítica de Nietzsche, portanto, não é restritiva. Seu alvo vai muito além do homem religioso. Abarca a filosofia³⁷¹, a ciência³⁷² e o rebanho de sofrendores capturados pela moral do ressentimento³⁷³.

Terceira observação, a vida ascética não é necessariamente o mesmo que a vida dos sacerdotes ascéticos. Caso fosse, Nietzsche poderia ter empregado, por exemplo, a expressão “vida sacerdotal”. Não é esse o caso, tanto mais porque o procedimento genealógico visa traçar a emergência de algo que se tornou fluido ao longo da história. Assim, se o traço ascético da

³⁷⁰ *Idem, ibidem.*

³⁷¹ GM III 5-10.

³⁷² GM III 23-26.

³⁷³ GM III 15-21.

moral ocidental provém da casta sacerdotal, ele teria se desprendido desta e medrado para outros âmbitos em um processo de mútua transformação. Ao mesmo tempo em que o traço ascético foi adaptado por formas de vida distintas, ele tornou essas formas de vida também ascéticas. Por conseguinte, não apenas o sacerdote possui uma vida ascética, mas também o filósofo, o cientista, e “a *maioria* dos mortais”³⁷⁴. Com esse tratamento, a vida ascética não se refere a uma vida particular, mas a um tipo fisiopsicológico.

Das três observações acima depreende-se uma importante proposição para nosso propósito. O conceito de vida ostentado pelo sacerdote somente é acessado quando se leva em conta os instrumentos metodológicos empregados por Nietzsche. De um lado, a bipartição da vida é obra de um tipo. Do outro lado, tal feito seria “interesse da vida mesma”. No primeiro caso, a vida é vista com o auxílio da ferramenta tipológica. No segundo caso, o filtro é a hipótese da vontade de poder. Poderíamos designar esse último registro como o da fisiologia do poder, entendida enquanto descrição das dinâmicas da vontade de poder. Já a noção de tipo, aqui, nos situa no registro daquilo que Nietzsche entende por psicologia, a descrição dos distintos modos pelos quais formas de vida engendradas pela dinâmica da vontade de poder dão expressão particular àquele primevo impulso por mais poder. Vejamos como Nietzsche conjuga esses dois pontos de vista na sua caracterização da vida ascética.

Segundo Nietzsche, no tipo ascético, estaria presente “o desejo de ser-outro (*Anderssein*), de estar-em-outro-lugar (*Anderswo-sein*)”³⁷⁵, desejo, do qual o sacerdote ascético seria a sua encarnação em “mais alto grau”. Para a satisfação desse desejo, por sua vez, entraria em curso um instinto de autodestruição, o qual “faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força”³⁷⁶. Então, o tipo particular da vida ascética lutaria contra as condições em que a vida mesma poderia crescer e se expandir, uma vez que entenderia que, apenas por meio da rejeição dessa vida, alcançar-se-ia aquela outra, desejada. Na peleja da vida ascética contra a continuidade da vida mesma, Nietzsche enxerga um “ressentimento ímpar” que atentaria contra a vitalidade fisiológica e tiraria sua satisfação do malogro, do fenecimento e do sofrimento da autoviolação. Contudo, ao fazê-lo, a vida ascética minguaria suas próprias forças e negaria seus próprios pressupostos de florescimento³⁷⁷. Mas, então, assevera Nietzsche, psicologicamente considerada, “uma vida ascética é uma contradição”³⁷⁸.

³⁷⁴ GM III 1.

³⁷⁵ GM III 13.

³⁷⁶ GM III 11.

³⁷⁷ *Idem, ibidem.*

³⁷⁸ *Idem, ibidem.*

No entanto, “considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente”³⁷⁹, a contradição que coloca “vida *contra* vida” – e, aqui, devemos ler essa fórmula com a ambiguidade do termo vida em mente, isto é, a vida mesma contra si mesma, mas também um tipo de vida particular contra a vida mesma –, essa contradição se desfaz porque se revela absurda. Isso quer dizer que, sob um olhar fisiológico, não se trataria da vida corroendo a si própria, mas da vida mesma que, “com novos meios e invenções”³⁸⁰, lutaria para se preservar.

Desse modo, fisiologicamente considerada, a vida ascética continuaria alinhada com a premissa da vontade de poder. Porém, isso não impede que, psicologicamente, os “instintos de vida mais profundos”³⁸¹ busquem a seu modo os artificios para firmar tal forma de vida, preservá-la e encontrar as condições mais propícias para o seu poder.

Atentemos ao que os dois olhares, o fisiológico e o psicológico, dizem a respeito da bipartição da vida. A psicologia identificaria a bipartição como um artifício interpretativo, pelo qual um tipo de vida particular se expressaria. A fisiologia validaria a existência desse artifício ao afastar a ideia de uma suposta contradição, onde a vida lutaria contra si mesma. No entanto, sem a psicologia, a bipartição, enquanto um artifício particular de um tipo específico de vida, não se revelaria, já que, fisiologicamente considerada, essa vida seria dissolvida nos termos gerais da dinâmica da vontade de poder que pervade a vida mesma como um todo. Sem a fisiologia, por seu turno, a bipartição da vida permaneceria na sua aparente contradição e não encontraria a explicação satisfatória para sua condição de possibilidade.

Não se deve ver nisso um conflito de pontos de vista, mas sim uma complementação, segundo o preceito epistemológico do perspectivismo nietzschiano: “*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”³⁸². Podemos, então, ratificar, esquematicamente, o que anteriormente asseveramos. A fisiologia praticada por Nietzsche se referiria ao âmbito geral, ao passo que a psicologia trataria dos casos particulares. A fisiologia consideraria a vida na dinâmica de poder que favorece as forças em jogo. A psicologia analisaria as expressões dessa dinâmica ao nível das valorações e interpretações que tipos de vida particulares criariam em favor da otimização de suas condições de vida.

Sendo assim, o significado da expressão “essa vida” não será encontrado no âmbito de consideração da fisiologia, pois, para este, só existiria uma e única vida, a que corresponde à

³⁷⁹ GM III 13.

³⁸⁰ *Idem, ibidem.*

³⁸¹ *Idem, ibidem.*

³⁸² GM III 12.

vontade de poder. Fisiologicamente, em sentido nietzschiano, “essa vida” seria a vida como vontade de poder e mesmo uma outra vida também o seria, uma vez que não passaria de um artifício ficcional para a majoração do poder da única vida que existe. Mas, então, a bipartição perderia sua razão de ser e “essa vida” passaria a ser sinônimo da “vida mesma”, o que não é o caso, pois, conforme vimos, Nietzsche distingue os dois termos no apontamento 1888, 14 [89]. Além do mais, a sinonímia pressuporia que o tipo de vida que adota a interpretação da bipartição entende a noção de vida do exato mesmo modo que Nietzsche, ou seja, enquanto vontade de poder. Novamente, isso seria absurdo e anularia a perspectivização do próprio raciocínio de Nietzsche no problema do sentido do sofrimento. Assim, se a expressão “essa vida” pretende designar algo distinto da vida mesma, só alcançaremos esse significado na ótica da psicologia e, precisamente, na medida em que essa ótica pode acessar a perspectiva de um tipo de vida, a vida ascética, para a qual unicamente existe essa vida e uma outra.

Reforcemos uma vez mais o seguinte: a fisiologia nos explicaria como é possível, no âmbito da vida mesma, o surgimento de uma interpretação que divide a vida em duas e para que fim isso se destina. A explicação passa pela já conhecida dinâmica decadente, a qual dá ensejo a ideais de alívio da excitação desprazerosa. A psicologia, por sua vez, deslocaria o olhar do geral para o particular e nos permitiria ver, pela perspectiva do tipo de vida que ostenta a interpretação da bipartição, como este entende a vida. Assim, a fisiologia daria as razões para o surgimento e a validade da bipartição. A psicologia, por sua vez, adentraria seus meandros e descreveria a valoração do tipo particular de vida que necessitaria da bipartição. Avancemos a argumentação para esse último ponto a fim de determinar como a vida é entendida pelo tipo da vida ascética.

Em uma anotação de 1887, concernente à psicologia da metafísica, Nietzsche explica que “o ódio a um mundo que faz sofrer se expressa no fato de que outro é imaginado, um *valioso*”³⁸³. Um ano depois, em outra anotação, Nietzsche reforça o mesmo diagnóstico ainda a respeito da metafísica: “o que era mais temido, a causa dos sofrimentos mais poderosos (ânsia de domínio, voluptuosidade etc.), foi tratado com a maior hostilidade pelas pessoas e eliminado do mundo ‘verdadeiro’”³⁸⁴. Ainda no terreno da filosofia, encontramos a seguinte tese, dessa vez em *Crepúsculo dos ídolos*: “não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’”³⁸⁵.

³⁸³ FP 1887, 8 [2], tradução nossa.

³⁸⁴ FP 1888, 18 [16], tradução nossa.

³⁸⁵ CI, a “razão na filosofia” 6.

Em *O anticristo*, um diagnóstico similar é feito a respeito da moral e da religião cristãs. O cristianismo não possuiria ponto de contato com a realidade, de modo que, em sua doutrina, constariam apenas causas imaginárias, efeitos imaginários, uma ciência natural imaginária, uma psicologia imaginária e uma teologia imaginária. Para Nietzsche, “todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (– a realidade! –), é a expressão de um profundo mal-estar com o real”³⁸⁶. Quem necessita desse mundo fictício, prossegue o filósofo, é quem sofre com a realidade, donde a conclusão de que “a preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias”³⁸⁷. Para ficarmos com um último exemplo, outro parágrafo da referida obra afirma ainda que o “instinto de *ressentiment*” foi o responsável por “inventar um *outro* mundo”, em relação ao qual a vida, seu movimento ascendente, poder, beleza, autoafirmação apareceram “como mau, como condenável em si”³⁸⁸.

Observados atentamente, os textos referidos contêm uma proposição em comum. Ao mencionar o sofrimento, mas também o ódio, a hostilidade, a calúnia, a vingança, o *ressentiment*, os textos afirmam que, psicologicamente considerada, a ficção de um outro mundo seria motivada não apenas pelo sofrimento, mas por afetos violentos dirigidos contra o que, neste mundo, faz sofrer³⁸⁹. Aqui, os alvos em questão seriam precisamente aqueles que a metafísica, a moral e a religião identificariam como causas de sofrimento. Os textos acima citados nos fornecem já parte desses alvos: ânsia de domínio, voluptuosidade, poder, beleza e autoafirmação. A estes poderíamos acrescentar ainda os apetites, os afetos, os sentidos, o vir-a-ser, a contradição, o acaso e a aparência³⁹⁰. Todos esses elementos seriam idealmente retirados da outra vida justamente para torná-la uma existência sem sofrimento.

³⁸⁶ AC 15.

³⁸⁷ *Idem, Ibidem.*

³⁸⁸ AC 24.

³⁸⁹ A hostilidade dos sofrendores decadentes é um pressuposto reiterado por Nietzsche outras vezes em sua obra. Cf. AC 30 e GM III 15. Especificamente sobre a crueldade intrinsecamente vinculada à concepção de um outro mundo, é particularmente sugestivo o trecho de CI, incursões de um extemporâneo 34: “e o próprio ‘além’ – para que um ‘além’, se não fosse um meio para manchar (*beschmutzen*) o aquém?...”. Note-se, aqui, o uso da crueldade, isto é, dos instintos, para criar um sentido, vale dizer, uma ficção para lidar com o sofrimento. Isso, porém, teria acontecido num passado genealógico, onde o *décadent* – seja os metafísicos ou religiosos – teriam ainda poder para criar. O mesmo não se passa com os modernos. A aversão destes à crueldade e a incapacidade de utilizar os instintos para confrontar o sofrimento atrofiaram a capacidade criativa para construir sentido. Assim, embora tenham se tornado uma vida de tipo ascética, o presente histórico da modernidade careceria de poder para que até mesmo o ressentimento seja criador de valores.

³⁹⁰ Cf. FP 1887, 8 [2]; FP 1887, 9 [60]; FP 1888, 18 [16]. A esse respeito, é também elucidativo o que GM III 17 diz a respeito da “*luta contra o sentimento de desprazer*” que toma forma nas religiões. Combate-se, então, o corpo na tentativa de reduzir ao mínimo possível o “sentimento vital”. Recomenda-se, por exemplo, “se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz ‘sangue’ (...); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, ‘*il faut s’abêtir*’ [é preciso embrutecer-se]”.

Conseqüentemente, em contrapartida, serão concebidos como parte constituinte daquilo que nos concerne: essa vida.

Os afetos violentos, por sua vez, nos revelam a estima negativa dirigida contra essa vida. Esta, então, seria desvalorizada ao ser considerada como um mundo do erro, da falsidade, da aparência, da contradição, da falta de sentido, da desrazão, da transitoriedade, da arbitrariedade e do não-ser³⁹¹. Sua contrapartida fictícia e ideal seria, por isso, positivamente valorizada e estimada como o mundo verdadeiro, da perfeição, da imutabilidade, da constância, da racionalidade, da finalidade, da necessidade e do ser.

“Que tipo de ser humano reflete (*reflektiert*) desse modo?”, indaga Nietzsche. Resposta: “um tipo improdutivo que sofre; um tipo de vida cansada (*lebensmüde Art*)”³⁹². O cansaço, aqui entendido fisiologicamente, é a exaustão das forças, o esgotamento que restringe a capacidade de ação. Por isso, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche vê a bipartição da vida como “uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*”³⁹³. Enquanto tal, seria “o instinto de fadiga da vida (*Lebens-Müdigkeit*)” que criou o outro mundo³⁹⁴. Essa consideração nos reconduz àquela da vida ascética enquanto uma vida degenerada e de condição doentia³⁹⁵. No juízo de Nietzsche, filósofos, moralistas, homens religiosos e todos aqueles que se encaixam no tipo da vida ascética padeceriam de uma constituição fisiopsicológica enferma e fatigada. Em parte, é o compartilhamento dessa condição que permite a vasta difusão da interpretação da bipartição da vida e suas valorações correspondentes.

O que expusemos já permite estabelecer o significado da expressão “essa vida”. Devemos estar cientes de que o escrutínio psicológico que Nietzsche emprega na análise do tipo de vida ascética cumpriria a função de traduzir para o léxico de sua filosofia uma perspectiva outra. Nessa empreitada, revelar-se-ia um entendimento da vida creditado a um outro e considerado como distinto daquele que representaria a perspectiva do próprio Nietzsche.

Nesses termos, para o tipo de vida ascética, não haveria uma única vida, mas duas, essa vida e uma outra vida. Esta última consistiria na inteira negação do que caracterizaria a primeira. Segundo o que argumentamos, o que o sofredor da vida ascética entenderia por “essa vida” pode ser caracterizado como o devenida mundo da corporeidade sensual, pulsional e afetiva. É este que contém os elementos que apontamos como causa do sofrimento para esse

³⁹¹ Cf. FP 1887, 8 [2] e FP 1887, 9 [60].

³⁹² FP 1887, 9 [60].

³⁹³ CI, a razão na filosofia 6.

³⁹⁴ FP 1888, 14 [168].

³⁹⁵ GM III 13.

sofredor (ânsia de domínio, voluptuosidade, poder, beleza, apetites, afetos, sentidos, vir-a-ser, acaso, aparência). Com base nesse significado, desloquemo-nos, agora, para o contexto do problema do sentido do sofrimento a fim de pontuar as implicações do que expusemos.

Retomemos a proposição pela qual Nietzsche apresenta a compreensão do sofrimento implicada no simbolismo do Crucificado: “o sofrimento, o ‘crucificado como inocente’, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação”. Se operarmos a substituição semântica a partir do significado estabelecido para a expressão “essa vida”, então o Crucificado expressaria a visão, segundo a qual “o sofrimento, o ‘crucificado como inocente’, vale como uma objeção ao devenida mundo da corporeidade sensual, pulsional e afetiva, como fórmula de sua condenação”. O enunciado assim vertido põe-se de acordo com aquelas críticas à moral cristã que denunciam sua “antinatureza”, isto é, o modo como ela combate o corpo e os instintos³⁹⁶. Destacamos dentre estas um trecho ilustrativo da seção que encerra *O anticristo*: “a cruz como distintivo da mais subterrânea conspiração que já houve – contra saúde, beleza, boa constituição, bravura, espírito, *bondade* de alma, *contra a vida mesma...*”³⁹⁷. Aqui, “saúde”, “beleza”, “boa constituição”, “bravura” evocam os elementos que produzem sofrimento. Contra estes está colocada a “cruz”, o equivalente semântico do Crucificado e, por isso, representativa do tipo de vida ascética, a qual nega aqueles elementos que fazem sofrer.

É possível avançar ainda uma proposição teoricamente mais significativa. Alguns dos elementos que Nietzsche aponta como causas do sofrimento nessa vida são nomeados com palavras caras à hipótese da vontade de poder. Por exemplo, “ânsia de domínio”, “poder”, “vir-a-ser”. Com a hipótese da vontade de poder introduzida assim, é possível afirmar que, se a vontade de poder exprime a vida mesma, então o tipo da vida ascética toma como sofrimento precisamente o que a perspectiva dionisíaca entende como a vida mesma: a vontade de poder. Porém, ao assim introduzirmos a vontade de poder, surge um questionamento fundamental.

Se, do ponto de vista fisiológico, a vida ascética, em sua interpretação da bipartição da vida, não seria senão a atuação da vida mesma enquanto vontade de poder, como seria possível surgir uma interpretação que não reconhece a luta por poder enquanto o distintivo da vida e, mais que isso, que seria capaz de criar uma interpretação, na qual a vida aparece como o contrário de toda luta por mais poder? Em outras palavras, se a vida é vontade de poder, como é possível uma interpretação que encobre seu próprio caráter e mesmo se coloca contra ele?

³⁹⁶ À guisa de exemplificação, cf. EH, por que sou um destino 8; CI, o que devo aos antigos 4; GM II 22; FP 1888, 14 [91].

³⁹⁷ AC 62.

A resposta está na dinâmica decadente de poder. Conforme mostrado, para o tipo de vida, na qual o poder declina, não é a expansão, mas a preservação a atividade que melhor serve para a manutenção das suas forças exauridas. O conflito por mais poder, ao menos sob a forma do confronto direto, lhe é prejudicial. Suas forças, já vencidas e esgotadas, precisam evitar perder mais poder. Em consequência, esse tipo de vida é favorecido justamente quando a luta por mais poder é acobertada, ou, ao menos, não é reconhecida da mesma forma que a vida ascendente pode fazê-lo. Esse é precisamente o caso do tipo da vida ascética.

Em razão de sua enferma condição fisiológica, o tipo ascético não é forte o bastante para reconhecer o conflito de forças como traço distintivo da vida. Avesso à luta por poder, a qual é incapaz de subscrever explicitamente, o tipo ascético recorre à bipartição da vida como meio para evadir-se da vida que rejeita, “essa vida”. Se aplicarmos a perspectivação que distingue dois âmbitos de consideração, o psicológico e o fisiológico, então, segue-se que tal rejeição equivaleria àquela que ocorre a nível fisiológico na perspectiva que descrevemos como a da força vencida e sua dinâmica decadente. Dessa maneira, a bipartição da vida, vista fisiologicamente, seria o artifício interpretativo fabricado para mitigar o esgotamento, afastar a excitação excessiva que deprime o poder e, com isso, produzir o prazer do adormecer.

Podemos explicar, assim, de que maneira o sentido cristão pode atuar como aumento de poder. Ora, a vida ascética é um caso da dinâmica decadente do poder porque seu grau de poder foi drasticamente subtraído a ponto de incapacitar a expansão de poder. Consequentemente, tal tipo de vivente se vê restringido a apenas se conservar em vista do reestabelecimento do grau de poder inicialmente perdido. A conservação não contradiz a premissa básica da vontade de poder, pois é apenas uma das “indiretas, mais frequentes consequências”³⁹⁸ da luta por poder. Pode-se chamá-la de baixa expressão da vontade de poder, própria de um “estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida”³⁹⁹.

A discrepância entre o grau perdido e o derradeiro processo de incremento de poder faz com que o tipo de vida ascética não consiga conceber o ganho de poder em conexão com o desprazer. Ao contrário, procurará afastar este último, na crença de ser a única forma de recobrar o poder perdido. Ao nível fisiológico, esse processo significa o rearranjo das forças na persecução de outros meios para aumentar seu poder que não o embate direto. Psicologicamente, isso significa, formas de compensação imaginárias e intelectualizadas, tais como a ficção de um mundo outro ou normas morais.

³⁹⁸ BM 13.

³⁹⁹ GC 349.

Cria-se, então, uma interpretação que cinde a vida em duas. De um lado, “essa vida”, parte rejeitada por ser o âmbito onde a força perde poder, do outro lado, uma existência bem-aventurada, almejada porque representa as condições ideais para a preservação e compensação de poder perdido. Sendo, porém, apenas uma compensação imaginária, a vida decadente necessita dar a essa interpretação um efeito prático capaz de atuar sobre o sofrimento. A vida ascética passa, assim, a avaliar “essa vida” negativamente, como condenável e a fazer da suportabilidade do sofrimento uma prova da verdade de sua fé em outra vida. Ela dá, então, ao sofrimento o sentido cristão: para se ver livre dessa vida, que diminui o poder mediante o sofrimento, este mesmo deve ser suportado como castigo e provação que expia essa vida de si própria. Nesse ato de expiação, a vida declinante consegue obter o prazer do adormecer, o entorpecimento que restaura paliativamente o *quantum* de poder desperdiçado.

O sentido cristão se presta, assim, a proporcionar o prazer do adormecer. Com essa compensação anestesiante, a vida decadente consegue a sensação de que suas forças vencidas dominam a adversidade, mesmo que apenas repousem na aparência de chegar cada vez mais perto de uma suposta redenção do sofrimento.

3.4.3 Sentido cristão como perigo da aparência

A aparência em que repousa a vida ordenada pelo sentido cristão do sofrimento ultrapassa os limites dentro dos quais a ilusão é favorável à expansão do poder. Nessa medida, o termo “aparência” não assume apenas o significado de força plástica do vivente, mas de mentira, na acepção crítica e pejorativa com que esta última palavra é usada em *Ecce Homo*: “o não-querer-ver a todo preço como a realidade é no fundo constituída”⁴⁰⁰. Sendo assim, o sentido cristão exprime uma vontade de negar a luta por mais poder, isto é, encobri-la, não reconhecê-la, rejeitá-la. Nietzsche enxerga nisso um grande perigo para o ser humano.

Lembremos que, para a hipótese da vontade de poder, a vida é um interpretar perspectivo porque necessita falsificar o mundo desde sua ótica a fim de que o vivente possa sobreviver e expandir-se. Esse aspecto se encontra já no surgimento do mundo orgânico, uma vez que a organização das forças só é possível porque as dominantes falseiam a luta caótica por mais poder tanto externamente quanto internamente. Cria-se, assim, por um lado, a aparência de um indivíduo idêntico a si mesmo – a unidade orgânica – e, por outro lado, a aparência de um mundo constituído por qualidades, entidades, estados e sequências temporais.

⁴⁰⁰ EH, por que sou um destino 4.

Para Nietzsche, só temos necessidade da aparência porque o mundo é uma monstruosa guerra incessante de forças violando umas as outras. “Aqui falta o antagonismo entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente: só há um mundo e este é falso, cruel, contraditório, sedutor, sem sentido (...). Que a mentira seja necessária para viver, isso faz parte ainda desse caráter terrível e questionável da existência”⁴⁰¹. A criação de aparências se justifica, portanto, em razão do sofrimento inerente à existência e à vida.

Ora, conforme argumentamos, o sofrimento é sentido mais intensamente pelo vivente *décadent*. Logo, este terá uma necessidade maior de aparência. Para se proteger e conservar, terá necessidade, inclusive, de uma espécie específica de aparência, aquela que melhor lhe afasta das excitações perturbadoras, dos choques com outras forças. Essa necessidade engendrará, por sua vez, valores que exprimem um distanciamento face à realidade efetiva.

É devido à dinâmica decadente que valores negadores do sofrimento surgem como necessidade de primeira ordem. Justamente por serem o filtro pelo qual o vivente ajusta o vir-a-ser de modo a obter um relativo poder sobre este, os valores trazem o grande perigo de aparentarem o exato oposto da vontade de poder. A *décadence* se expressa, aqui, como a quebra da harmonia e do isomorfismo entre valor e poder. Essa é a constituição dos ditos valores fracos, para Nietzsche. A discrepância com respeito à efetividade torna-se, nesses casos, tão grande a ponto de inverter a relação entre força e fraqueza, ascensão e queda, saúde e doença. São os valores cristãos que, para Nietzsche, dariam o exemplo por excelência dessa inversão:

A fraqueza é mentirosamente mudada em *mérito*, não há dúvida (...) e a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixeza medrosa, em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia, em ‘obediência’ (há alguém que dizem impor esta submissão – chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de ‘paciência’, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (...).⁴⁰²

Da ótica da vontade de poder, por conseguinte, o cristianismo pode ser considerado como o conjunto de valores que levou a ficcionalização de aparências a um patamar destrutivo porque contrariou as condições de expansão da vida. Nessa linha de raciocínio, pode-se entender a afirmação de Nietzsche, segundo a qual “nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade”⁴⁰³. Há um negacionismo necessário como pano de fundo do cristão enquanto pertencente ao tipo da vida ascética e *décadent*. Ele necessita recusar e repelir todas as evidências da vontade de poder no mundo porque estas abalam seus valores e contradizem as aparências. Esse confronto produz sofrimento porque gera uma

⁴⁰¹ FP 1887, 11 [415].

⁴⁰² GM I 14.

⁴⁰³ AC 15.

excitação que desarranja a ordenação interna do vivente, solapa o sentimento de controle e domínio de suas forças e excita as demais a revoltarem-se. Para evitar a desagregação, o vivente se aferra a uma razão e uma finalidade que justificam o sofrimento e supostamente retomam a validade das aparências. Desse modo, o sentido cristão do sofrimento atua como um viés de confirmação que reforça a repulsa ao mundo. “Essa vida” constantemente contradiz os valores protetivos, quietistas e preservacionistas do tipo da vida ascética. Ao invés, porém, de identificar o problema nos valores, a culpa é projetada na vida. Assim, no sofrimento causado pela discrepância estaria a prova da verdade do desvalor dessa vida.

A necessidade de negar a efetividade também explica como o vivente pode se desligar da vontade de poder a ponto de ficcionalizar um mundo completamente oposto à busca por mais poder. Esse é o caso daquela existência outra, idealizada, a qual, então, não passa de aparência decadente, refúgio de um vivente impotente para expandir suas forças. A bipartição da vida ilustra suficientemente bem a inversão de valores aqui tratada. Ela, contudo, não permanece num plano tão somente interpretativo discursivo. Nietzsche vê derivar-se dela uma atitude reativa que ele qualifica como vingança contra a vida. Já nos referimos a essa atitude quando abordamos a medicina sacerdotal da dissipação do sentimento. Cabe retomá-la, agora, para um arremate à luz da vontade de poder.

Ao ensinar o sofredor a entender sua dor como pecado, o sacerdote captura a compreensão daquele relativamente à aflição do próprio corpo. Alienado da vivência do próprio sofrimento, o sofredor não devota suas forças a interpretar a dor segundo suas necessidades de preservação e expansão. Assim, ao invés de deixar o sofrimento suscitar a assimilação reparadora no organismo do sofredor, o sacerdote bloqueia a atuação natural da vontade de poder na direção da efetiva cura. Em seguida, aplica no sofredor um paliativo, cujo efeito colateral é a destruição do sistema nervoso: a dissipação do sentimento.

Sob o comando espiritual do sacerdote, o sofredor descarrega contra si próprio afetos poderosos que produzem o prazer do adormecer. Mas a força contrária, a má consciência, que causa sofrimento ao sofredor, continua presente. Apenas não é momentaneamente sentida. Quando cessar o anestesiamento, o sofredor se verá novamente perturbado por uma luta contra uma força que não pode vencer. Então, recorrerá novamente à dissipação do sentimento num ciclo vicioso que destrói a autorregulação orgânica.

Ao usar a força para estancar a fonte da própria força, o sacerdote efetua a destruição dos meios reparadores naturais pelos quais o vivente seria instigado a exercer poder e a se nutrir

da exposição ao poder alheio⁴⁰⁴. Isso significa, porém, destruir a vida mesma porque solapa a condição de incremento de poder do vivente: a assimilação da excitação sofrida. Se é o sofrimento que possibilita a atividade assimiladora e plástica do vivente, então, a dissipação do sentimento quebra o equilíbrio entre sofrer e agir.

Ao sofredor arruinado fisiologicamente e dependente do sacerdote não resta outra opção senão adotar uma valoração decadente porque, agora, passa a necessitar de condições protetivas e quietistas capazes de lhe dar o prazer do adormecer. Ao idealizar a abolição do sofrimento e prescrever o afastamento de qualquer excitação que fere e perturba, os valores *décadents* limitam o crescimento de poder. E o ciclo vicioso gira mais uma vez: a fraqueza faz com que as forças se encerrem em condições que as mantêm impotentes, reforçando a necessidade de quietismo e proteção.

Atado a um tipo de vida decadente que não se expande, o sentido cristão combate todo tipo de expansão. Eis por que é perigoso. Ele degenera a vida como um todo e adoce o vivente em particular ao enfraquecer o organismo para as relações externas, para a troca com o outro e o novo que lhe chegam na forma de excitações sofridas. O sentido cristão pode ser considerado, por essa razão, como uma má ficção que agrava a fraqueza e reforça a hostilidade contra os instintos.

Se o trabalho civilizatório do cristianismo espalhou a *décadence*, então, ele espalhou, igualmente, a dependência em relação às más ficções, às aparências negadoras da vida. A incapacidade moderna para criar um sentido que substitua as práticas legadas pelo sentido cristão periga estagnar o ser humano na debilidade irreparável. Com sua filosofia dos últimos anos, Nietzsche quer ao menos esclarecer a humanidade a respeito dos valores negadores da vida, trazendo a ela o momento de máxima autognose⁴⁰⁵.

*

* *

Ao vertermos a interpretação nietzschiana da modernidade para as formulações de uma economia de poder segundo a hipótese da vontade de poder, então obtemos o seguinte quadro. Os processos de abrandamento e moralização teriam realizado a conversão da dinâmica ascendente para a dinâmica decadente do poder ao pôr em curso a desagregação das forças humanas. Com isso, foi propiciado a proliferação do tipo de vida correlato, o *décadent*. Tal fenômeno histórico teria alterado a experiência do prazer e do desprazer, de modo a exprimirem fundamentalmente a retração de poder. O aumento da capacidade de dor e a condenação

⁴⁰⁴ Cf. STIEGLER, 2001, p. 117-118.

⁴⁰⁵ EH, por que sou um destino 1.

pessimista da vida seriam sintomas decorrentes do que se passaria, então, ao nível da fisiologia do poder: o profundo desprazer do esgotamento de poder. Os modernos sentiriam o sofrimento lhes assaltar mais intensamente porque suas forças são mais facilmente vencidas. Tais forças desesperam-se pelo alívio de sua saturação, originando, na esfera dos valores, o anseio por abolir o sofrimento. Por isso a modernidade é rica em meios de entorpecimento. Limitada ao prazer do adormecer, ela se tornou deste dependente porque necessita constantemente anestesiar suas forças esgotadas.

Com o poder gravemente subtraído, o ser humano moderno é incapaz de criar um novo sentido para o sofrimento após a derrocada dos antigos ideais religiosos. Ao não poder fazê-lo, ele fica refém da debilidade de suas forças e das práticas paliativas e negadoras da vida, legadas pela vigência milenar do sentido cristão do sofrimento.

Entendido como uma aparência necessária para viver, o sentido cristão é manifestação das capacidades plásticas do vivente para interpretar o vir-a-ser e tentar subordinar forças a seu favor. No entanto, ele acaba por sabotar as condições de expansão do poder no vivente. Qualificamo-no, por isso, de uma má ficção porque, segundo a hipótese da vontade de poder, ele distancia a vida da ótica do poder e enfraquece-a. O sentido cristão demonstrou, assim, que é, paradoxalmente, a própria capacidade ficcional – o próprio viver – que pode colocar em risco à vida humana.

A força plástica deve ser utilizada com ciência de que é ficção a serviço da vida, demandada pela vida e para a vida enquanto vontade de poder. Diante dessas considerações, o esforço intelectual de formular o problema do sentido do sofrimento pode ser visto como uma via de abordagem para o problema da *décadence* na modernidade. Ao implicar um exercício de poder na doação de sentido, Nietzsche pode conceber uma saída do curso decadencial do ocidente. Ao invés de evadir-se do sofrimento, é preciso deixá-lo se fazer presente e remetê-lo à vida mesma. Essa seria uma atitude antimoderna. Se é no entravamento presente em todo sofrimento que residira a possibilidade de um efetivo *plus* de poder, então, assimilar o sofrimento, permitir-se vivenciá-lo e saber aproveitá-lo conforme as forças do sofredor, essa atitude abriria caminho para a criação de um tipo antimoderno.

Se o problema do sentido do sofrimento divisa apenas duas formas de sentido – fechar-se ao sofrimento (cristão) ou abrir-se a ele (trágico) –, para Nietzsche, a alternativa da modernidade é clara: ela não pode optar pela criação de um outro sentido de tipo cristão porque isso seria um retrocesso, já que a situação moderna de impotência e fragilidade face ao sofrimento seria fruto da vigência milenar do sentido cristão no ocidente. A verdadeira

superação desse quadro doentio estaria na criação de um sentido trágico. Cumpre, portanto, analisar como Nietzsche o concebe.

CAPÍTULO 4: SENTIDO TRÁGICO E PODER ASCENDENTE

Neste capítulo, trataremos da caracterização do sentido trágico em termos da vontade de poder. Nossa exposição visa mostrar as diferenças relativamente ao sentido cristão e o contramovimento à modernidade decadencial no que toca à valoração do sofrimento. Aplicaremos o mesmo procedimento usado para o sentido cristão: consideraremos o sentido trágico como tendo suas determinações retiradas de um prévio conceito de vida, o qual não passa de uma interpretação sintomática de um tipo de vivente. Lá, o Crucificado simbolizava uma vida bipartida, oriunda das necessidades do tipo da vida ascética. Já, aqui, é Dioniso que cumpre a função de manifestar uma concepção de vida. Qual é, pois, essa concepção e de qual tipo de vivente ela provém?

4.1 DIONISO E VONTADE DE PODER

Retomemos o apontamento 1888, 14 [89] para destacar o contexto em que o deus Dioniso é colocado argumentativamente no curso das ideias apresentadas:

Para sustentar fortemente: o típico ser humano religioso – acaso uma forma de *décadence*?

Os grandes inovadores são todos juntos doentes e epiléticos

:Mas, não deixamos de fora um tipo de ser humano religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de agradecimento e afirmação da vida? Não deveria ser seu representante mais elevado uma apologia e divinização da vida?

Tipo de um espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante...

Tipo daquele que toma para si as contradições e questionamentos da existência e tipo redentor?

- Aqui apresento Dioniso, o grego:

A afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não da vida negada e dividida

Típico: que o ato sexual desperte profundidade, mistério e veneração

Dioniso contra o "crucificado": aqui vocês têm o antagonismo. *Não* é uma diferença em termos de martírio – apenas que o mesmo tem um sentido diferente. A vida mesma, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno implicam o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação...

No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como inocente”, vale como uma objeção a essa vida, como fórmula de sua condenação.

O apontamento sugere que o pagão seria um caso impeditivo à tentativa de definir todo o tipo religioso como *décadent*. Os cultos pagãos não expressariam uma visão doentia e condenatória da vida, mas o contrário, uma apoteose correspondente a uma constituição fisiológica abundante em forças. O culto dionisíaco antigo figuraria como representante dessa religião advinda da saúde. Note-se, por conseguinte, que Dioniso é introduzido numa discussão sobre a vida a fim de mostrar uma concepção antagonista à *décadence*.

Na divindade grega, encontramos a “afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não da vida negada e dividida”. Compare-se essas palavras com a caracterização da *décadence* exposta no capítulo anterior. Dioniso é um signo da inteireza contra a desintegralização das partes e sua conseqüente perda de unidade orgânica. Esta última configuração só pode resultar em uma vida negada e bipartida. Do Dioniso, ao contrário, provém a afirmação integral e orgânica da única vida existente, a “vida mesma”.

A diferença de perspectiva sobre a vida assenta-se em uma constituição fisiológica de fundo. O Crucificado e o Dioniso são símbolos valorativos para orientar posturas que favoreçam o fundo fisiológico do qual provém. Isso é particularmente notório na avaliação do sofrimento. No organismo *décadent*, o sofrimento é sentido como objeção dirigida a essa vida. No outro caso, quando a saúde é transbordante, o sofrimento aparece em plena harmonia a confluir para a continuidade da vida mesma⁴⁰⁶.

O que Nietzsche entende pela expressão “vida mesma”, já vimos, é vontade de poder. Então, o ciclo da vida globalmente entendida equivaleria ao ciclo das alternâncias de domínio das forças dispostas hierarquicamente. Essa não é uma noção estranha ao uso nietzschiano da figura de Dioniso. Em um apontamento de 1885, Nietzsche evoca o deus grego para caracterizar os ciclos da vontade de poder:

E sabeis o que é para mim "o mundo"? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força (...), um jogo de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno (...), afirmando-se mesmo nessa igualdade de suas trajetórias e anos, abençoando-se como aquilo que deve sempre retornar, como um vir-a-ser que não conhece saciedade, nem tédio, nem cansaço —: esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio (...) —, quereis um *nome* para esse mundo? *Esse mundo é a vontade de poder — e nada além disso!*⁴⁰⁷

O apontamento é significativo porque articula alguns dos mais importantes conceitos da filosofia tardia de Nietzsche, o eterno retorno, a afirmação e a vontade de poder. Toda essa miríade conceitual é indexada no adjetivo “dionisíaco”, o qual passa, então, a resumir o entendimento do mundo enquanto jogo agonal de forças que eternamente retorna de modo afirmativo. Isso reitera o caráter global do termo “Dioniso” em Nietzsche e reforça se tratar de

⁴⁰⁶ Cf. CI, o que devo aos antigos 4. No registro da obra publicada, essa referência é, a nosso ver, a síntese mais elucidativa de como o sofrimento e vida confluem no simbolismo do Dioniso: “Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as ‘dores da mulher no parto’ santificam a dor em geral — todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a ‘dor da mulher que pare’... A palavra ‘Dioniso’ significa tudo isso”.

⁴⁰⁷ FP 1885, 38 [12], *tradução nossa*.

uma perspectiva desde uma totalidade. Não obstante, aqui, deve ser dada ênfase para equivalência entre o dionisíaco e a vontade de poder.

Em 1885, Nietzsche faz de Dioniso um título para o mundo como vontade de poder, uma forma simbólica de dizê-lo a partir daquela perspectiva – a dos gregos trágicos – que Nietzsche fez sua desde *O nascimento da tragédia* e na qual melhor vislumbrou seus objetivos de crítica ao socratismo e à moral⁴⁰⁸. No entanto, a associação de Dioniso com a vontade de poder é não só uma novidade, mas uma alteração radical das bases teóricas relativamente àquelas nas quais o deus grego se assentava na obra de juventude⁴⁰⁹.

É verdade que muitos dos aspectos atrelados ao Dioniso tardio, Nietzsche os traz de suas concepções de juventude sobre o deus grego. Tanto no início do percurso filosófico nietzschiano quanto no final, Dioniso indica o caráter contraditório, terrível e absurdo da existência; tanto lá quanto aqui, Dioniso simboliza um ponto de vista universal⁴¹⁰; tanto lá quanto aqui, Dioniso implica um efeito ou atitude afirmativa perante o mundo. Contudo, as razões para essas teses são díspares quando comparamos a obra de juventude com a obra tardia de Nietzsche. Enquanto lá, na obra de estreia, Dioniso exprime a dita metafísica de artista sob pressupostos schopenhaurianos, aqui, no período de 1886 a 1888, Dioniso é realocado para os alicerces científicos e experimentais da hipótese da vontade de poder.

O nascimento da tragédia é pervadido por aquilo que, à certa altura, Nietzsche chama de “universalidade dionisíaca”⁴¹¹. Trata-se da concepção estética, segundo a qual um fundo unificador subsiste, enquanto essência, por trás das individualidades fenomênicas, entendidas

⁴⁰⁸ Nesse sentido, é interessante pensar a figura de “Dioniso” como uma senha que Nietzsche sempre de novo reelabora para exprimir sua filosofia em face de antagonistas. Se *O nascimento da tragédia* atesta essa contraposição relativamente ao socratismo e à consideração teórica do mundo, o *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, apresenta um Dioniso que se contrapõe à moral cristã (CI, o que devo aos antigos 5). Nessa leitura, o final de *Ecce Homo* (“Fui compreendido? – Dioniso contra o Crucificado”) pode ser interpretado como o coroamento de uma filosofia que mobilizou Dioniso não para se decidir pela retomada do universo valorativo grego, mas para colocar, no horizonte de considerações, possibilidades outras a fim de evitar o cerramento dogmático do espírito. Dioniso, sempre posto por Nietzsche contra um ponto de vista, é a lente de aumento pelo qual o universo valorativo ocidental pode aparecer como apenas mais um ponto de vista e o próprio Nietzsche como o campo de antagonismo, isto é, precisamente o “contra (*gegen*)”.

⁴⁰⁹ Em nossa dissertação de mestrado, expusemos um comentário a respeito das diferenças do Dioniso retratado em *O nascimento da tragédia* e o que é retomado a partir de 1886 na obra publicada. Por esse motivo, o que apresentamos nos parágrafos seguintes é uma síntese voltada para mostrar a mudança nos pressupostos que norteiam o uso da figura de Dioniso na obra de juventude e no período tardio aqui estudado. Para o mencionado comentário mais longo e detido, cf. GUIOMARINO, 2018, p. 99-108.

⁴¹⁰ *O nascimento da tragédia* apresenta uma oscilação terminológica para designar a totalidade simbolizada por Dioniso. Ora vemos a famosa expressão “Uno-primordial” (por exemplo, em NT 4: “o verdadeiramente-existente e Uno-primordial”), ora Nietzsche lança mão da noção de “realidade” (como em NT 7: “o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca”), ora, com certa frequência, encontramos variações que se valem da noção de “ser” (ilustrativamente, NT 3: “fundo misterioso de nosso ser”; NT 5: “abismo do ser”, “cerne do ser”, “eterno ser”; e NT 8 e 17: “ser primordial”).

⁴¹¹ NT 16.

como aparências necessárias para redenção contínua dos padecimentos gerados pela fragmentação do todo. A visão desse cerne mais íntimo da existência é fornecida pelo estado fisiológico da embriaguez. Aqui, ocorre a ruptura da individuação sob a forma do autoesquecimento do subjetivo⁴¹². Esse estado é interpretado por Nietzsche como a suspensão simbólica do despedaçamento de Dioniso, a partir da qual prevalece um “sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza”⁴¹³. Do aniquilamento da individualidade seria possível escutar a música das alegres batidas do coração universal a bombear o sangue perene da vida por trás de toda aparência individuada em Estados, povos, sociedades, pessoas.

Na tragédia, a visão dionisíaca do abismo universal é conjugada com o poder apolíneo do embelezamento. O coro satírico de Dioniso tem sua música interpretada pelos elementos dramáticos de Apolo, de modo que tanto os aspectos terríveis da existência quanto o aniquilamento da individualidade são apresentados ao espectador-ouvinte através do véu da beleza. Assim, no momento do efeito trágico:

Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a pleora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo; nós somos trespassados pelo espinho raivante desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que pressintamos, em êxtase dionisíaco, a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos”⁴¹⁴.

O espectador-ouvinte retorna do rebate dionisíaco com a bela imagem apolínea, segundo a qual “a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria”⁴¹⁵. Desse modo, o antigo heleno teria evitado o “perigo de ansiar por uma negação budista do querer”⁴¹⁶. Mas, se, por um lado, o indivíduo é salvo pela tragédia, por outro, “salva-se nele – a vida”⁴¹⁷. O efeito da tragédia é, sem sombra de dúvidas, a afirmação da vida no rompimento prazeroso da individualidade.

⁴¹² NT 1.

⁴¹³ NT 7.

⁴¹⁴ NT 17.

⁴¹⁵ NT 7.

⁴¹⁶ *Idem, ibidem.*

⁴¹⁷ *Idem, ibidem.* Essa interpretação do efeito trágico está em clara oposição à interpretação schopenhauriana da tragédia, segundo a qual esta produz uma resignação e negação da vontade de vida. Nas palavras de Schopenhauer (W II, §37, *tradução nossa*): “Na tragédia (*Trauerspiel*), o lado terrível da vida nos é apresentado, a miséria da humanidade, o domínio do acaso e do erro, a queda dos justos, o triunfo dos maus: logo, a constituição (*Beschaffenheit*) do mundo, diretamente contrária a nossa vontade, é trazida diante de nossos olhos. Nessa visão, nos sentimos intimados a afastar da vida a “nossa” vontade, a não mais querê-la e amá-la. (...) A esse respeito, o efeito da tragédia é análogo ao do sublime dinâmico, pois, como este, nos eleva acima da Vontade e de seu interesse e assim nos persuade (*umstimmt*) de tal maneira que encontramos prazer na visão do que é absolutamente repulsivo para ela. O que dá a tudo o que é trágico (*Tragischen*), seja qual for a sua forma, o impulso peculiar para a elevação

A breve exposição acima evidencia aquelas proximidades entre o Dioniso de 1872 e o de 1888 ao mesmo tempo em que permite mostrar a diferença de pressuposto teórico acima mencionada. Note-se que o Dioniso da obra de juventude está embebido da distinção entre fenômeno e coisa-em-si e desenvolve, com Apolo, uma ontologia correspondente a essa distinção. O Dioniso da obra tardia abandona a distinção idealista, centrada no sujeito transcendental. Com isso, caem os demais conceitos metafísicos que o deus grego encampava n’*O nascimento da tragédia* (o “consolo metafísico” e o “Uno-primordial” principalmente).

A incursão crítica pelo pensamento científico, empreendida no dito período intermediário de sua obra, faz com que Nietzsche depure Dioniso das teses metafísicas de seu pensamento de juventude. O que as ciências mostram não é uma aparência fenomênica por sobre uma realidade padecente primordial, mas um mundo de forças em luta incessante por mais poder⁴¹⁸. Em tal mundo não se encontra consolo nem justificativa estética. Como, então, Dioniso pode manter-se enquanto signo de afirmação e fé na vida ante um mundo terrível sem perspectivas de redenção?

O apontamento de 1885, citado acima, dá testemunho do lugar possível para Dioniso no seio da vontade de poder: simbolizar o mundo tal qual é, infindável luta de forças. No campo simbólico, cabe a Dioniso não mais consolar, redimir ou tornar o mundo suportável, mas trazer à vista o caráter conflitivo do mundo. Isso será feito por Nietzsche enfaticamente no âmbito onde ele julga ter ocorrido a falsificação da vontade de poder, paradoxalmente, por motivo de uma dogmática guerra de morte contra outras perspectivas: a moral. Assim, o que se pode notar no período de 1886 a 1888 em textos como, por exemplo, *Tentativa de uma autocrítica*⁴¹⁹, *Genealogia da moral*⁴²⁰, *Crepúsculo dos ídolos*⁴²¹ e *Ecce Homo*⁴²² é o tratamento de Dioniso

é o ascender ao entendimento de que o mundo, a vida, não pode dar a verdadeira satisfação e, portanto, não é digno de nosso apego: é nisso que consiste o espírito trágico (*tragische Geist*): ele conduz, à resignação”. Essa passagem é decisiva para entender a divergência de Nietzsche em relação a seu mestre pessimista já no contexto de *O nascimento da tragédia*, obra tão marcadamente dependente de fórmulas schopenhaurianas.

⁴¹⁸ Cf. BM 36. O início do aforismo é emblemático e já manifesta a rejeição da distinção schopenhauriana entre fenômeno e coisa-em-si. Em seguida, move-se em direção a hipótese da vontade de poder, segundo a “moral do método”, ou seja, inteiramente dentro de um pensamento científico experimental. O aforismo pretende sustentar que o “mundo visto de dentro” é explicável inteiramente enquanto luta por mais poder. A respeito de parecer pretensioso, o aforismo é, na verdade, humilde ao apresentar a tese como suposição e mesmo como experimento de economia de princípios. Dessa maneira, Nietzsche permanece dentro do espírito de validação científica em oposição à fundamentação metafísica segundo abstrações lógicas. Ele autoriza – e, em alguma medida, desafia – a possibilidade de outras visões para falsear sua tese. Isto é, se alguém discorda que o mundo visto de dentro é vontade de poder, esse alguém pode apresentar outra visão imanente do mundo. Mas, então, pergunta-se, essa disputa por dominação do modelo explicativo não corrobora o mundo como vontade de poder? Seja como for, o mundo visto de dentro não indica uma coisa-em-si fora dele, muito menos uma redenção.

⁴¹⁹ Cf. NT, Prefácio 5.

⁴²⁰ Cf. GM, Prefácio 7.

⁴²¹ Cf. CI, o que devo aos antigos 4.

⁴²² Cf. EH, Nascimento da Tragédia 2.

como símbolo para abrir uma discussão valorativa acerca da moral ou mesmo veicular uma contravaloração a posicionamentos tidos como negadores da vida.

Dessa maneira, é a perspectiva da vontade de poder que orienta o uso de Dioniso na obra tardia. O deus grego é operado como signo que evoca a hipótese nietzschiana de todo acontecer, quer formalmente como exposição antagônica de perspectivas, quer trazendo teses que em última instância estão alicerçadas na luta por mais poder. Esta última maneira de manifestar a hipótese está particularmente presente no apontamento 1888 14, [89]. A noção de vida mesma com sua necessária implicação do sofrimento, destruição e vontade de aniquilação evoca a vida conceitualmente concebida como vontade de poder.

Quando Nietzsche passa a usar Dioniso tanto como signo para a vida como para o mundo, ele instaura uma isomorfia conceitual, na medida em que ambos consistem de forças lutando pela expansão de seu poder. Dessa ótica, o mundo dionisíaco, com todas suas contradições e tormentos, não é um obstáculo à vida. Antes, esta última é um arranjo hierárquico encadeado no vir-a-ser das forças, arranjo que o entendimento humano convencionou chamar de mundo orgânico. Que o símbolo do Dioniso reúna vida e mundo na vontade de poder, isso indica a imanência radical da vida no mundo. A recorrência cíclica da vida espelha a recorrência cíclica do mundo. Ambos são, essencialmente, o ciclo das alternâncias de domínio estabelecidas pela luta por mais poder.

Ademais, a análise do prazer e do desprazer, empreendida no segundo capítulo, nos permite sustentar que o ciclo dionisíaco que Nietzsche vê no mundo e na vida desenha uma dinâmica expansiva, marcada pelo jogo entre triunfo e entravamento. Caso contrário, a depender da dinâmica decadente, o mundo e a vida apareceriam como fenômenos que tendem à conservação e à estabilidade. Assim, a vida mesma é sempre representativa da perspectiva da força vitoriosa. Vale dizer, global e integralmente, a vida é sempre expansão, espelhando nisso o vir-a-ser como crescimento de poder.

Conforme esse entendimento, sem prejuízo conceitual, poderíamos reescrever o símbolo dionisíaco da seguinte maneira: “a vontade de poder, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno implicam o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação”. Os três últimos termos evocam figurativamente o sofrimento, isto é, a afetividade suscitada pela luta entre as forças: a excitação da ferida (tormento), o desarranjo da estabilidade (destruição) e a assimilação e transformação (vontade de aniquilação). Assim, mais uma substituição nos é autorizada. A proposição, agora, diz: “a vontade de poder, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno implicam o sofrimento”.

Se o mundo não é nada além de vontade de poder, não há uma instância transcendente, a partir da qual se retiraria o valor do sofrimento. Por outras palavras, a vontade de poder basta a si mesma para justificar o sofrimento que sua própria atividade produz. Toda destruição de relações de dominação entre as forças ganha seu valor intrínseco na própria luta por expansão de poder. Nessa visão, o sofrimento tem um sentido imanente ao próprio mundo como vontade de poder. A fórmula desse sentido diz: “*a existência vale como suficientemente bem-aventurada para justificar uma imensa quantidade de sofrimento*”. Essa forma de outorgar sentido ao sofrimento, Nietzsche a chamou de “trágico”. Com esse termo, porém, somos colocados diante de uma complicação.

Desde *O nascimento da tragédia*, o trágico está ligado ao dionisíaco como a afirmação alegre e integral dos aspectos simbolizada pelo deus grego. Nessa condição, o trágico não pode exprimir um sentido, haja vista que, por meio desta última noção, é introduzido um ordenamento finalístico que nega precisamente o absurdo e a desrazão que fazem do mundo dionisíaco um mundo terrível. A introdução de um sentido faz com que a afirmação da vida deixe de ser irrestrita para ser condicionada à suposta ordem arrazoada para o sofrimento no mundo. Ora, uma tal concepção não pode ser trágica. "Sentido trágico" é, pois, à primeira vista, um contrassenso. Como, então, Nietzsche pode empregar a expressão? É preciso, portanto, uma incursão mais detida no conceito de trágico para esclarecer de que modo ele abriga a possibilidade de se erigir em sentido para o sofrimento. Somente, então, poderemos conceber a criação de um sentido distinto do sentido cristão.

4.2 PARA UM CONCEITO DE TRÁGICO EM 1888

No ano de 1888, dentre as obras publicadas e preparadas para publicação, duas se destacam quando procuramos maiores esclarecimentos sobre a noção de trágico. São elas o *Crepúsculo dos ídolos* e o *Ecce Homo*⁴²³. O que chama atenção quanto à abordagem do trágico nessas obras é que a determinação deste último conceito é feita em remissão a *O nascimento da*

⁴²³ Referimo-nos exemplarmente às passagens: CI, o que devo aos antigos 5 e EH, NT 2 e 3. Nestas, Nietzsche se exprime mais detidamente sobre o trágico, relacionando-o a temáticas e conceitos de sua obra, motivo, portanto, de nossa escolha textual. É claro, no entanto, que essas passagens não esgotam a compreensão do trágico em 1888. Nietzsche usa o termo em *O caso Wagner* e em *Nietzsche contra Wagner*, além de empregá-lo nas anotações pessoais. Ele o faz, porém, majoritariamente, como adjetivo ou título solto, esclarecendo pouco ou nada sobre seu entendimento.

tragédia. A adoção da própria obra de juventude como referencial teórico atesta o interesse ou, ainda, o enfoque que Nietzsche deseja conferir para o conceito de trágico⁴²⁴.

No âmbito daquelas duas obras citadas, a ausência de considerações sobre peças de tragédia mostra que Nietzsche não está interessado em empreender um comentário literário ou uma análise poetológica do trágico, tal como o fizeram, por exemplo, Aristóteles e Schiller. Por sua vez, a ausência de fontes científicas pode indicar que Nietzsche não tem em vista uma consideração filológica da arte da tragédia. Esta é uma hipótese plausível quando consideramos que Nietzsche aponta “a pobreza dos instintos filológicos dos alemães”⁴²⁵, ilustradamente na figura de Lobeck, o qual teria sido leviano na sua compreensão do culto e do simbolismo dionisíacos. Também, aquela tradição alemã representada por Goethe e Winckelmann é criticada por Nietzsche como tendo se equivocado quanto ao orgiástico e ignorado o “*fato fundamental* do instinto helênico - sua ‘vontade de vida’”⁴²⁶. A via da filologia não conseguiria apreender o “*excesso de força*” que explica o fenômeno dionisíaco. A limitação teórica é, aqui, correlata da limitação pulsional. A pobreza dos instintos alemães não consegue reconhecer manifestações advindas da superabundância pulsional. A ótica desde a força é vedada para a filologia alemã. Eis por que Nietzsche recusa esse modo de consideração.

A perspectiva, a partir da qual Nietzsche trata o trágico em 1888 é eminentemente filosófica e determinada pela sua tarefa da transvaloração de todos os valores. Ela concerne à confrontação entre afirmação e negação da vida, vale dizer, um posicionamento desde a saúde do excesso de forças e um desde a doentia pobreza vital. Por essa razão, a retomada do trágico em 1888 incide necessariamente num diálogo crítico com o pessimismo filosófico, em especial contra a interpretação schopenhauriana da tragédia. Para esse modo de consideração, deixa de ter centralidade o trágico implicado nos antigos teatros gregos ou nos cultos a Dioniso⁴²⁷. É da vida mesma que o Nietzsche de 1888 retira o trágico, precisamente dos aspectos terríveis e sôfregos que ela contrapõe ao ser humano.

⁴²⁴ Em um de seus artigos, Sommer investiga as justificativas para Nietzsche adotar *O nascimento da tragédia* como referencial teórico para o conceito de trágico no ano de 1888. Nesta seção, acompanhamos de perto algumas das considerações de Sommer. Cf. SOMMER, U. Das Tragische in Nietzsches Spätwerk. In: HÜHN, L; SCHWAB, P (org.). **Die Philosophie des Tragischen**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 553-574.

⁴²⁵ CI, o que devo aos antigos 4.

⁴²⁶ *Idem, ibidem*.

⁴²⁷ Cf. SOMMER, 2011, p. 562-563.

Dessa maneira, a alusão ao trágico em *CI, o que devo aos antigos 5* tem como pano de fundo a discordância frente a Schopenhauer⁴²⁸ e a Aristóteles⁴²⁹. Isso é feito, insistimos, não para disputar a leitura filologicamente mais exata da tragédia, mas para acusar a sintomática negação da vida que transparece ao considerar o efeito trágico como catártico (Aristóteles) ou resignativo (Schopenhauer)⁴³⁰. No entender de Nietzsche, se a tragédia seguisse o entendimento aristotélico, ela suscitaria afetos deprimentes, o pavor e a compaixão, que desencorajam e desorganizam o indivíduo, resultando num efeito hostil à vida. Por seu turno, se Schopenhauer tivesse razão quanto à tragédia, o efeito desta no espectador seria a negação da vontade de vida em favor da contemplação quietiva do sublime. Para Nietzsche, porém, o trágico exprime exatamente o contrário de uma redução do poder vital. A razão disso pode ser apreendida do simbolismo do Dioniso.

“O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isso* chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*”⁴³¹. O dionisíaco é tratado, aqui, como um apego alegre e incondicional à vida. Que este simbolismo resulte na psicologia do trágico, isso se explica pelo estado fisiopsicológico comum a ambos. A psicologia do orgiástico, outro nome para a embriaguez dionisíaca, é marcada pelo “sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante”⁴³². Tal estado não dá razões para que a tragédia seja entendida como meio catártico nem como resignação. O excesso de forças corresponde a uma expansão de poder que não desperta o recuo, mas a coragem para ir de encontro àquilo que suscita o pavor e a compaixão. Esse prodigioso sentimento de opulência vital e copiosa saúde para o enfrentamento prazeroso contra o

⁴²⁸ Acerca do posicionamento de Schopenhauer, ver nota 417. A esse respeito, Sommer (2011, p. 558, *tradução nossa*) explica que, “de acordo com a reconstrução de Nietzsche, há uma correspondência exata entre o pensamento de Schopenhauer em geral e seu pensamento sobre o trágico - este último é apenas um exemplo concreto de aplicação que não revela nada sobre o trágico ou mesmo a tragédia grega, mas tudo sobre Schopenhauer, o *décadent* típico da época”.

⁴²⁹ Trata-se da teoria, elaborada ao longo de toda *Poética*, segundo a qual a tragédia produz a catarse do pavor e da compaixão. Ilustramos a tese com sua primeira formulação na obra: “É, pois, a tragédia a mimese de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento distintamente distribuídas em suas partes; mimese que se efetua por meio de ações dramatizadas e não por meio de uma narração, e que, em função da compaixão e do pavor, realiza a catarse de tais emoções” (ARISTÓTELES, 2017, 1449b25).

⁴³⁰ Cf. FP 1888, 15 [10], que reúne a crítica a ambos os filósofos. Com o olhar turvado pela debilidade fisiológica, Schopenhauer e Aristóteles teriam sido incapazes de reconhecer a tragédia como produto da saúde de forças. Para Nietzsche, a ótica de ambos é a ótica da doença, que teria pintado a tragédia como sintoma da *décadence* fisiológica e seu efeito como hostil à vida.

⁴³¹ *CI, o que devo aos antigos 5*.

⁴³² *Idem, ibidem*.

sofrimento é o sentimento trágico. Nietzsche reitera esse sentimento como traço tipológico do artista trágico quando indaga e responde:

Que comunica de si o artista trágico? Não mostra ele justamente o estado sem temor ante o que é temível e questionável? (...) A valentia e liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse estado vitorioso que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem heróico, exalta a sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade⁴³³.

Na arte da tragédia, a crueldade é oferecida como “trago”, um inebriante que nos faz sentir o efeito trágico como um *páthos* guerreiro. Ao invés de ser um quietismo resignante, o trágico é o sentimento de fruição da crueldade que reabilita o poder para enfrentar o sofrimento e transformá-lo em tônico para a vida. O efeito trágico é, assim, para Nietzsche, a breve recuperação daquilo que a civilização deteriorou em nós pelo abrandamento e pela moralização. O trágico suscita a saúde do poder, estimula de modo espiritualizado, sob a forma da arte, a manifestação da agressividade instintual e, assim, restaura, momentaneamente, a vontade de poder debilitada.

De acordo com a fisiologia do poder por nós apresentada no capítulo 2, para que o trágico suscite uma disposição guerreira, ele deve produzir o sentimento de expansão de poder, isto é, aquele tipo de prazer chamado de “triunfo”. Por sua vez, a produção desse prazer, vimos, é condicionada ao confronto com forças antagônicas. A tragédia contrapõe a nós o sofrimento e, pelos seus meios de expressão artística, suscita o “estado vitorioso” sobre esse antagonista. Assim, mesmo que uma vitória efetiva e definitiva sobre o sofrimento seja impossível, o triunfo momentâneo é conquistado como ilusão benéfica à vida pela expansão de nosso poder através da arte. Essa é a disposição afirmativa que Nietzsche alude com o dionisíaco dizer Sim aos problemas terríveis e duros da vida. O fundo fisiológico comum da plenitude de forças transmite essa disposição ao poeta trágico, o qual, por sua vez, a comunica. A psicologia do orgiástico, por conseguinte, permite a Nietzsche desdobrar o dionisíaco na afirmação da vida comunicada e instigada pela arte trágica.

Essa atitude afirmadora, característica do trágico, parece receber maior importância quando Nietzsche comenta *O nascimento da tragédia em Ecce Homo*. O expediente argumentativo é o mesmo que encontramos em *CI, o que devo aos antigos 5*: de uma explicação do dionisíaco, Nietzsche aporta em uma conceituação do trágico. Ele, então, diz, que, em seu primeiro livro, teria vislumbrado no “maravilhoso fenômeno dionisíaco”:

⁴³³ CI, incursões de um extemporâneo 24.

Uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizem Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo (...). Não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável – os aspectos da existência rejeitados pelos cristãos e outros niilistas têm inclusive uma posição infinitamente mais elevada na disposição dos valores do que aquilo que o instinto de *décadence* pôde abonar, *achar bom*. Aprender isso requer *coragem* e, condição dela, um excesso de *força*⁴³⁴.

Novamente, é Dioniso que fornece a Nietzsche “a concepção do trágico, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia”⁴³⁵. Para exprimir essa concepção, Nietzsche recorre ao já comentado texto de *CI, o que devo aos antigos* 5. Se, nesse último, Nietzsche arremata sua explicação do trágico ao autointitular-se “mestre do eterno retorno”, agora, em *Ecce Homo*, ele se embasa na concepção tardia do trágico para dar a si mesmo “o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista”⁴³⁶. O pessimismo torna a aparecer como antagonista do trágico e marca, aqui, uma acentuação do significado deste último conceito enquanto afirmação. Vejamos como confluem na mesma identidade ficcional o eterno retorno e o trágico.

Capítulos adiante no *Ecce Homo*, o eterno retorno é considerado expressamente como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”⁴³⁷. O mestre do eterno retorno é, por isso, o mais afirmador. Ora, mas o filósofo trágico também o é devido à condição fisiológica de superabundância de forças. Mostramos acima de que maneira o trágico está ligado ao sentimento e a uma íntima configuração pulsional de forças excedentes. Para reforçar esse aspecto, mencionemos ainda que Nietzsche chega a cunhar a expressão “*páthos* trágico” para se referir ao “*páthos afirmativo par excellence*”⁴³⁸. Essa constituição fisiológica diz Sim à vida mesmo nos seus sofrimentos mais ásperos. Caso uma filosofia ou um constructo valorativo nascesse dessa constituição de forças abundantes, ela expressaria essa afirmação incontestemente. Dessa forma, de que outro modo se poderia representar o desejo incondicional pela vida, com tudo o que nela há de sofrimento e horror, senão sob a forma da eterna recorrência integral dessa vida na mesma ordem de acontecimentos e com os mesmos aspectos terríveis? O eterno retorno se afigura, assim, como a radicalização da afirmação a partir da radicalização da vida: a mesma vida sempre de novo e de novo.

Dessa maneira, o eterno retorno está para o trágico como o pensamento para o corpo, segundo o ponto de vista nietzschiano de que valores brotam de necessidades fisiológicas. Não por acaso, o eterno retorno é apresentado como pensamento (*Gedanken*) ou ensinamento

⁴³⁴ EH, NT 2.

⁴³⁵ EH, NT 3.

⁴³⁶ *Idem, ibidem.*

⁴³⁷ EH, ZA 1.

⁴³⁸ *Idem, ibidem.*

(*Lehre*) por Zarathustra, a figura conceitual de uma nova tábua de valores. O enraizamento do eterno retorno na vida é, ademais, feito no mesmo chão que nutre o trágico: o simbolismo de Dioniso. Em *CI, o que devo aos antigos* 5, o dionisíaco dizer Sim à vida não é comunicado na tragédia para a purificação catártica do pavor e da compaixão, “mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também *o prazer no destruir*”. A imagem dos ciclos recorrentes de transformação que perfazem sempre novamente o retorno da vida em geral está no horizonte do trágico. Na doutrina que leva o nome de eterno retorno do mesmo, esses ciclos são transfigurados poeticamente para radicalizar a afirmação da vida. Isso é o exato oposto do pessimismo, entendido por Nietzsche como forma de negação que não quer o retorno desta vida justamente pela presença do sofrimento.

O exame dos textos emblemáticos relativos ao trágico em 1888 mostra, assim, que este último conceito assume a conotação de afirmação da vida na forma de um *páthos*, expressão de uma saúde fisiológica transbordante de forças, em estreita ligação à imagem de mundo figurada no símbolo do Dioniso. Pode-se objetar a essa conclusão que a conceituação do trágico como afirmação é uma interpretação retrospectiva do Nietzsche tardio sobre sua obra de juventude e que, por conseguinte, revela mais sobre a filosofia de 1888 que a de 1872. Essa objeção não é de todo im procedente, mas deve ser replicada com o argumento de que Nietzsche não está exatamente projetando na obra de 1872 algo que já não estivesse latente e constatável por um leitor atento. Se não encontramos o conceito de afirmação em *O nascimento da tragédia*, há, de certo, um teor afirmativo ligado ao efeito que a tragédia produz no espectador-ouvinte. Uma análise desse teor irá robustecer o conceito de afirmação no trágico tardio.

4.2.1 O teor afirmativo do trágico em *O nascimento da tragédia*

Na seção 16 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche coloca a seguinte questão: “que efeito estético surge quando aqueles poderes estéticos, em si separados, do apolíneo e do dionisíaco, entram lado a lado em atividade?”. Ora, como é sabido desde a primeira seção da obra, o âmbito no qual ambos os impulsos se reconciliam é a arte da tragédia grega. Por outras palavras, aquele efeito visado na indagação de Nietzsche é o efeito trágico. Assim, a pergunta não diz respeito senão em saber o que é o trágico enquanto resultado do emparelhamento de Apolo e Dioniso. A resposta prepara o terreno para uma conceituação. “Duas são as classes de efeitos que a música dionisíaca costuma, por conseguinte, exercer sobre a faculdade artística

apolínea: a música estimula à *introvisão similiforme* da universalidade dionisíaca e deixa então que a imagem similiforme emergja com *suprema significatividade*⁴³⁹.

A música manifesta o êxtase dionisíaco, pelo qual o artista vê dentro do terrível fundo solvente de todas as coisas, a unidade primordial padecente de contradições, nulidade e dores. O gênio apolíneo configurador, por sua vez, antepõe entre a visão do artista e o abismo universal da existência o véu filtrante e protetivo de uma bela imagem. Em consequência, o artista não acessa nem representa diretamente o Uno-primordial, mas exprime uma forma similar, uma afiguração metafórica e poética. Essa forma figurada é, para Nietzsche, o mito trágico, entendido como “o mito que fala em símiles acerca do conhecimento dionisíaco”⁴⁴⁰.

Por intermédio da aparência apolínea embelezadora, a tragédia comunica ao espectador-ouvinte a sabedoria dionisíaca. É esse embelezamento da cruel verdade do mundo aquilo que permite a Nietzsche sustentar contra Aristóteles e Schopenhauer que a tragédia não produz o purgativo do pavor e da compaixão nem a negação da vontade de vida⁴⁴¹. O trágico não é um efeito quietivo, quer na forma da descarga aliviadora, quer na forma da resignação. Para Nietzsche, o trágico é um efeito tonificante e as duas noções chaves para entendê-lo são alegria e prazer.

Na sua forma mais sintética, o trágico é conceituado como “a alegria pelo aniquilamento do indivíduo”⁴⁴². Ao explicar essa fórmula, Nietzsche afirma que, na posição de espectador-ouvinte, vemos, na tragédia, o herói ser glorificado pela beleza e, ao mesmo tempo, “*para nosso prazer*, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento”⁴⁴³. Nos instantes de êxtase dionisíaco, em que nossa individualidade é dissolvida sob os cuidados remediadores da beleza apolínea, sentiríamos o “indomável desejo e prazer de existir”⁴⁴⁴ do “*uno* vivente”, o qual é impelido a criação de sempre renovadas aparências a partir da destruição das já existentes. Nesse estado, os tormentos

⁴³⁹ NT 16.

⁴⁴⁰ *Idem, ibidem*. Definição similar aparece em NT 22: “O mito trágico só deve ser entendido como uma figuração da sabedoria dionisíaca através de meios artísticos apolíneos”.

⁴⁴¹ Para Nietzsche, a catarse do medo e da compaixão, bem como a negação do querer ou, ainda, a ratificação de uma ordem moral do mundo são efeitos “substitutivos procedentes de uma esfera extra-estética” (NT 22). Aqueles que esperam da tragédia tais efeitos ou a caracterizam exclusivamente por essa via não seriam ouvintes estéticos, devendo ser considerados, antes, “apenas como seres morais” (NT 22). A nosso ver, essa crítica, concentrada notoriamente na seção 22 de *O nascimento da tragédia*, fornece a demonstração mais clara da oposição entre o trágico e a moral, futuramente colocada sob o signo da contraposição entre Dioniso e Crucificado ou sentido trágico e sentido cristão no problema do sentido do sofrimento. Dessa maneira, quando Nietzsche atribui a *O nascimento da tragédia* uma crítica à moral ou contraposição ao cristianismo (NT, prefácio 4 e 5; EH NT 1 e 2), ele não está enxertando retrospectivamente algo ausente no seu primeiro livro. Mesmo que tímida, a crítica à moral já está presente no confronto com uma consideração estética de mundo, a perspectiva trágica.

⁴⁴² NT 16.

⁴⁴³ *Idem, ibidem, grifo nosso*.

⁴⁴⁴ NT 17.

e a destruição são alegremente acolhidos como condição para a existência, já que pressionam o ser primordial a engendrar sempre de novo aparências redentoras de sua dor eterna. Esse prazer perene que atravessa a vida em geral é chamado por Nietzsche de “arquiprazer” (*Urglute*), um prazer originário, sentido na geração constante de aparência e renovação individuada da vida⁴⁴⁵.

Artisticamente, a visão das terríveis dores e do aniquilamento necessário do indivíduo aparece como o feio e o desarmônico. O segredo para a tragédia produzir a disposição alegre para com a vida é entender como a feiura e a desarmonia podem suscitar um prazer estético. A resposta de Nietzsche é que as capacidades embelezadoras apolíneas possuem a tarefa de mobilizar o mito e o drama para “convencer” o espectador-ouvinte de que o feio e o desarmônico são um “jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria”⁴⁴⁶. Então, a vida e a morte, o construir e o destruir aparecem sob forma lúdica como “eflúvio de um arquiprazer”⁴⁴⁷.

Se a ilusão artística apolínea salva a individualidade da desmedida dionisíaca, esta última confere significatividade às formas plásticas criadas por aquela. Essa significatividade é retirada precisamente da remissão à vida, ao fundo eternamente doloroso e eternamente prazeroso que constitui os viventes. É Dioniso que incita Apolo a fazer-se o bálsamo que torna a vida novamente digna de ser vivida. Apolo, em resposta, retroage e faz com que o ser humano alcance uma disposição jubilatória ante o abismo dionisíaco que ele é e ao qual pertence.

Note-se, assim, que a alegria e o prazer são noções determinantes para o trágico em *O nascimento da tragédia* porque conferem e embasam o teor afirmativo, o qual Nietzsche opõe à resignação pessimista e à catarse dos afetos. O regozijo com a destruição da individuação é a alegria ante a indestrutibilidade da vida em geral, a qual torna a se renovar numa geração prazerosa de aparências. Na dissolvência dionisíaca mediada pela beleza apolínea, a vida universal que fala no indivíduo exprime o querer existir, a vontade de si própria. Reunido no uno vivente, o espectador-ouvinte reflete o desejo prazeroso pela mudança, isto é, pela revitalização e re-criação da existência a cada vez liberta da dor individuada que lhe aflige. Trata-se de um retorno eterno da vida nas aparências ou, como Nietzsche expõe em 1888, o eterno

⁴⁴⁵ No FP 1883, 8 [14], Nietzsche fala do dionisíaco enquanto “identificação temporária com o princípio da vida” e mantém o vínculo com um sentimento de prazer, desta vez descrito em termos muito próximos do que aparecerá no ano de 1888 em CI, o que devo aos antigos 5, a saber: “prazer na destruição do mais nobre e na visão dele como ele gradualmente cai em ruína enquanto prazer no que está por vir, que triunfa sobre o que já está lá, por melhor que seja”. A nosso ver, essas palavras de 1883 atestam a persistência da compreensão nietzschiana do dionisíaco como 1) símbolo de geração da vida em geral e, por tabela, do vir-a-ser; e 2) símbolo de alegria na recorrência contínua da vida e, nessa medida, símbolo afirmativo porque sinaliza o prazer no querer a vida.

⁴⁴⁶ NT 24.

⁴⁴⁷ *Idem, ibidem.*

prazer em vir a ser⁴⁴⁸. Eis, portanto, o conceito de trágico que Nietzsche retira do efeito gerado pela arte da tragédia: a alegria, emoção afirmativa, ante à visão das dores e dos horrores da existência.

Essa rápida passagem pela obra de juventude mostra que aquilo que Nietzsche recupera para a compreensão tardia do trágico é a noção de afirmação. Ademais, procurou-se mostrar que ele o faz justificadamente porque a alegria e o prazer, que perfazem o conceito de trágico na obra de juventude, constituem um teor afirmativo enquanto desejo pela vida com todos os seus sofrimentos. Cabe salientar que não pretendemos reduzir o conceito de trágico em *O nascimento da tragédia* à afirmação⁴⁴⁹. O que buscamos salientar, com base nos textos mencionados, é a recorrência majoritária ou o peso maior, se se quiser, da noção de afirmação quando Nietzsche recupera sua obra de estreia para abordar o trágico no ano de 1888⁴⁵⁰. Ademais, a ênfase na afirmação é estratégica para o uso do trágico no problema do sentido do sofrimento, em estrita conexão com a confrontação pessimista. Ressaltamos, assim, o contexto: relativamente ao esclarecimento e desenvolvimento das ideias do apontamento 1888, 14 [89], o trágico como afirmação parece ser o entendimento mais consequente, principalmente quando levamos em conta o seguinte trecho do apontamento: “O ser humano trágico afirma até o sofrimento mais agudo (*Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden*)”.

No entanto, há um conceito a mais que Nietzsche mobiliza em *O nascimento da tragédia*, sem cuja análise a noção de afirmação permanece incompleta, chegando a soar mesmo como um mantra leviano. Trata-se do conceito de transfiguração⁴⁵¹. Embora associada ao impulso apolíneo, noção quase completamente ausente na obra tardia, aquilo que a transfiguração designa, defendemos, está presente no último período enquanto aquela capacidade plástica da vida, ligada à vontade de poder e, por conseguinte, abrigado na figura de Dioniso. Um exame conceitual da transfiguração dará, portanto, ao conceito de afirmação

⁴⁴⁸ Cf. CI, o que devo aos antigos 5. Se nossa argumentação é procedente, então o eterno retorno já está presente em *O nascimento da tragédia*, mesmo que na protoforma do júbilo da destruição e recriação cíclica de aparências.

⁴⁴⁹ A esse respeito, Wander Andrade de Paula ilustra bem a polissemia do conceito ao apontar uma acepção estético-metafísica e uma epistemológica do trágico na obra de juventude de Nietzsche. Cf. DE PAULA, Wander Andrade. **Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhauriano: a concepção de filosofia trágica**. 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013, p. 146-165.

⁴⁵⁰ Trata-se de uma característica, com a qual Sommer (2011, p. 561) e Schwab (2011, p. 576) estão de acordo e em cujas opiniões nos apoiamos.

⁴⁵¹ Em *O nascimento da tragédia*, a palavra “transfiguração” é grafada como *Verklärung*. A única exceção é o título da pintura de Rafael, *Transfiguration*, na seção 4. A partir da década de 1880, no entanto, a grafia latinizada passa a ser empregada com maior frequência. Para uma análise do conceito de transfiguração, acompanhando as implicações na variação da grafia, cf. DE PAULA, 2013, p. 127-145 e 218-243.

um conteúdo mais robusto, unicamente pelo qual demonstraremos que o trágico pode comportar um sentido graças a um particular estatuto da ilusão ou da aparência.

4.2.2 Transfiguração (*Verklärung*) em *O nascimento da tragédia*

É na seção 3 de *O nascimento da tragédia* que encontramos a mais completa explanação do que Nietzsche entende por transfiguração em seu pensamento de juventude a respeito da tragédia e do trágico. Ao propor-se demolir o “artístico edifício da *cultura apolínea*” a fim de vislumbrar seus fundamentos, Nietzsche nos revela os principais elementos do conceito de transfiguração, que serão reforçados no decorrer da obra. São eles: a necessidade (*Nöthigung*), a ilusão jubilosa (*lustvolle Illusion*) e a salvação⁴⁵² (*Erlösung*).

Segundo Nietzsche, o solo hostil, no qual está assentado o majestoso mundo mítico olímpico é a ominosa sabedoria do Sileno: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”⁴⁵³. Porta-voz de Dioniso, o sátiro Sileno exprime a visão pessimista sobre a existência humana: a nulidade de valor da vida, a um só tempo sem sentido e alvejada de sofrimentos ininterruptos. Para Nietzsche, esse fundo existencial terrível teria exercido uma pressão tal na vida do antigo povo helênico que os coibiu inevitavelmente à “resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos”⁴⁵⁴. De outro modo teria sido impossível ao antigo grego ater-se à vida.

⁴⁵² Chamamos atenção aqui para a etimologia da palavra “salvação”. Derivada do latim *salvatio*, forma substantivada de *salvare*, tornar seguro, “salvação” é o ato ou efeito de guardar algo de um perigo. A palavra tem relação com *salus*, donde deriva “saúde”, indicando, por consequência, o ato de tornar ou manter saudável (lembramos que, na linguagem corrente, diz-se com frequência que o médico salva vidas). A raiz indo-europeia mais provável é “Sol-”, que quer dizer “inteiro”, “pleno”. Com isso, salvação ainda pode conotar o ato de manter algo inteiro, sem danos, como os causados pelo sofrimento. Essa vizinhança semântica está muito distante da acepção de salvação enquanto resgate, libertação ou redenção, conotação esta que veio a se tornar preponderante na visão cristã de mundo. Por essa razão, apenas para os fins da explicação subsequente, reservamos o termo “salvação” para a transfiguração grega, ao passo que manteremos “redenção” para o contexto cristão. Novamente, a própria etimologia legitima essa distinção. *Redemptio*, a forma latina de onde deriva “redenção”, é composta pelo prefixo “re-”, “de novo”, e pelo verbo “*emere*”, pegar, tomar, ganhar, comprar (donde deriva, por exemplo, “mérito” enquanto ganho). Assim, *redimere* é a ação de comprar de volta, retomar. Esse significado pressupõe um movimento, no qual algo foi retirado de um portador e que será, num segundo momento, tomado de volta. Trata-se de uma acepção fértil para explicitar a condição humana no cristianismo. A inocência e a natureza divina humanas teriam sido perdidas com a queda na vida mundana. Alcançada a redenção, o homem é libertado da vida e adentra no reino de Deus, onde retoma, sob a forma de uma (re)união, sua inocência e sua divindade como criatura. É precisamente nessa imagem da fuga ou da retirada da vida que, no entender de Nietzsche, residiria a maior diferença entre a cultura grega antiga e o cristianismo.

⁴⁵³ NT 3.

⁴⁵⁴ *Idem, ibidem.*

A necessidade como primeiro elemento da transfiguração é esclarecida, assim, enquanto uma inevitabilidade. As divindades gregas são uma criação artística que nasce como resposta forçosa ante a mais extrema adversidade ameaçadora. Obra do impulso apolíneo, essa criação transparece a luminosa beleza com que o deus de Delfos banha tudo o que toca. No que consiste essa beleza? Aqui chamamos atenção para o modo recorrente com que Nietzsche se refere à transfiguração. Comparemos quatro casos ilustrativos.

Em uma passagem que encerra a seção 3, aqui comentada, Nietzsche escreve: “Nos gregos, a ‘vontade’ queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa *esfera superior*”⁴⁵⁵. Na seção 4, Nietzsche evoca o quadro de Rafael, *Transfiguração*. Ele, então, interpreta a metade inferior do quadro com as lentes de sua metafísica de artista. As pessoas pintadas com expressões de desespero e desamparo representariam a aparência fenomênica que reverbera a eterna dor primordial. “Dessa aparência *eleva-se*, agora, qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências”⁴⁵⁶. Com essas palavras, Nietzsche se refere à metade superior do quadro, onde Cristo aparece radiante e metamorfoseado.

Já em um comentário a *Édipo em Colono*, Nietzsche sustenta que, nessa peça, vemos a serenojovialidade grega, “porém *elevada* a uma transfiguração infinita”⁴⁵⁷. Caracterizada como sobreterrena, a serenojovialidade “desce da esfera divina” e transforma a passividade do herói sofociano em “suprema atividade”⁴⁵⁸. O último exemplo encontra-se no parágrafo final de *O nascimento da tragédia*. Supondo que, mesmo em sonho, fôssemos transportados para uma existência “vetero-helênica”, intuiríamos aquela necessidade do efeito apolíneo sobre o fundo dionisíaco. O terreno onírico é o referencial por excelência de Apolo para o jovem Nietzsche. Aqui reinam as belas aparências. Em nosso sonho pela Hélade antiga, passearíamos sob “*altas* colunas jônicas, *alçando* o olhar para um horizonte recortado por linhas puras e nobres”⁴⁵⁹, e veríamos, em mármore luminoso, nossa “figura transfigurada”⁴⁶⁰.

Nos quatro exemplos acima destacamos as palavras que marcam a noção que, a nosso ver, veicula o entendimento nietzschiano da transfiguração. Trata-se da ideia de elevação, que ora significa um nível espacial acima, ora dignificação e exaltação distintiva. O primeiro

⁴⁵⁵ *Idem, ibidem, grifo nosso.*

⁴⁵⁶ *Idem, ibidem, grifo nosso.*

⁴⁵⁷ NT 9, *grifo nosso.*

⁴⁵⁸ *Idem, ibidem.*

⁴⁵⁹ NT 25, *grifo nosso.*

⁴⁶⁰ *Idem, ibidem.*

exemplo reúne ambas as significações ao mencionar a “glorificação” e um “mundo superior”, o Olimpo. Essa conjunção deixa entrever que a superioridade aqui tratada é uma elevação de valor, a qual aparece simbolizada na imagem de um espaço acima da existência humana, o mundo de deuses. Mas o Olimpo mítico não é um mundo espiritualizado, onde a vida humana é retratada como devendo ser de outro modo. Nietzsche emprega a expressão “espelho transfigurador” e caracteriza o mundo olímpico como algo que a um só tempo reflete a vida efetivamente vivida dos helenos e a diviniza. “Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem”⁴⁶¹.

A superioridade, para a qual a vida é alçada no mundo olímpico, é uma aparência de perfeição, esplendor e grandeza. Nietzsche é explícito ao equacionar a imagem elevada da vida com a beleza. Ele diz a respeito da esfera superior do mundo olímpico as seguintes palavras: “tal é a esfera da beleza, em que eles [os gregos (H.F.G)] viam as suas imagens especulares, os Olímpicos”⁴⁶². Com isso dispomos dos meios necessários para explicitar a transfiguração como jubilosa ilusão.

Enquanto espelho transfigurador, o mundo olímpico mostra uma figura peculiar. A um só tempo é a aparência através da qual a vida pode ser reconhecida e elevada para além de si. Nesse processo, a vida não é apenas figurada, mas trans-figurada. O prefixo “*trans-*” denota, aqui: 1) a figura enquanto modo filtrante, o “através de”, por meio do qual aparece a vida; 2) a mudança, a alteração ou, para dizê-lo com o pleonasma significativo, a trans-formação, pela qual a vida passa na direção de assumir a figura em que aparece; 3) o “além” visado ao cabo da mudança, aquela esfera superior que Nietzsche manifestamente chama de “beleza”. A transfiguração é, assim, um processo transformador da vida, o qual engendra uma aparência bela, conquanto ilusória, dessa mesma vida.

A imagem ilusória resultante da transfiguração poderia suscitar a ideia de que esta última é um processo negador da vida porque falseia os aspectos intrínsecos à existência, manifestando a rejeição em assumi-los enquanto tais. Esse equivocado entendimento é afastado quando enfatizamos que a transfiguração não produz simplesmente ilusões, mas “jubilosas ilusões”⁴⁶³. Esse júbilo refere-se ao prazer da vida consigo mesma, surgido não da admissão exclusiva dos aspectos agradáveis, mas do embelezamento do que é horrível, questionável e doloroso na vida. O conceito de transfiguração requer, necessariamente, a aceitação do sofrimento. Dessa maneira, as ilusões transfiguradoras não apagam aspectos da existência, mas

⁴⁶¹ NT 3.

⁴⁶² *Idem, ibidem.*

⁴⁶³ NT 3.

os transformam em imagens de deleite, potencializando a alegria e possibilitando um incondicional dizer Sim à totalidade da existência.

Aqui o dionisíaco, medido com o apolíneo, se mostra como a potência artística eterna e originária que chama à existência em geral o mundo todo da aparência: no centro do qual se faz necessária uma nova ilusão transfiguradora para manter firme em vida o ânimo da individuação. (...) Eis o verdadeiro designio artístico de Apolo: sob o seu nome reunimos todas aquelas inumeráveis ilusões da bela aparência que, a cada instante, tornam de algum modo a existência digna de ser vivida e impelem a viver o momento seguinte⁴⁶⁴.

O trecho citado cria a ponte, mediante a qual podemos apanhar o último aspecto da transfiguração: seu potencial salvador. É na interpretação do quadro de Rafael que Nietzsche alude às capacidades salvíficas da beleza apolínea. As duas metades do quadro estão uma para a outra como Apolo está para Dioniso. O Cristo transfigurado eleva-se a partir dos padecimentos humanos enquanto redenção da aflição. De modo semelhante, Apolo erige a bela aparência sobre o horrendo substrato dionisíaco. Precisamente, então, Nietzsche considera a atuação apolínea como “salvação pela aparência (*Erlösung durch den Schein*)”⁴⁶⁵, espécie de alvo visado pelo Uno-primordial. O objetivo final do processo de transfiguração é, por conseguinte, fazer com que a ilusão apresentada se configure enquanto “visão salvadora (*erlösenden Vision*)”⁴⁶⁶.

Apesar do termo salvação (*Erlösung*) aparecer vinculado à transfiguração apenas a partir da seção 4 de *O nascimento da tragédia*, seu conteúdo já é antecipado tematicamente na seção 3. O que é salvo pela bela aparência apolínea é a vida. Mas esta não precisaria de salvação se não estivesse aferrada a uma condição tortuosa e hostil. Essa condição é enunciada na sabedoria do Sileno. A vida não está apregoada senão nos próprios horrores e temores do existir. Diferentemente do cristianismo, que redime a vida através de um resgate, pelo qual é retirada do mundo, a cultura helênica, no entender de Nietzsche, apresenta uma salvação da vida na vida, um modo de torná-la segura de si por si mesma.

Dizer que a bela ilusão de Apolo salva a vida significa dizer que a salvação está ligada a uma mudança no modo pelo qual a vida aparecia para os antigos helenos através do espelho transfigurador olímpico. Em outros termos: a salvação ocorre por transfiguração. Sabemos que, por meio desta última, a vida é elevada, ou seja, tornada visível sob a forma de uma figura superior, na qual os gregos antigos se reconheciam e se regozijavam. A existência divinizada dos gregos, vale dizer, refletida no endeusamento da individuação, era “sentida como algo em

⁴⁶⁴ NT 25.

⁴⁶⁵ *Idem, ibidem.*

⁴⁶⁶ NT 4.

si digno de ser desejado”⁴⁶⁷. Essa proposição marca o momento da salvação da vida pela inversão da sabedoria do Sileno; “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”.⁴⁶⁸

Dessa maneira, a transfiguração, pela qual a vida aparece revestida de glórias e heroísmos, confere dignidade à vida. O gênio transfigurador de Apolo é o “único através do qual se pode alcançar de verdade a salvação (*Erlösung*) na aparência”⁴⁶⁹ porque ele cria a ilusão do valor intrínseco à vida, com o qual é combatido sua nulidade pessimista, enunciada por Sileno. O coroamento da capacidade salvadora da transfiguração é a famosa assertiva de que “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”⁴⁷⁰. Ela é a fórmula da “suprema dignidade” do ser humano enquanto obra de arte. A assertiva deve ser entendida à luz do que expusemos anteriormente porque ela não significa uma tese ontológica, segundo a qual a vida é salva ao ser alterada em suas estruturas mais profundas pela ilusão apolínea. A nosso ver, desde a seção 3 de *O nascimento de tragédia*, a argumentação de Nietzsche se esforça por sustentar que a abismal essência dionisíaca do mundo permanece intocada. O impulso apolíneo é uma lente ou perspectiva filtrante que apenas cumpre a função de mostrá-la em uma certa figura que provoque júbilo. Assim, os deuses olímpicos não criaram nem recriam o mundo. Enquanto “espelho transfigurador”, o mundo olímpico, antes, reflete a vida previamente dada em seus aspectos prazerosos e sôfregos. A religião grega antiga não é uma teodiceia e, nessa medida, não corrige o mal na existência nem refaz ontologicamente o ente em sua totalidade.

A justificação estética nietzschiana é, isto sim, uma resposta ao pessimismo schopenhauriano, crítica e discordante, por certo, mas que concorda com este quanto ao caráter terrível e absurdo da existência. Ela tem a pretensão de mostrar que a ausência de uma instância transcendente ao mundo não é uma objeção a este porque a própria vida é capaz de extrair de si uma justificação para ser tal como é. Dessa maneira, é a afirmação de uma imanência radical que exalta os poderes estético-artísticos da própria vida, o apolíneo e o dionisíaco, pelos quais ela se recria contínua e alegremente. A cada momento em que a vida transfigura a si própria, seja na aparência fenomênica, seja na obra de arte, seus terríveis padecimentos se dissolvem (*lösen*) em prazer consigo própria, alcançado instantes de salvação (*Erlösung*).

⁴⁶⁷ NT 3.

⁴⁶⁸ *Idem, ibidem.*

⁴⁶⁹ NT 16.

⁴⁷⁰ NT 5.

Segundo nossa exposição, a transfiguração pode ser entendida como o engendramento, por necessidade, de uma bela ilusão, através da qual a vida aparece elevada à dignidade capaz de salvá-la mediante a dissolução de seus tormentos em júbilo. Essa atividade transfiguradora permeia o pareamento de Dioniso e Apolo na arte da tragédia. Por meio da “moldura transfiguradora”⁴⁷¹ do drama e dos mitos trágicos, Dioniso entra em cena. Então, “o coro ditirâmico recebe a incumbência de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisiaco, para que eles, quando o herói trágico aparecer no palco, não vejam algum informe homem mascarado, porém uma figura como que nascida da visão extasiada deles próprios”⁴⁷². A citação mostra que a transfiguração não está presente tão somente como elemento cênico obrado pelo artista. Ela integra o efeito trágico a ser despertado no espectador-ouvinte. Nesse último quesito, Nietzsche descreve a transfiguração como intensificação do olhar do público e a relaciona com aquele teor afirmativo na aniquilação do indivíduo.

Enquanto [o espectador (H.F.G)] se faz assim consciente de que seus impulsos dirigidos à visibilidade e à transfiguração sofrem suma intensificação, sente, todavia, com igual precisão que essa longa seqüência de efeitos artísticos apolíneos não engendrou, apesar de tudo, aquela ditosa persistência em uma contemplação isenta de vontade, (...) quer dizer, a justificação do mundo da *individuat* alcançada naquela contemplação, justificação que constitui o cimo e a suma da arte apolínea. Ele contempla o mundo transfigurado da cena e, no entanto, o nega. Ele vê diante de si, com nitidez e beleza épicas, o herói trágico e, no entanto, alegra-se com o seu aniquilamento. (...) Ele sente que as ações do herói são justificadas e, no entanto, sente-se ainda mais enaltecido quando essas ações destroem o seu autor. Ele estremece ante os sofrimentos que hão de atingir o herói e, no entanto, pressente neles um prazer superior, muito mais preponderante.

(...) É assim que nos representamos, atendo-nos às experiências do ouvinte verdadeiramente estético, o próprio artista trágico tal como ele, qual uma exuberante divindade da *individuat*, cria as suas figuras, sentido em que mal se poderia conceber a sua obra como "imitação da natureza" – tal como depois, porém, o seu imenso impulso dionisiaco engole todo esse mundo das aparências, para deixar pressentir por trás dele, e através de sua destruição, uma suprema alegria artística primordial no seio do Uno-primordial⁴⁷³.

A transfiguração e a aniquilação do indivíduo postas lado a lado na tragédia é outra forma de expressar o emparelhamento do apolíneo e do dionisiaco respectivamente aos poderes de cada qual. O trágico é o efeito conjunto de ambos: por meio de uma bela aparência individuada, sentimos alegria ante a aniquilação da individuação, com o que se mantém forte em nós o ânimo de viver. Apolo prepara a aparição de Dioniso e mantém controlado seu êxtase, que nos conduz, por instantes, à ótica universal da vida recriando a si própria na destruição de suas aparências. Por outro lado, Dioniso impele Apolo a exercitar sua plasticidade remediadora

⁴⁷¹ NT 8.

⁴⁷² *Idem, ibidem.*

⁴⁷³ NT 22.

com a significação suprema de seduzir o vivente a querer sempre mais e de novo a vida, mesmo nos seus tormentos destrutivos.

Fica explicado, agora, de que modo se dá o teor afirmativo do trágico. A transfiguração é, na obra de juventude, a própria atuação do querer, da “vontade helênica”, aquilo que permite dizer Sim à vida. “O afirmar a vida – isso, em si, significa afirmar a mentira (*Lüge*)”⁴⁷⁴. Esse trecho pertence a uma anotação de 1884, escrita sob o espírito das teses de *O nascimento da tragédia*. “Mentira”, então, possui, aqui, uma acepção imoral, logo, inocente, equacionada à aparência, ilusão, ficção. Afiramar a vida é, portanto, afirmar a mentira ilusória porque é a ludicidade artística do vivente aquilo que o faz desejar a vida integralmente:

Nos gregos a "vontade" queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo perfeito da intuição atuasse como imperativo ou como censura. Tal é a esfera da beleza, em que eles viam as suas imagens especulares, os Olímpicos. Com esse espelhamento da beleza, a "vontade" helênica lutou contra o talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer⁴⁷⁵.

Cumprido, agora, mostrar de que maneira o conceito de transfiguração dissipa o contrassenso da expressão “sentido trágico”.

4.2.3 Sentido trágico como transfiguração

O entendimento apresentado a respeito da transfiguração nos permite sustentar que “sentido” e “trágico” não são noções contraditórias, se e somente se o sentido assumir o estatuto de transfiguração. Dessa maneira, ele não nega o fundo terrível da existência, mas o embeleza, fala de dentro dele e lhe dá uma forma aproveitável para potencialização do vivente. Tanto em 1872 quanto em 1888, o trágico nietzschiano permanece caracterizado por um teor afirmativo que retira sua força de uma ilusão embelezadora.

Permanece válida, por isso, aquela definição de trágico apresentada num apontamento pessoal, segundo a qual “deve-se mesmo *querer a ilusão* – nisso reside o trágico”⁴⁷⁶. O contexto da afirmação é a tomada de consciência de que o conhecimento humano, após sucessivas tentativas, reconhece, finalmente, que não é capaz de apreender a essência mais íntima das coisas, muito menos de corrigir a existência pela via da racionalidade. Surge, aí, um conhecimento trágico, caracterizado por prescindir do chão metafísico que exacerba a razão. A serviço da vida, o conhecimento trágico sabe quão necessária é a ilusão para proteger a vida da

⁴⁷⁴ FP 1884, 25 [101].

⁴⁷⁵ NT 3.

⁴⁷⁶ FP 1872, 19 [35].

introvisão nos aspectos terríveis. Criar ilusões, porém, é tarefa da arte. O conhecimento trágico é tal porque, então, finalmente, está ciente dos seus limites e da necessidade da arte naquele âmbito onde ele, o conhecimento, não pode alcançar e não pode servir a vida senão como arte. Trágico é o conhecimento que, por radicalização do próprio conhecer, é obrigado a abandonar a ambição de acessar a verdade do mundo para tornar-se arte.

Se o trágico é a postura afirmativa correlata de um mundo dionisíaco, então, o conhecimento dito trágico é aquele que olhou diretamente para a horrenda configuração desse mundo, vislumbrou-o enquanto vontade de poder e reconheceu a necessidade de criar ilusões como único meio mediante o qual é possível ao vivente expandir-se em um mundo de lutas ininterruptas. Agora, o conceito de transfiguração nos esclarece que não se trata de qualquer ilusão, mas apenas daquelas capazes de transformar o sofrimento em tônico para a vida. Essa é uma ilusão trágica porque não rejeita aspectos da vida, mas vale-se do poder do vivente para dominar o que lhe é aversivo e transfigurá-lo de modo a retirar poder mediante um sentido. Quando o sentido atua como transfiguração que não nega o sofrimento da existência nem falseia a vida no seu todo, mas a embeleza para que os aspectos terríveis e questionáveis atuem como tônico, então, ele é um sentido trágico.

Note-se, portanto, que o conceito de transfiguração já implica noções cruciais que Nietzsche tornará a mobilizar no problema do sentido do sofrimento. A própria vida, enquanto vontade de poder, tem a capacidade de engendrar formas, ou seja, transfigurar as lutas por mais poder em ficções com as quais o vivente pode viver. O problema do sentido do sofrimento, conforme argumentamos, distingue duas ficções: o sentido cristão, o qual qualificamos como má ficção, má ilusão, e o sentido trágico, o qual, à luz da obra de juventude de Nietzsche, pode aparecer, agora, como boa ficção, boa ilusão. Enquanto o primeiro falseia a vida e rejeita os aspectos dolorosos pela ficção de um mundo oposto à vida, o segundo sentido reveste tais aspectos de beleza e eleva a vida, segundo um processo ficcional capaz de retirar do sofrimento o proveito na forma de prazer, júbilo e poder. O sofrimento continua presente e seu potencial destrutivo continua afetando o vivente. Mas sua transfiguração possibilita que o vivente retire disso o incremento de seu poder, o qual se manifesta como expansão da vida.

A combinação do trágico com a ilusão do sentido é possível porque, para Nietzsche, Dioniso é também um deus artista. Irmanado ao que é destruidor – o sofrimento, a dor, a morte, a doença, a crueldade, a falta de sentido – está tudo aquilo que é criador: a alegria, o prazer, a expansão. Ambos compõem o vir-a-ser do mundo e da vida. Se *O nascimento da tragédia* nos apresenta uma acepção do trágico como um sentimento afirmativo por transfiguração, o problema do sentido do sofrimento em 1888 trabalha com um conceito bastante próximo a essa

noção. É certo, Nietzsche, agora, emprega o termo “afirmação” ao mesmo tempo em que abre mão da palavra “transfiguração”. Mas o que é exprimido por esta última, sustentamos, está presente na noção de “sentido” quando aplicada exclusivamente ao trágico, entendido este enquanto postura afirmativa ante o sofrimento dentro de uma visão dionisíaca de mundo. Assim, é plenamente razoável falar de sentido trágico quando a expressão não é tomada como um ideal negador, mas embelezamento transfigurador.

4.3 SENTIDO TRÁGICO COMO PRODUTO DO TIPO DA VIDA MESMA

No apontamento 1888, 14 [89], quando Nietzsche vincula Dioniso a uma configuração fisiológica, ele situa a discussão no campo da tipologia. Nesse terreno, o pagão, baluarte do Dioniso, é pensado como “tipo de um espírito plenamente logrado e extasiado-transbordante”. Esse modo de consideração nos permite inferir proposições para caracterização daquele vivente que tem na simbologia do Dioniso uma necessidade e suma de seus valores.

Ligado à saúde fisiológica, o ponto de vista dionisíaco se deixa interpretar como próprio de um tipo de vivente com uma fisiologia de poder bem lograda. Devido ao seu excesso de forças, sua visão se expande. O tipo ambiciona a totalidade e vê a vida segundo a organicidade de seus elementos: a “vida mesma, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno implicam o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação”. Note-se que esta é uma proposição sobre a vida, não sobre o sofrimento. Este é secundário porquanto seja uma implicação da vida mesma. Justamente pela saúde abundante, o vivente consegue dominar as excitações que lhe assaltam e delas retira seu *plus* de poder. O sofrimento não é considerado uma mácula da vida, que deve ser extirpada pela sua maldade.

As lentes da saúde dionisíaca permitem enxergar que sem o perecimento, a destruição e as excitações perturbadoras, a vida mesma não pode continuar. Aqui, a busca humana por sentido para o sofrimento não precisa sair da vida para encontrar sua resposta. A vida mesma justifica o sofrimento como condição para sua continuidade: ele é uma consequência que, na roda do retorno, torna-se axioma apenas para, em seguida, transformar-se novamente em implicação e repetir o ciclo orgânico da vida mesma.

Ora, se valores exprimem condições de vida, então, podemos afirmar que a valoração do sofrimento na visão dionisíaca é necessidade de um tipo de vivente que assim avalia mundo, vida e sofrimento enquanto condição para ampliação de seu poder. Estamos falando de um tipo que concebe a si próprio como favorecido pelo cíclico movimento expansivo da vida mesma, no qual o próprio tipo estaria inserido de modo orgânico.

O próprio Nietzsche, porém, não cunhou um nome para esse tipo de vida. Isso não quer dizer que não o tivesse pensado. Ora o filósofo alude a um tipo “mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco”⁴⁷⁷, ora fala em “tipo do Zaratustra”⁴⁷⁸, que consiste na ideia mesma do dionisíaco, e menciona ainda o tipo concebido e encarnado por Goethe, cuja crença numa totalidade Nietzsche batizou de Dioniso⁴⁷⁹. O uso do deus grego nos três exemplos não é casual. Ela visa relacionar os três tipos a características imputadas à divindade grega, as quais se fazem presente particularmente no problema do sentido do sofrimento: 1) saúde fisiológica enquanto excesso de forças, 2) dureza de destruição para o retorno cíclico do vir-a-ser, sem com isso dizer Não, mas Sim a tudo o que existe e 3) um olhar a partir da totalidade orgânica.

Apresentando essa tríade característica, aquelas três figuras – o homem dionisíaco, Zaratustra e Goethe – tornam-se signos da interpretação nietzschiana da vida mesma enquanto vontade de poder. Nos valores ostentados pelas três figuras, elas não se distinguem da totalidade que afirmam e expressam. Devido a essa indistinção, quer seja o tipo dionisíaco, o tipo Zaratustra ou o tipo Goethe, pode-se assumir que os três são o tipo da vida mesma.

Em tal tipo, é realçado aqueles viventes que conceberiam a própria vida integralizada num todo orgânico enquanto pedaços de fato e destino. Psicologicamente considerados, tais viventes não sentiriam como objeção as excitações que lhes ferem. Seus valores glorificariam a transformação e a criação porque veriam no vir-a-ser uma condição de poder. Seriam fortes o bastante para dominar o sofrimento e, na metamorfose, reerguerem-se dominantes e íntegros.

Tomemos para análise uma daquelas figuras, da qual derivamos o tipo da vida mesma: o homem dionisíaco. Segundo seu tratamento no aforismo 370 de *A gaia ciência*, o tipo se enquadra esquematicamente naqueles que sofrem de superabundância de vida (*die an der Überfülle des Lebens Leidenden*). O que significa sofrer nessa condição pode ser esclarecido pela dinâmica de poder expansiva. Suas forças componentes apresentam um acúmulo de poder excessivo. Em virtude disso, expandem-se a tal ponto de pressionarem-se umas contra as outras. Elas intensificam a luta interna, perturbando o ordenamento hierárquico do organismo. Isso, por sua vez, exprime-se como uma excitação vinda de dentro que impele o organismo a procurar alvos externos contra os quais possa canalizar a descarga de energia abundante. Há aqui um duplo sofrimento. Primeiro, a perturbação gerada pela contrariedade das forças internas entre si, e, segundo, a perturbação da busca da contrariedade externa. No sofrimento por

⁴⁷⁷ GC 370.

⁴⁷⁸ EH, ZA 6.

⁴⁷⁹ CI, incursões de um extemporâneo 49.

superabundância de forças, a afetividade do vivente é tensionada tanto pela relação interna consigo quanto pela relação com o que lhe é exterior.

Com essa configuração fisiológica, o homem dionisíaco é o oposto daqueles que sofrem de empobrecimento de vida (*die an der Verarmung des Lebens Leidenden*), ilustrado no aforismo em questão por Epicuro, pelo cristão e pelo romântico. O *quantum* de poder baixo destes últimos livra-os, por um lado, da tensão interna, mas, por outro lado, torna-os mais vulneráveis e mais suscetíveis para investidas externas. Eles são mais facilmente perturbáveis e resistem mais dificilmente às contrariedades. Devido a sua pobreza de forças, tais viventes estão menos protegidos e são mais intensamente afetados e destruídos pelas excitações que lhes agridem. Em consequência, não anseiam por antagonistas, em presença dos quais extravasam seu poder, mas o contrário, buscam meios de afastar as adversidades. Anseiam por paz, quietude, segurança física, emocional e intelectual. São propensos a posições otimistas que os tranquilizem ao convencer-lhes de que não precisam se preocupar, lutar, sofrer. No sofrimento por empobrecimento de vida, a afetividade é tensionada pelo medo da contrariedade e pela impotência para dominá-la. O expediente do vivente consiste, aqui, em procurar os meios de evitar ou aliviar essa tensão. Ela não deve fazer parte da existência porque causa sofrimento.

Diante dessa comparação, temos condições de extrair as devidas consequências da seguinte assertiva de Nietzsche:

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se (*sich gönnen*) não só a visão do terrível e do questionável, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele, o mau, o sem-sentido (*Unsinnige*) e o feio aparecem como que permitidos (*erlaubt*), devido a um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar⁴⁸⁰.

Dois elementos merecem um comentário elucidativo. Primeiro, a noção de “permissão”. Graças ao excesso de forças, o homem dionisíaco permite-se a experiência do terrível tanto na forma da contemplação quanto na da prática. A permissão quer dizer, aqui, possibilidade que brota do poder-fazer algo. É um atestado da liberdade ausente nos que são fracos e pobres de vida. Assim, aquela tensão interna suscita uma riqueza tal de poder que é sentida como disposição forte o bastante para viabilizar ao próprio vivente a experiência do terrível. Isso traduz uma consciência das próprias forças a ponto de dar a si próprio a ocasião do perigo e mesmo do perigo ante grandes antagonistas, como o vazio de sentido da existência.

Já vimos esse estado naquele *páthos* guerreiro comunicado pelo artista trágico. Trata-se da ausência de temor ante o terrível e questionável: “a valentia e liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror

⁴⁸⁰ GC 370, tradução nossa.

– é esse estado *vitorioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica”⁴⁸¹. Relativamente a esse estado, lembremos, Nietzsche fala da fruição da crueldade como um “trago”. Agora, no aforismo 370 de *A gaia ciência*, essa fruição aparece denotada na palavra “luxo (*Luxus*)”.

O luxo evoca a prodigalidade das forças e seu conseqüente esbanjamento no destruir e no negar. Ao mesmo tempo, é um signo para o desfrute. Dionisíaco é, como se sabe, “*o prazer mesmo no destruir*”⁴⁸². Isso, porém, é para os poucos que possuem uma configuração fisiológica da abundância. A palavra “luxo” marca também essa seletividade aristocrática. Para os fisiologicamente fortes, a destruição é prazerosa não por ressentimento ou ímpeto niilista, mas porque oportuniza a descarga criadora, o uso das forças para impregnar e gerar algo novo a cada vez. Essa distinção é crucial e Nietzsche torna a frisá-la num póstumo de 1887:

*O que não deve ser confundido aqui: o prazer em dizer-Não e fazer-Não, proveniente de um imenso poder e tensão do dizer-Sim — peculiar a todas as pessoas e épocas ricas e poderosas. Um luxo, por assim dizer; uma forma de bravura também, que se opõe ao terrível; uma simpatia pelo terrível e questionável porque, entre outras coisas, é-se terrível e questionável: o dionisíaco em vontade, espírito, gosto*⁴⁸³.

O homem dionisíaco é tão pleno de forças que ele pode conceder a si, como requinte, como luxo e prova de seu excesso de poder, o sujeitar a si próprio à destruição a fim de resistir e transformá-la criativamente em mais-poder. Mas ele também pode esbanjar seu poder dirigindo o destruir para fora de si. Não, porém, para permanecer na demolição. No homem dionisíaco, a destruição acompanha a criação necessariamente.

O segundo elemento que merece destaque é, justamente, a ideia de criação, a qual Nietzsche marca com a expressão “forças geradoras e fertilizadoras” e com a imagem da transformação do deserto em pomar. Isso reforça que o homem dionisíaco não é um espírito negador, mas quer incutir sua forma nas coisas. Esse querer é uma necessidade decorrente do elevado grau de poder que inevitavelmente se manifesta na dominação e engendramento de formas. O homem dionisíaco é criador porque tem o poder para tal. A imagem do deserto que vira pomar indica que essa criação é um embelezamento transfigurador. Na medida em que torna belo, eleva aquilo que toca porque estampa o reflexo do excesso de poder⁴⁸⁴. Pode-se, então, assumir que o homem dionisíaco se permite a experiência do terrível como matéria-prima para o embelezamento porque suas prodigiosas forças dão conta de transformar o terrível em beleza:

O “embelezamento” é uma consequência da força *elevada*.
Embelezamento como consequência necessária do aumento de força.

⁴⁸¹ CI, incursões de um extemporâneo.

⁴⁸² EH, ZA 8.

⁴⁸³ FP 1887, 11 [228].

⁴⁸⁴ Cf. FP 1888 16 [40]: “O sentimento de poder, a vontade de poder – isso cresce com o belo, isso decai com o feio”.

Embelezamento como expressão da vontade *vitoriosa*, de uma coordenação intensificada, de uma harmonização de todos os desejos fortes, de um peso perpendicular infalível⁴⁸⁵.

A criação do pomar a partir do deserto é uma alegoria que retoma o jogo conceitual entre apolíneo e dionisíaco, ao menos no que tange à ilusão que transfigura os horrores do mundo. Tanto na obra de juventude quanto, aqui, na filosofia tardia, a ilusão é uma necessidade vital. Também o homem dionisíaco precisa de belas ilusões. Ele não escapa da tese do aforismo 370 d’*A gaia ciência*, segundo a qual “toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta”. Arte e filosofia são convocadas tanto pelos sofrendores por superabundância de vida quanto pelos sofrendores por empobrecimento de vida. Contudo, em cada caso, ambas recebem configurações distintas, vinculadas às necessidades e aos anseios fisiológicos particulares de cada tipo.

O homem dionisíaco quer “uma arte dionisíaca e, também, uma visão e compreensão trágica da vida”. A essa altura de nossa argumentação, deve ter se tornado claro que uma tal arte e uma tal compreensão estão assentadas no que há de horrendo e sofrível na existência. Mas isso de modo algum contradiz a beleza como uma forma de apresentar ou figurar a terribilidade do mundo. A arte trágico-dionisíaca é remédio, na medida em que transfigura o sofrimento em tonificante para a vida.

Se entendemos a necessidade da arte para o homem dionisíaco enquanto alívio do sofrimento, então, afastamos um equívoco a respeito do dionisíaco no Nietzsche tardio. Ao tomá-lo como símbolo de afirmação, deve-se ter cuidado ao explicar esta última apenas como a coragem ante a crua visão do horror de existência. Isso não é suficiente porque, desde o início de seu percurso filosófico, Nietzsche já se mostrara ciente que o dionisíaco puro, a experiência da completa entrega à dissolução na selvageria e no êxtase, é tão destrutiva quanto à *décadence*. Por isso, ele escreve que a “tragédia é o remédio natural contra o dionisíaco. Ele deve ser *vivido*: portanto, o dionisismo puro é impossível”⁴⁸⁶.

A introversão nos horrores da existência leva à ruína do ser humano e de todas as conquistas da civilização. Os gregos souberam controlar o êxtase de Dioniso com os poderes transfiguradores de Apolo. A tragédia é o resultado do embelezamento do que há de terrível na vida sem precisar rejeitá-lo. Portanto, sem essa necessária complementação pela ilusão, pela beleza e pela arte, não se elucida o conceito de afirmação e se exclui do Dioniso tardio um dos seus elementos essenciais: a dimensão artística e estética.

⁴⁸⁵ FP 1888 14[117].

⁴⁸⁶ FP 1869, 3 [32], *tradução nossa*.

A afirmação trágica da vida, por conseguinte, não exclui a necessidade de ilusão. Antes, diríamos, ela acontece por meio da ilusão. Nesse sentido, uma remissão a *O nascimento da tragédia*, tal como fizemos, é elucidativa para traçar as linearidades e rupturas com o trágico e o dionisíaco de cada período. Essa medição comparativa entre a obra de juventude e a filosofia tardia mostra que a postura afirmativa consiste justamente em poder se valer dos aspectos terríveis e do sofrimento para retirar disso, via transfiguração, isto é, ilusão, um valor dignificante ou justificador da vida, mediante o qual esta se torna desejável. Dessa maneira, a vida, não é afirmada apesar do sofrimento, mas *com e através* do sofrimento. É por meio desse processo que se gera o prazer, a alegria e o desejo que consiste na afirmação da vida. Nietzsche pode ter mudado os pressupostos teóricos e o instrumental conceitual para sustentar tal tese, mas a tese mesma permanece até o fim de sua obra.

A noção de transfiguração assim entendida mostra que o homem dionisíaco necessita estar aberto às excitações contrárias, das quais sofre. Apenas, então, sua capacidade plástica entra em ação para revestir a excitação de uma ilusão que lhe possibilite dispor dela para expansão de seu poder. Sendo assim, quanto mais antagonistas houver para descarregar seu poder, mais o homem dionisíaco cresce em poder. Um vivente com essa disposição fisiológica preza pela abertura de sua afetividade ao meio e evita cerrar-se em horizontes confortáveis que lhe retirem as excitações estimulantes.

Nesses termos que replicam a luta por mais poder, o homem dionisíaco assume para seu corpo e sua vida a compleição do movimento que Nietzsche concebe para a vida mesma enquanto vontade de poder. Por isso, julgamos poder tomar aquela figura como a descrição da necessidade fisiológica do tipo da vida mesma. Marcado pelo excesso de forças, ao invés de negar a tensão beligerante, o tipo busca-a e a leva adiante. Em razão dessa disposição fisiológica, o tipo da vida mesma não almejaria estados quietistas definitivos nem interpretaria o sofrimento como mácula a ser extirpada da existência. Surgido das tensões que favorecem a expansão de poder, o sofrimento assumiria, para o tipo da vida mesma, o sentido de um ingrediente necessário para expansão de seu poder.

Tal sentido abraça a tensão insolúvel entre criação e destruição, vida e sofrimento. Nisso residiria aquilo mesmo que dignifica a vida ao ponto de torná-la desejável. Nietzsche verte essa visão na fórmula do sentido trágico do sofrimento: “*a existência vale como suficientemente bem-aventurada (selig)* para justificar uma imensa quantidade de sofrimento”⁴⁸⁷. Note-se bem, Nietzsche não diz que a existência é bem-aventurada, mas que ela

⁴⁸⁷ FP 1888, 14 [89].

“*vale como (gilt als)*” bem-aventurada. O pressuposto semântico dessa expressão é a cláusula ficcional, “como se”. Visando enfatizar a presença dessa cláusula, a enunciação do sentido trágico pode ser reescrita da seguinte maneira: “a existência *vale como se fosse* suficientemente bem-aventurada para justificar uma imensa quantidade de sofrimento”. Sob essa luz, surge claramente o teor ficcional do sentido, ou seja, o seu caráter de ilusão.

Não está em jogo aqui uma ontologia da vida ou da existência que estabeleça o que ela é para cindi-la naquilo que deveria ser. Esse é o expediente do sentido cristão, o qual precisa se aferrar a rígidas convicções a fim de retirar vantagem para o seu tipo de vida correlato. Encontramos esse entendimento ilustrativamente exprimido em um apontamento de 1887:

O mundo é aparente – *logo*, existe um mundo verdadeiro. O mundo é condicionado – *logo*, existe um mundo incondicionado. O mundo é pleno de contradições – *logo*, existe um mundo sem contradições. O mundo é deveniente (*werdend*) – *logo*, existe um mundo que é (*eine seiende Welt*). (...) *O sofrimento inspira* essas conclusões: no fundo são *desejos* de que se gostaria que houvesse um tal mundo; o ódio a um mundo que causa sofrimento também se expressa no fato de que outro é imaginado, um *valioso*: o *ressentimento* do metafísico contra o real efetivo (*Wirkliche*) é aqui criativo⁴⁸⁸.

Contrariamente, a discussão do sentido trágico é situada no âmbito do valor. A vida não é bem-aventurada, não possui sentido algum enquanto parte de seu ser que garanta razoabilidade ao sofrimento. Esse é o seu caráter dionisíaco terrível: não apenas que há uma enormidade de sofrimento na vida, mas uma enormidade de sofrimento sem sentido. Mas isso não impede que a vida assuma um valor de bem-aventurança. Com isso, o olhar é deslocado para o âmbito particular das interpretações de um vivente, pois são os viventes que estabelecem valores ao interpretar a vida.

O valor é um ponto de vista ficcional, tomando ficção no significado exposto por nós no capítulo 2, a saber, como a interpretatividade da vontade de poder no mundo orgânico. No valor, o objeto não é representado naquilo que efetivamente é, mas interpretado *como se fosse* tal qual aparece para quem valora e isso a fim de atuar a serviço das necessidades vitais desse avaliador. Assim, quando Nietzsche exprime o sentido trágico como a consideração, segundo a qual a vida vale como suficientemente bem-aventurada, ele, então, indica já uma interpretação da vida, uma ficcionalização desta num valor a serviço da promoção da vida do avaliador.

Sendo a interpretação própria do tipo da vida mesma, cuja configuração fisiológica é o excesso de forças e abundância de poder, o sentido trágico exprime a valoração da vida desde a ótica da saúde. Nesta, é atribuído à existência no seu todo o valor da bem-aventurança já realizada. A noção de bem-aventurança denuncia o interesse do vivente. Ora, se a vida é isso

⁴⁸⁸ FP 1887, 8 [2].

que me abençoou com a plenitude de forças, unicamente pela qual eu posso vencer os mais terríveis antagonistas, expandir meu domínio, criar e recriar pomares a partir de desertos, se a vida é isso, ela só pode ser em si e por si bem-aventurada. O sentido trágico exprime, por conseguinte, uma saúde grata consigo própria. Com isso, a gratidão recai no próprio tipo de vivente que atesta em si a bem-aventurança da vida.

Ao honrar a vida, o tipo honra a si próprio porque é vivente dessa vida que lhe permite expandir e gozar o poder. Se o sentido é uma ficção que favorece o vivente que o engendra, o sentido trágico é uma ficção particular que reflete o vivente favorecido por aquilo que constituiria a vida mesma para Nietzsche: a vontade de poder. No sentido trágico, a constituição vital abundante do tipo da vida mesma aparece transfigurada em glórias, vitórias, grandeza, onde o tipo pode se ver como um guerreiro poderoso que sobrepuja antagonistas, que resiste heroicamente à dor e a utiliza como alavancagem da sua excelência na busca por grandes perigos e aventuras. Essa autoglorificação é um embelezamento de si que favorece a visão da própria vida do vivente, instiga confiança nas suas capacidades corporais e espirituais e desenvolve o apreço por si próprio enquanto vida.

A exuberância de forças vitais do tipo da vida mesma faz com que a vida em geral apareça sob o véu apoteótico e divino da bem-aventurança, pelo qual os tormentos e as contradições aparecem justificados como ingredientes necessários à expansão de poder. Por essa via, a bem-aventurança revela-se em seu teor apolíneo de beleza transfiguradora que seduz o vivente ao mais-viver. Não há motivos para ficcionalizar um mundo outro nem enxergar no sofrimento uma fuga desta vida, a única vida sentida como verdadeiramente existente porque se confunde com o próprio tipo que a valora.

Não podemos encerrar as considerações desta seção sem abordar uma delicada nuance teórica que surge ao relacionarmos o trágico enquanto afirmação da vida com o mundo compreendido enquanto vontade de poder. Tais noções parecem incompatíveis quando atadas à ótica do vivente, o qual necessita de ilusão para não sucumbir às lutas por mais poder, embora prospere nessas lutas, portanto, na medida em que não rejeita o combate. A situação se passa como se o vivente fosse tensionado por duas cordas que ameaçam rompê-lo. Mas tão logo cortemos uma corda para favorecer um lado, os conceitos se embaralham em problemas ainda piores.

De um lado, se damos precedência ao trágico como afirmação mediante ilusão transfiguradora, vemo-nos diante do seguinte revés. Se a produção de ilusões é o instrumento através do qual o vivente cresce em poder, então, afirmar tragicamente a vida significa afirmar a ilusão que possibilita viver e não os horrores e tormentos do mundo dionisíaco, os quais, sem

a ilusão, apenas destruiriam o vivente. Com isso, o trágico entra em conflito com o dionisíaco e o mundo da vontade de poder que este último simboliza. Para promover o vivente, o sentido trágico precisaria desligar-se do fundo dionisíaco. Mas essa seria uma consequência inteiramente disparatada para Nietzsche.

Por outro lado, se a precedência recai no mundo cruamente visto como vontade de poder, então, surge outro impasse. O trágico deve ser a postura corajosa de aceitação plena desse mundo tal como acontece: uma dionisíaca criação e destruição de formas, oriunda da aspiração ao poder, cujo rastro por onde passa é o absurdo do sofrimento. Segundo esse entendimento, o trágico não diz Sim à vida, mas ao mundo, já que não há vivente que sobreviva a este sem ilusões. Mas estas atuam precisamente mascarando o caráter terrível da guerra por poder, ao invés de exibi-lo cruamente. Aqui, temos o inverso: o trágico coaduna com o dionisíaco mundo das forças, mas desalinha-se da vida. Novamente, essa seria outra incongruência com o pensamento de Nietzsche.

Os dois cenários apresentam um impasse entre trágico e poder que se desdobra num conflito entre mundo e vida. A razão desse impasse é a mesma pela qual a figura do Crucificado e o sentido cristão contrapõem sofrimento e vida: a consideração desta última desde a perspectiva restritiva da vida particularmente entendida como vida humana ou mesmo como individuada em um vivente singular. Se perdemos de vista que, no simbolismo do Dioniso, vida e mundo não se distinguem, que ambos são vontade de poder, então, passamos a tratá-los como duas entidades diferentes. Surge daí os imbróglis conceituais acima expostos porque passamos a considerar que o fluxo de poder no vivente segue uma direção própria, desconectada do fluxo mais geral do vir-a-ser e incrustado no mundo.

Um ano antes de formular o problema do sentido do sofrimento, Nietzsche já se manifestara, em sua obra publicada, criticamente contrário à toda

atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso (...) –, já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha “e”!⁴⁸⁹

Some-se a esse posicionamento aquele outro, exposto desde *O nascimento da tragédia*, que associa o dionisíaco a uma universalidade alcançada pela dissolução da individuação. O Dioniso é uma perspectiva desde a totalidade orgânica, pela qual a natureza “volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem”⁴⁹⁰. Em 1888, essa perspectiva global é

⁴⁸⁹ GC 346.

⁴⁹⁰ NT I.

aquilo que o símbolo do Dioniso conota como a vida mesma. É dessa perspectiva que devemos considerar a afirmação trágica porque este conceito, quer na obra de juventude, quer no pensamento tardio retira sua determinação e sua função filosófica do olhar abrangente do dionisíaco, onde o indivíduo é dilacerado para sobressair a continuidade da vida em geral.

O dilaceramento do indivíduo está pressuposto naquela curta caracterização do simbolismo do Dioniso no problema do sentido do sofrimento: “A vida mesma, sua eterna fertilidade e seu eterno retorno implicam o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação”. Quando isso é dito, Nietzsche prepara o terreno para o trágico erguer a afirmação não do vivente individualizado, mas do poder que articula a vida em geral. A irrefreável luta das forças por mais poder conduz necessariamente à criação da vida como fenômeno orgânico, isto é, conduz à formação de ordenamentos hierárquicos, onde as forças exprimem um movimento coordenado de assimilação e expansão que, enfim, aparece ao aparato cognitivo humano como isso que se chama “mundo orgânico”. A vida não é mais que uma forma da vontade de poder. Cada vivente não é mais que um vetor, uma via por onde corre o fluxo variante de energia. Da perspectiva do Dioniso, ao menos teoreticamente, o indivíduo já é visto como dissolvido para que se vislumbre nele a vida mesma enquanto fluxo de poder em sua flutuação de *quanta*. Da ótica constitutiva do poder, o vivente é contemplado no seio do ciclo de destruição e criação, formação e desenlace de ordenamentos hierárquicos, de nascimento e morte. O vivente interessa, aqui, na medida em que seus anseios fazem circular o poder em favor ou em prejuízo da vida como um acontecer da luta das forças. Afirmar a vida é favorecer esse fluxo, usar a si mesmo como meio para a totalidade da vida orgânica que quer seguir desenvolvendo-se.

Deve-se tomar cuidado para não ver na dilaceração do vivente individual uma negação da vida ao modo do sentido cristão. Este nega a vida em geral porque nega seu pressuposto, a vontade de poder. O sentido trágico, ao contrário, visa justamente sustentar uma atitude que promova a vontade de poder mesmo que, para isso, deva sacrificar o vivente em particular. Não percamos de vista que Nietzsche vê no símbolo do Dioniso a vontade de vida “alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos”⁴⁹¹. O grande modelo elucidativo dessa afirmação é Homero. O engrandecimento épico da vida helênica antiga como um todo foi acompanhado do embelezamento da morte e do sofrimento de seus grandes indivíduos, Aquiles, Heitor, Odisseu e *não* do prolongamento da vida destes em algum refúgio tranquilo e feliz.

⁴⁹¹ CI, o que devo aos antigos 5.

Nesse horizonte de considerações, deve ser afastado do trágico nietzschiano interpretações levianas ou mesmo mal-entendidos que podem surgir quando vemos Nietzsche se exprimir em termos de alegria e afirmação da vida. Não devemos contaminar suas palavras com o significado presumido do bem-estar e da seguridade, próprias de ideais burgueses modernos. Ao falar de alegria, de júbilo, prazer, gratidão e afirmação incondicional da vida, Nietzsche está longe de fazer do trágico uma promessa de felicidade e estabilidade. O trágico nietzschiano é concebido precisamente contra a visão da vida que Nietzsche identifica como própria da modernidade, perpassada pelos anseios de segurança, comodidade, tranquilidade, ausência de dor e conflitos emocionais.

Entender que o trágico não é um conceito para a satisfação subjetiva do indivíduo é crucial para apreender sua função no problema do sentido do sofrimento. O trágico não se apresenta como solução do problema, mas seu tensionamento. Conferir ao sofrimento um sentido trágico não significa que o sofrimento vai acabar ou que se passaria a sofrer menos. O trágico não é um fármaco anestésico como a dissipação de sentimento, administrada pelo sacerdote ascético. Esperar que o trágico tenha um efeito entorpecente para retirar o sofrimento da consciência significa olhar o problema nietzschiano desde a ótica da modernidade negativa, que almeja formas de abolir o sofrimento.

Ao apresentar o sentido trágico, Nietzsche primeiramente arma um campo de batalha. Ele retoma um modo de consideração do sofrimento que teria sido desenvolvido pelos gregos antigos, mas que sumiu do horizonte da cultura devido à prevalência dogmática do sentido cristão. Nietzsche não pode, por isso, propor a substituição do sentido cristão pelo sentido trágico, pois isso repetiria o equívoco dogmático. Antes, o filósofo tensiona o modo como experienciamos o sofrimento e avaliamos a vida a partir dessa experiência. O sentido trágico mostra, ao menos, que uma outra avaliação foi possível, relativizando os valores e a interpretação predominante na cultura ocidental. Nesse contexto, afirmar tragicamente a vida não é uma proposição hedonista, que traz os anseios modernos por abolir o sofrimento. É uma proposição pessimista, mas de um pessimismo dionisíaco que se lança na busca heroica pelo poder e não na busca moderna pelo prolongamento de uma vida acorrentada a um prazer cômodo, seguro e narcotizante.

O vivente que necessita do trágico para dar sentido ao sofrimento é aquele que não nega a configuração terrível do mundo e assume o empreendimento heroico de viver num mundo que é vontade de poder. Ao sentir a si próprio também como o fluxo de poder que pervade o mundo e a vida mesma, tal tipo de vivente não se furta de engendrar ilusões que favoreçam sua vida porque esta é a *sua* maneira de exprimir a luta por poder. As ilusões, aqui,

não falsificam a luta por poder, não procuram apagá-la ou bloqueá-la, mas demonstram a participação radical nessa luta ao confrontar a força plástica com o sofrimento terrível e destrutivo. A transfiguração do sofrimento em ilusões é, assim, expressão de um confronto e, nessa medida, medição de forças em luta. Quando mantidas assim fiéis à premissa da vontade de poder, as ilusões – aí incluindo o sentido trágico – não negam a vida, mas a promovem porque são a demonstração da força do vivente contra as excitações que lhe desafiam a viver. Poder transfigurar o sofrimento num sentido trágico é, portanto, a prova do vivente de que ele *pode* viver num mundo que é vontade de poder.

*

* *

Neste capítulo, expusemos o simbolismo do Dioniso e o sentido trágico em termos da vontade de poder. Nesse modo de consideração, Dioniso foi entendido como símbolo para a perspectiva que considera a vida enquanto totalidade orgânica entrelaçada com o mundo e, nessa medida, movendo-se na eterna roda do vir-a-ser. A mesma luta por poder atravessa indistintamente a vida e o mundo, criando um fluxo processual contínuo. O trágico é a transfiguração afirmativa dessa luta em uma ilusão de sentido mediante a qual o vivente consegue tirar proveito do curso do poder que flui por ele.

Para Nietzsche, o tipo de vivente que requer para o sofrimento um sentido trágico é caracterizado pela constituição fisiológica de forças transbordantes de poder. Nomeamos tal tipo de tipo da vida mesma porque seus anseios e sua atividade vital estabelecem um isomorfismo com a dinâmica expansiva que marca a vida globalmente considerada. O poderio de suas forças faz com que tal tipo de vivente saia vitorioso e enriquecido do encontro com o que lhe causa sofrimento. Ele sente a expansão de sua vida na superação das excitações adversas e transfigura esse movimento na ilusão da bem-aventurança já realizada na vida que ele é. Ao bem dizer e glorificar a vida, o tipo eleva a si próprio. Na ilusão de glória, divinização e grandeza, o sofrimento adquire valor e a vida torna-se incondicionalmente desejável.

Assim, tal tipo expande seu poder nas mesmas condições que asseguram a continuidade da vida mesma. Logo, ambos exprimem a perspectiva da força vitoriosa, onde resistências são superadas e o desprazer é supercompensado com uma exorbitância no *quantum* de poder. Em tal tipo, o sofrimento é sentido como jogo entre entravamento e triunfo. Através das excitações adversas, da contrariedade aflitiva, da dor e dos horrores, o tipo da vida mesma experimenta o fenômeno da supercompensação: uma diminuição de poder que gera, em seguida, um aumento para além dos limites anteriores. Apenas nessa medida o sofrimento pode atuar como estimulante à vida porque possibilita o incremento de poder.

Mas há um perigo, mesmo uma fatalidade destrutiva, em assumir a fidelidade à vida enquanto luta por poder. A expansão de poder no vivente acarreta o crescimento de suas forças internas. Mais fortes, elas intensificam a tensão entre si. Cresce a instabilidade interior. Torna-se mais difícil manter o ordenamento hierárquico ampliando, com isso, a possibilidade de uma ruptura do organismo.

Dessa maneira, o crescimento de poder revela uma faceta destrutiva do trágico. Cresce-se sempre às custas do poder alheio. Mas isso é igualmente válido para as forças internas ao vivente. Quanto mais elas se expandem, mais chocam-se entre si. Passado um certo limite, as forças insurgem-se contra os centros de comando que organizam o vivente como um todo. Uma crise se estabelece. Hierarquias são desfeitas e refeitas. O vivente que expande seu poder é fadado a perceber que se torna cada vez mais difícil controlar a expansão de suas forças. Não é possível expandir o poder sem sentir os efeitos que isso acarreta: tensão interna, transformações, perturbações, dores, incômodos, insatisfações e, em última instância, a morte.

Assim, é impossível viver tragicamente sem tensão, sem conflito, sem a perspectiva do necessário autoperecimento da individualidade. Cada vivente é um canal pelo qual flui o poder. Em nome do crescimento deste, do ponto de vista global da vida mesma, cada vivente tem que sofrer porque o conflito entre as forças precisa continuar para o poder exceder o nível atual e continuar fluindo. A continuidade da vida só pode se dar pela excitação que estimula a incorporação e faz o poder crescer. Por isso o trágico não pode corresponder às ambições modernas de prolongamento da vida, de estabilidade, longevidade, felicidade e tranquilidade. Se lemos a retórica nietzschiana da alegria e celebração da vida desde a ótica dos anseios modernos, então destituímos o trágico, precisamente, do que é trágico. A alegria que Nietzsche tem em vista e que julga ser mais intensa que o hedonismo apequenado dos modernos é aquele prazer do triunfo sobre um adversário, para o que se requer não a estabilidade, mas o contínuo movimento, a contínua tensão, o contínuo e duro exercício do competidor em disputa.

Com essa diferença de valores e anseios, o trágico é um contraideal moderno para Nietzsche, ao menos no tocante à relação com o sofrimento. Contra a doença dos impulsos incapazes de enfrentar o sofrimento, está a saúde fisiológica que recebe e transmuta o sofrimento em força; contra uma visão de mundo moral protetiva que prega a negação dessa vida, está uma consideração estético-artística que investe no desenvolvimento das capacidades lúdicas do ser humano para regozijar-se com a vida mesma; contra uma perspectiva restritiva que vê no sofrimento a oposição entre ser humano e vida, está a perspectiva universal do entrelaçamento orgânico entre humano, vida e mundo.

Vale ressaltar, porém, que, ao menos no contexto do problema do sentido do sofrimento, o sentido trágico permanece sendo apenas a formulação de um contraideal. Falta uma consideração sobre como seria possível reabilitar o poder debilitado pelo curso civilizatório numa direção expansiva. Nem o apontamento 1888, 14 [89] nem GM II 7 apresentam alguma hipótese a respeito da passagem do sentido cristão enquanto prática cultural para o sentido trágico do sofrimento. No entanto, alguns textos sobre sofrimento podem ser mobilizados tematicamente para formular, mesmo que panoramicamente, uma espécie de conduta destinada a recobrar a autarquia do sofredor mediante um contínuo exercício de potencialização pela elaboração estética do sofrimento pessoal. A consideração desse tópico concluirá, a seguir, o cotejo confrontativo dos tópicos abordados neste estudo.

CONCLUSÃO: PALIATIVISMO⁴⁹² E POTENCIALISMO

Neste trabalho, exploramos a hipótese da vontade de poder para desenvolver o tema do sentido do sofrimento no período de 1886 a 1888 da filosofia de Nietzsche. A opção por esse caminho teórico deve ser avaliada à luz da tese de Wander Andrade de Paula, conforme apontado na introdução. Focado em percorrer a recepção do pessimismo schopenhauriano e a transfiguração deste no conceito de filosofia trágica, o intérprete privilegia os âmbitos da estética, da arte, da filosofia como arte de transfiguração e do niilismo, sem se deter na importância que o conceito de vontade de poder exerce para o tema do sentido do sofrimento. A presente tese pretendeu contribuir para o preenchimento dessa lacuna.

Não se pode ignorar o engajamento de Nietzsche com teses da biologia de seu tempo na construção do conceito de vontade de poder. Nessa medida, procuramos mostrar como essa troca de saberes determinou, em parte, suas reflexões sobre sofrimento. O modelo de Roux é elucidativo a esse respeito. O sofrimento integra uma economia de poder que encontra explicação na linguagem da biologia: a autossuperação (supercompensação), a promoção do vivente, a assimilação, o esgotamento, a excitação, entre outros termos médico-biológicos, que perfazem a o esqueleto ou a via de expressão dos raciocínios de Nietzsche. De modo algum, porém, isso significa que o aspecto biológico da vontade de poder é o mais decisivo ou que a questão do sofrimento se reduz a ele. Trata-se de um aspecto que precisa ser colocado lado a lado com as considerações estéticas e artísticas do sofrimento, as quais abordamos na consideração do trágico e do conceito de transfiguração e que, portanto, complementam o estudo de Wander Andrade de Paula.

Ao explorar a hipótese da vontade de poder no problema do sentido do sofrimento, nos deparamos com uma miríade de contraposições que se avolumaram conforme se multiplicaram as perspectivas de consideração sobre o sofrimento. Ao longo deste estudo, ora a contraposição se referiu à modernidade negativa e à positiva, ora tratou-se da dinâmica de poder decadente contra a ascendente, ora, ainda, esteve em foco a tensão entre ótica da vida individuada e ótica

⁴⁹² Enquanto este estudo era elaborado, Byung Chul Han publicou, em 2020, seu livro *Sociedade paliativa: a dor hoje*. Tivemos contato com a obra em 2022, quando estas considerações conclusivas estavam já em estágio avançado sob à luz do termo “paliativismo”. Os argumentos de Han estabelecem pontos de contato com as análises nietzschianas aqui apresentadas e reforçam o uso do termo. Gostaríamos de frisar, porém, que, nossas considerações sobre o paliativismo, desde o início, foram traçadas independente da leitura de Han e, por isso, deixamos de lado, aqui, um comentário sobre as relações com a obra do filósofo coreano. No mais, nosso paliativismo é um indexador, um conceito-bolso, no sentido de Nietzsche, para guardar conclusivamente os pontos tratados com outros termos. Trata-se, assim, de uma economia expositiva para afiguração teórica do exposto.

da vida mesma. A nosso ver, é possível organizar as contraposições apresentadas neste estudo em dois grandes modos de consideração do sofrimento, segundo o critério do poder.

Argumentamos que os processos de abrandamento e moralização, predominantemente ministrados no ocidente pelo cristianismo, teriam difundido a *décadence* ao destruir a organicidade pulsional humana mediante a inibição da crueldade e sua correlata culpabilização do corpo. Os textos analisados nos mostraram que Nietzsche concebe esse represamento da agressividade como esvaziamento da vontade, do afeto do comando, cujo efeito é a deterioração da capacidade de violentar e dominar. A imagem do esvaziamento se torna compreensível quando a traduzimos para a hipótese da vontade de poder.

O esvaziamento pulsional corresponde à redução drástica do grau de poder das forças constitutivas do ser humano. Esvaziadas, as forças passam a priorizar não sua expansão, mas a conservação do poder. É toda uma outra dinâmica que passa a orientar a efetivação das forças, dinâmica que nomeamos de decadente. Os viventes com essa configuração de poder estão condicionados a buscar sua autopreservação e terão, em vista disso, a necessidade de meios de evadirem-se do sofrimento. Queremos dizer com isso que as forças esvaziadas agem de modo a evitar o confronto com antagonistas. Se todo confronto desperta a afetividade com o desprazer do entravamento, para forças esvaziadas, em particular, o confronto é mais penoso, devido ao severo esgotamento que inviabilizou suas chances de triunfo. Portanto, no caso de forças esvaziadas, a afetividade é mais intensa porque maior é o desprazer oriundo da contrariedade.

Porém, uma vez que é impossível eliminar a contrariedade, pois isso implicaria retirar-se da relação conflitiva por mais poder, os meios que as forças esvaziadas dispõem para sentir um *plus* de poder são paliativos. Eles podem assumir um caráter protetivo, que afasta perigos e perturbações, como no caso de ilusões falseadoras da realidade; podem ser anestésicos, como no caso de meios de entorpecimento diversos, fanatismo, drogas, ocupação maquinal; podem, ainda, ser de ordem ascética, como no caso de uma moral da renúncia de si em vista de alcançar estados quietistas. Quaisquer que sejam as formas, elas deixam transparecer uma relação paliativa com o sofrimento.

No paliativismo, o sentido do sofrimento é claro: este deve ser abolido, seja nesta vida ou numa outra, mesmo que o meio para tal implique suportar dores e violações de si próprio. Dado que essa meta é efetivamente impossível de ser alcançada, deve-se lançar mão de alguma ilusão que encubra a presença do sofrimento na consciência. A essa forma de valorar o sofrimento, Nietzsche chamou de sentido cristão. Decisivo, aqui, é entender que, independentemente de como ele se manifeste, permanece o ponto de vista de que a vida e o sofrimento são inconciliáveis e que, por isso, em algum momento redentor, o sofrimento será

extirpado. A impossibilidade dessa conciliação reside, em última instância, naquela debilidade de forças que, por sentir em demasia a contrariedade, reflete essa sensação no fato de o indivíduo se aperceber em oposição ao mundo. Já que a afetividade sente com mais intensidade os antagonistas, o mundo assume o aspecto de estar continuamente contra a força. Por isso seria impossível retirar vantagem do sofrimento.

Nesse quadro se situaria a modernidade, em particular sua faceta negativa. Nietzsche a interpreta como época *décadent*, na qual a vontade de poder estaria estilhaçada por obra histórica dos processos civilizatórios de abrandamento e moralização. Como resultado, uma série de manifestações morais, artísticas e filosóficas modernas daria voz ao anseio por afastar a experiência do sofrimento. É nessa direção que Nietzsche considera, por exemplo, o efeito da música de Wagner. Esta seria um paliativo entorpecente da sensibilidade porque afastaria da consciência a dor mediante a excitação e o relaxamento de nervos cansados⁴⁹³.

O tom moralizante que Nietzsche julga identificar nas sociedades europeias modernas é outro grande sintoma da debilidade das forças para subjugar o sofrimento e dele tirar vantagem. Em mais de uma ocasião, Nietzsche manifestou o posicionamento de que os sofredores se aferram à moral por verem nela um mitigador de seu tormento⁴⁹⁴. Sob essa luz, o filósofo julga ver na pregação moderna da compaixão uma valoração supostamente unânime “no ódio mortal ao sofrimento, na quase feminina incapacidade de permanecer espectador, de deixar sofrer”⁴⁹⁵. A nosso ver, o âmbito moral mostra de modo mais claro e substancial o entendimento da perniciosidade da atitude paliativa face ao sofrimento.

Ao não permitir que o sofredor vivencie seu sofrimento, a prática da compaixão rouba do sofredor a oportunidade para exercitar suas capacidades assimiladoras e restauradoras e, assim, obter uma efetiva cura de suas dores. Nietzsche sustenta esse posicionamento no aforismo 338 de *A gaia ciência* ao responder à pergunta sobre se é vantajoso para o sofredor

⁴⁹³ Cf. CW 5: “Wagner é uma grande corrupção para a música. Ele percebeu nela um meio para excitar nervos cansados - com isso tornou a música doente. Não é pouco o seu talento na arte de aguilhoar os totalmente exaustos, de chamar à vida os semimortos. Ele é o mestre do passe hipnótico, mesmo os mais fortes ele derruba como touros”.

⁴⁹⁴ Ilustrativamente, cf. FP 1880. 3 [69]: “O julgamento moral das pessoas e das coisas é um meio de consolo dos sofredores, oprimidos e interiormente atormentados: uma espécie de vingança”; e FP 1880, 3 [151]: “A doutrina de que a moralidade é o meio certo de tornar a vida indolor é certamente o produto de tempos muito dolorosos”. A esse respeito, o FP 1887, 8 [2], trabalhado por nós na página 68, afirma que os metafísicos e religiosos inventaram um “mundo verdadeiro” por não conseguirem suportar os sofrimentos deste mundo. E acrescenta: “Também a moral tem para eles importância apenas porque vale como uma condição essencial para a abolição do sofrimento”. Nessa seara, a *Genealogia da moral* mostra, em grande medida, que o nascimento da moral ocidental se deve à necessidade de alívio e proteção dos sofredores. Por isso, ela contém um traço ascético determinante (GM III), um reproche da crueldade e uma inibição pulsional no processo civilizatório (GM II), além de uma condenação dos indivíduos nobres, fortes e sadios (GM I).

⁴⁹⁵ BM 202.

que os compassivos o ajudem. O argumento nietzschiano é de ordem cognitiva. Sua premissa é que o sofrimento possui uma dimensão profunda, inacessível para os demais porque arraigada na “sequência e interdependência internas” das vivências pessoais. Por conseguinte, a rigor, não pode haver com-paixão (*Mit-leiden*), já que um outro não poderia acessar esse fundo vivencial pessoal. Quem diz se compadecer de um sofredor permanece, pois, no nível da superfície.

Segundo esse raciocínio, reconhecer um sofredor é um processo cognitivo que não se dá a partir da perspectiva dele próprio, conforme o entendimento completo do seu sofrimento e da sua vida. Ao contrário, notar alguém como sofredor pressupõe um juízo que vulgarizou a pessoa, rebaixando-a aos parâmetros da experiência comum da dor e do sofrimento. Todo compassivo age, pois, com base numa leviandade intelectual que interpreta superficialmente o sofrimento alheio. Por isso, afirma Nietzsche, os compassivos são “diminuidores de nosso valor e nossa vontade” porque é da “essência do afeto compassivo despir o sofrimento alheio do que é propriamente pessoal”.

Ao ignorar a dimensão pessoal, o compassivo ignora, igualmente, o querer do sofredor. Ele pressupõe o desejo de livrar-se da aflição e se apresenta no “papel de destino” como salvador, benfeitor, consolador. O que lhe faz crer exercer esse papel são os valores incutidos pela religião ou moral da compaixão. Esta última vê “o sofrimento e o desprazer como maus, merecedores de ódio e destruição, como máculas na existência”. Esse tom grave denota a urgência e a inquestionabilidade em afastar o sofrimento, não permitindo que ele se instale. Assim, por razões morais, a compaixão bloqueia o entendimento do compassivo que, então, descontextualiza o sofrimento ao apartá-lo da vida do sofredor. A compaixão e, por consequência, a moral representam, aqui, um estreitamento cognitivo e são colocadas por Nietzsche como contrárias à vida.

A frivolidade do compassivo não pode apreender a existência de uma necessidade no infortúnio. Esta surge à consideração teórica quando se admite que toda sorte de infelicidades e dores estão entrelaçadas à totalidade que é a vida do indivíduo a cada vez. A “economia geral” e o equilíbrio de uma alma, diz Nietzsche, não podem dispensar a infelicidade porque esta origina “novas formas e necessidades”, fecha “velhas feridas” e afasta os tormentos de “passados inteiros”. Mas isso apenas se o sofrimento for compreendido e vivenciado no seio da história de vida do sofredor. Precisamente essa consideração do enraizamento do sofrimento no encadeamento que perfaz a totalidade da vida pessoal é a profundidade que escapa ao compassivo. Na sua leviandade motivada pela moral, o compassivo representa o perigo de quebrar esse encadeamento da vida alheia e destruir a possibilidade de futuros crescimentos e

acontecimentos alegres para o sofredor. Dessa maneira, a resposta de Nietzsche à pergunta é inequívoca: a compaixão não é benéfica ao sofredor. Muito pelo contrário. Ela solapa o chão da verdadeira experiência remediadora do sofrimento, a pessoalidade.

A perniciosidade da compaixão é ilustrativa da perniciosidade do paliativismo. Ao ser privado de exercitar suas forças na interpretação do próprio sofrimento, o sofredor não cresce em poder e fica cada vez mais despreparado para futuras adversidades. Então, ele passa a delegar o enfrentamento do sofrimento a terceiros, seja o compassivo, seja os mais diversos meios de entorpecimento. Com isso, o sofredor aumenta a dependência em relação a mitigadores e cai num ciclo de fragilização. Por não exercitar suas forças, a afetividade não se fortalece ante as contrariedades. E quanto menos o sofredor instiga suas próprias forças, mais vulnerável fica para violentações alheias. Valores e práticas paliativas em relação ao sofrimento acabam por fragilizar o sofredor.

Entretanto, ainda que fosse oportunizado ao sofredor vivenciar seu sofrimento para transformá-lo em estimulante à vida, é questionável se tal sofredor conseguiria fazê-lo, sobretudo, se se tratar de um sofredor moderno, cujas forças foram esvaziadas pelo curso civilizatório. Enfraquecido pelo represamento da crueldade, pela castração das paixões e inibição dos instintos, como tal sofredor seria capaz de enfrentar e sujeitar os antagonistas que lhe ferem? Em nosso entender, a exposição do sentido trágico, assentada numa dinâmica de poder antagonica à decadente, acena para uma possibilidade de resposta.

A hipótese da vontade de poder concebe uma forma de aspiração das forças contrária à conservação do poder. Esta última é considerada mesmo como degeneração de uma manifestação originária, a qual designamos de dinâmica de poder ascendente. Esse regime seria próprio das forças que saem vitoriosas nas lutas por poder e caracterizaria o movimento geral da vida mesma e do vir-a-ser. Apenas nessa dinâmica ocorreria um efetivo crescimento no grau de poder porque o entravamento é supercompensado com um triunfo que expande o poder da força mediante a absorção das que foram subjugadas. Disso surge uma clivagem de perspectivas.

Forças vencidas tendem a recolher-se em si próprias como o verme pisado que se recolhe para diminuir a probabilidade de ser pisado novamente⁴⁹⁶. Enquanto medida protetiva, essa ação aparta, como medida protetiva, o indivíduo daquilo que lhe pode ferir. Dessa ótica, é possível falar de conservação de poder e oposição radical entre vivente e mundo. No entanto, deslocando a perspectiva para a ótica geral da vida mesma, tudo aquilo relacionado ao vivente

⁴⁹⁶ CF. CI, máximas e flechas 31.

individuo se dissolve como aparência. Da ótica geral da vida, o que se observa é um movimento expansivo que continua crescendo mesmo nos ínfimos processos. Também da ótica da vida mesma, as formas particulares engendradas pela luta por poder padecem para que o fluxo geral continue crescendo. Mas isso não significa o antagonismo entre vida e suas formas particulares porque estas são já a única vida existente vindo a ser por meio de ciclos de criação e destruição.

Nas figuras do “homem dionisíaco” e de Zaratustra, por exemplo, Nietzsche concebe um tipo de vivente que se compreenderia desde a ótica da vida mesma. A largura no olhar que abarca o todo é um traço marcante da visão de Zaratustra: “nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é*”⁴⁹⁷. E dentre as características que Zaratustra, ele próprio, dá de sua alma, vale destacar o amor a si mesmo. Ora, mas se tal tipo de vivente identifica-se com a vida mesma e enxerga-se desde essa ótica, seu amor significa o amor a todas as coisas em geral, uma afirmação integral, “na qual todas as coisas têm sua corrente e contracorrente, seu fluxo e seu refluxo”⁴⁹⁸.

Ao explorar a fisiologia do poder que constitui o tipo da vida mesma, as figuras concebidas por Nietzsche apontam para uma constituição fisiológica superabundante a tal ponto de despertar o anseio por antagonismos porque as forças seriam fortes o bastante para triunfarem sobre as demais. Esse anseio surge do fato de o sofrimento ser sentido não como obstáculo à vida, mas como aspecto vantajoso porque resulta em incremento de poder. Aqui, a afetividade recepcionaria o desprazer do entravamento e o interpretaria como tônico ao aperceber-se de que é da superação de contrariedades que advém um *plus* de poder. Aqui, não se busca anestesiá-la a experiência do sofrimento, mas enfrentá-la e dela se apropriar em vista do fortalecimento do sofrimento. Em razão disso, essa relação com o sofrimento pode ser designada de potencialismo.

Os gregos antigos seriam o caso exemplar de uma relação potencialista com o sofrimento. Nietzsche alude a eles lapidarmente ao comentar o aumento de poder ocasionado pela assimilação das excitações: “aumento do poder lá, onde ocorre uma abundância das *mais finas feridas*, por meio das quais cresce a necessidade de assimilação (em especial com representações estrangeiras estranhas – os gregos)”⁴⁹⁹. Podemos evocar, aqui, os próprios cultos dionisíacos e seus mistérios como exemplo dessas “representações estrangeiras”. Dioniso é considerado um deus assimilado pelos gregos, tendo lhes chegado de fora, presumivelmente da

⁴⁹⁷ EH, ZA 6.

⁴⁹⁸ *Idem, ibidem.*

⁴⁹⁹ FP 1883, 7 [95].

Ásia⁵⁰⁰. Segundo Nietzsche, foram as potências plásticas, oníricas e transfiguradoras de Apolo que retiraram do Dioniso estrangeiro “as armas destruidoras, mediante uma reconciliação concluída no devido tempo”⁵⁰¹. Essa assimilação é ilustrativa da saúde fisiológica para não rejeitar os estímulos avassaladores e perturbadores que de fora assaltam a ordem. Ao invés de negarem Dioniso ou de terem sucumbido à selvageria deste último, os gregos dele sofreram, mas o transfiguraram. Essa abundância de forças artísticas recebe uma formulação psicológica quando Nietzsche observa que os gregos:

são o povo mais sensível a dor, mas sua força plástica na utilização da dor é extraordinária: a isso pertence também uma moderação na vingança contra a dor, no escavar (*Wühlen*) a dor: uma necessidade da atitude triunfalista (*siegreiche*), como cura. Em consequência, eles estão inclinados a ser desonestos com o sofrimento: e, assim, “seu ânimo” se tornou menos visível, tanto mais os afetos de superação, a espiritualidade clara e a bravura⁵⁰².

O valor dessas considerações reside no contraponto que é possível retirar delas em relação aos processos de abrandamento e moralização. As potências artísticas dos gregos antigos podem ser confrontadas com a consideração moralizante do sofrimento que Nietzsche julga prevacente na civilização ocidental. De modo algum, porém, o caso grego significa o fim do sofrimento. Quanto mais abundante em forças, mais antagonistas um vivente encontra. Nessa medida, sente mais frequentemente o entravamento, e sua afetividade sofre constantemente a contrariedade. Porém, dado que o excesso de forças condiciona o vivente a sentir majoritariamente apenas o desprazer do entravamento, ele não sofre uma grave depressão de poder que o impele a mal dizer o sofrimento, ver-se em oposição à vida e ansiar por fuga ou narcotização do sofrimento. A moral protetiva se torna desnecessária porque o triunfo sobre o entravamento conduz o vivente a transfigurar os sofrimentos em ilusões embelezadoras que lhe permitem jubilar-se com os aspectos terríveis e questionáveis da vida. O sentido trágico é uma tal transfiguração, na medida em que reveste a vida com a aparência de bem-aventurança já realizada.

Se perguntarmos por quais meios seria possível dar um sentido trágico ao sofrimento, Nietzsche nos deixa sem resposta. Mas a consideração aqui elaborada sobre a crueldade e a castração pulsional sugere que o trágico se constituiria como uma via diversa dos rumos que a civilização tomou. Para subordinar as adversidades, interpretar dores e horrores de modo a embelezá-las, isso pressupõe a possibilidade de descarregar os instintos contra as contrariedades que ferem o vivente, vale dizer, pressupõe o exercício da crueldade, a genuína

⁵⁰⁰ Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche manifesta ciência dessa origem não helênica do Dioniso ao aludir a “sua pré-história na Ásia Menor, até a Babilônia e as sáceas orgiásticas” (NT 1).

⁵⁰¹ NT 2.

⁵⁰² FP 1883, 8 [15].

manifestação da vontade de poder como violentação. Dentre as possibilidades para tal feito, aquela que se aproxima do embelezamento transfigurador encontrado nos gregos antigos é expressa pelo conceito de espiritualização das paixões⁵⁰³.

Na obra tardia de Nietzsche, a noção de “espiritualização” é empregada na acepção de aprimoramento e cultivo da paixão pelo espírito⁵⁰⁴. Trata-se, então, de uma disciplina do impulso que acaba por lhe configurar uma forma segundo regramentos estéticos e intelectuais. Esse trabalho requer autodomínio para não ceder ao impulso, mas controlá-lo.

Em suma: dominar as paixões, não enfraquecê-las, nem extirpá-las! Quanto maior é força de dominação do querer, mais liberdade pode ser dada às paixões. O “grande homem” é grande devido à margem de liberdade de seus desejos e ao poder ainda maior com o qual sabe colocar a serviço esses monstros esplêndidos⁵⁰⁵.

Essa concepção está em clara oposição ao castracionismo moral, posto em prática, por exemplo, pela igreja cristã. A extirpação de um instinto, a erradicação de uma paixão são um recurso “instintivamente escolhido, na luta contra um desejo, por aqueles que são muito fracos de vontade, muito degenerados para poder impor-se moderação nele”⁵⁰⁶. O uso das categorias conceituais de vontade e dominação permitem remeter a compreensão de ambas as práticas – o castracionismo e a espiritualização – à vontade de poder. Enquanto a primeira se vale da força para inibir a crueldade e obstruir o fluxo expansivo do poder, a segunda encontra vias de escoamento para a agressão e, assim, oportuniza às forças do vivente a violentação necessária para sua defesa e triunfo sobre a adversidade.

A espiritualização da inimidade é, a nosso ver, o grande exemplo de um trato inteligente e disciplinado com a contrariedade. Ela consiste, segundo Nietzsche, “em compreender profundamente o valor de possuir inimigos”⁵⁰⁷. Ao invés de exterminar o inimigo, instigá-lo à autossuperação e perpetuar uma competição de forças, da qual ambos os termos saem beneficiados e fortalecidos. Nietzsche não hesita em aplicar essa espiritualização às tensões internas do indivíduo consigo mesmo: “também aí espiritualizamos a inimidade, também aí compreendemos o seu valor. Somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *jovens* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz”⁵⁰⁸. Numa visão espiritualizada, o sofrimento pode ser interpretado como um inimigo com o qual se mede forças continuamente.

⁵⁰³ Cf. CI, moral como antinatureza 1, 3.

⁵⁰⁴ Nessa acepção, não se trata de espiritualização como transposição da paixão para um plano espiritual supostamente separado do corpo. Ao contrário, é um processo bastante material e que pode ser concebido segundo a metáfora do jardineiro em A 560.

⁵⁰⁵ FP 1887, 9 [139].

⁵⁰⁶ CI, moral como antinatureza 2.

⁵⁰⁷ CI, moral como antinatureza 3.

⁵⁰⁸ *Idem, ibidem*.

O conceito de espiritualização assim visto pelas lentes da vontade de poder mostra que, no fundo da reflexão nietzschiana sobre apropriar-se do sofrimento por meio de um sentido, está uma dinâmica pulsional de assimilação por agressão, a qual não precisa assumir o aspecto da selvageria. Se, por um lado, para lidar com o sofrimento, seria preciso recuperar a crueldade represada, por outro, isso admitiria meios espiritualizados. Como Nietzsche escreve na seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, a fruição da crueldade pode ser transposta para o imaginativo e o psíquico e a vida pode assumir outros sentidos – por exemplo, “vida como enigma do conhecimento” –, com o que o sofrimento é suportado, embelezado e aproveitado. Nessa medida, o sentido trágico não é simplesmente a proposta de um outro sentido, mas de um outro modo de conceber o sentido: o modo da vida, com agressividade e poder. Essa proposta não inviabilizaria a civilidade e o ordenamento social porque a crueldade seria redirecionada para manifestações espiritualizadas. Isso sugere uma possibilidade de reabilitação do poder minorado pela empresa civilizatória.

A civilização ocidental, para Nietzsche, assumiu um curso depressor de poder. A tese da espiritualização aplicada à crueldade representa uma hipótese ancorada no poder plástico do vivente enquanto vontade de poder. Então, a capacidade criadora natural pode ser devidamente desenvolvida como interpretação estetizante. Com isso, os seres humanos não têm que voltar a promover banhos de sangue nem sequer a externalizar a violência fisicamente. O objetivo não é a simplória descarga dos instintos, mas seu extravasamento disciplinarmente conduzido com meios espirituais para o fim de fortalecer o sofredor pela expansão de seu poder.

Dessa maneira, a estetização implicada no sentido trágico do sofrimento cumpriria o papel de exercitar as forças do sofredor de modo a torná-lo capaz de extrair vantagem de suas aflições. A espiritualização não se prestaria, então, ao objetivo de afastar paliativamente o sofrimento, mas de potencializar o sofredor através de um contato regrado com suas dores. Com o elemento espiritual, seja estético, seja intelectual, o sofredor desenvolveria um trato astucioso com o sofrimento, criando formas de enfrentá-lo de acordo com as medidas de poder que dispõe a cada vez. Para não travar uma luta injusta, sem chances de triunfo, o sofredor precisa espiritualizar sua agressividade, saber sofrer, valendo-se de meios disciplinados para encarar o adversário dose após dose⁵⁰⁹. Assim dispondo de suas capacidades, o sofredor recuperaria sua

⁵⁰⁹ O potencialismo, portanto, não é contrário ao uso de mitigadores da dor, mas, sim, da dependência do sofredor em relação a estes, de tal sorte que a evasão do sofrimento passa a ser a relação predominante. Veja-se a esse respeito, o relato de Nietzsche no prefácio a *Humano, demasiado humano*. Os espíritos livres foram criados como ficção remediadora para auxiliar o filósofo a atravessar a convalescença e transfigurar seu sofrimento em filosofia: “Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre

autarquia para dar ao seu sofrimento um sentido retirado da profunda dimensão pessoal de sua vida. Ele pode, então, sair da dependência de outras forças que lhe roubam a oportunidade para o crescimento de poder.

Depreende-se do exposto que o paliativismo e o potencialismo dizem respeito a relações com o sofrimento correspondentes a duas antagônicas economias de poder no sofredor.

O paliativismo serve aos anseios da fraqueza. Provém desta, mas não a transforma em fortitude. Ele representa uma relação que preserva e propagada a fraqueza. Visando blindar o sofredor de riscos, ameaças e perigos, o paliativismo tem por efeito colateral privar o sofredor do exercício das próprias forças assimiladoras. O seu efeito na economia de poder do vivente é fragilizá-la pela estagnação num certo grau de poder. Em consequência, o paliativismo produz uma vida escrava de meios de entorpecimento (psicofármacos, entretenimento alienante, consumismo capitalista, escapismo por trabalho excessivo, descargas fanáticas de ódio) e de autoridades de “cura” (pastores, coachs, sacerdotes, pseudo-ciência). A afetividade por poder se transforma em afetividade opiácea, ausente de si, ignorante da própria capacidade para agir, sentir, transformar, criar.

O potencialismo, enquanto modelo antagônico, assume que a vida consiste em lutas de forças e que jamais esse traço pode ser abolido. Resta, então, aprimorar-se para viver em meio a conflitos. Busca-se desenvolver a afetividade, pela qual se sofre a contrariedade das lutas, enquanto desenvolvimento disciplinado do poder. Essa visão descobre no sofrimento uma abertura para o fluxo crescente de poder. O potencialismo não quer afastar o sofrimento, mas torná-lo próximo até a intimidade da própria vida, quer travar contato com o sofrimento até assimilá-lo e torná-lo corpo. Esse processo é, por sua vez, a manifestação mesma das potências artísticas que perfazem o organismo vivo, é o exercício do viver enquanto configuração, organização, interpretação. No potencialismo, o atravessamento pela abertura do sofrimento não encontra, do outro lado, a felicidade, mas aquilo que o sofrimento pode oferecer: mais vida, mais poder.

*

* *

Diante dessas considerações, o presente estudo pretendeu, primeiramente, mostrar que a hipótese da vontade de poder embasa uma consideração sobre o sentido do sofrimento na obra tardia de Nietzsche. Com isso, Nietzsche ainda sustenta a pretensão de outorgar sentido ao

em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade)” (HH, prefácio 2). Trata-se, então, de uma astúcia no trato com o sofrimento que não procura evitá-lo, mas, sim, equalizar as forças em contenda para um combate justo.

sofrimento, tal como o fizera em *O nascimento da tragédia*. No entanto, essa pretensão não é mais a de estabelecer metafisicamente um sentido último para a existência. Na obra tardia, ela é recalibrada em chave histórica e fisiopsicológica para uma justificação do vivente em meio aos seus anseios e sua situação histórica. Assim, a nova formulação do sentido é apresentada ora na forma de sugestão, como em GM II 7, ora na forma da contraposição perspectivística, como no apontamento 1888, 14 [89]. A justificação absoluta do sofrimento é abandonada em favor da forma trágica de transfigurar o sofrimento segundo a constituição de forças internas ao vivente.

Em segundo lugar, buscou-se mostrar, também, que a hipótese da vontade de poder contém linhas implícitas sobre uma relação com o sofrimento, cujo objetivo é a contínua potencialização do sofredor. Parece haver, aqui, um tímido programa de reabilitação do curso decadencial da modernidade na ideia de espiritualização das paixões, a qual implica uma retomada da crueldade por outras vias imaginativas e psíquicas. Esta via seria um desenvolvimento, na cultura, da força plástica biológica natural do vivente.

Isso mostra, por fim, que a filosofia de Nietzsche opera um deslocamento significativo. Se o pessimismo havia posto a questão pelo sentido da vida e do sofrimento, a vontade de poder reformula a questão para o sentido *na* vida e *no* sofrimento. Com isso é dado o passo para a filosofia trágica, perspectiva que se volta para valores e sentidos intramundanos, jamais admitindo que um observador externo fale *da* vida, como se não falasse *na* vida. Colocado nesses termos, o problema do sentido do sofrimento diz respeito a uma questão de poder imanente ao contexto dos processos civilizatórios que alteram a economia de poder do vivente. Se, no entender de Nietzsche, historicamente, o processo civilizacional representa um decaimento da economia do poder, o problema do sentido do sofrimento afirma que, uma possível reversão para uma economia ascendente, necessita fazer com que o poder do sofredor possa mais que o poder daquilo que lhe faz sofrer.

EXCURSO: NIETZSCHE E O SENTIDO DO SOFRIMENTO NA MODERNIDADE

Diferente de conceitos como eudaimonia e liberdade, para os quais existem tradições e sucessões de abordagens de longa data, não há propriamente uma discussão sobre o sentido do sofrimento (*Sinn des Leidens*) na história da filosofia ocidental até o século XIX. Mesmo então, a conjugação das palavras “sentido” e “sofrimento” não é explícita senão indiretamente como tema que passa a secundar abordagens éticas sobre o sentido da vida⁵¹⁰, o ordenamento moral ou a constituição do mundo⁵¹¹. É somente a partir da filosofia de Nietzsche que ambas as palavras são postas em relevo, com uso conceitualmente marcado, de modo a poder referir um feixe de questões como “sentido do sofrimento”. Todavia, com esse título já estamos diante de uma interpretação particular de Nietzsche a respeito de certo âmbito de reflexões.

Se a expressão pode indicar uma originalidade de abordagem, esta não é, contudo, uma *creatio ex nihilo*. Ao tratar do sentido ou da falta de sentido para o sofrimento, Nietzsche evoca tópicos, posicionamentos e pontos de vista, dos quais se apropria e em relação aos quais se posiciona dialogicamente. Uma desmontagem do tema do sentido do sofrimento em sua filosofia revela quatro aferentes decisivos. Primeiro, o empreendimento teórico conhecido como “teodiceia”; segundo, o pessimismo filosófico do século XIX, em especial, a filosofia de Schopenhauer; terceiro, certa leitura dos gregos antigos; e, por fim, concepções vitalistas a respeito da dor, muito em voga na filosofia alemã desde meados do século XVIII.

A teodiceia designa o empreendimento de tentar justificar a ocorrência do mal no mundo, um tema que, no ocidente, é genuinamente cristão, embora as raízes de seu conceito mais caro, o de “justificação”, remontem a Grécia antiga. Já o pessimismo schopenhauriano representa um dos principais interlocutores de Nietzsche a respeito do sofrimento⁵¹². Em

⁵¹⁰ A temática do sentido da vida (*Sinn des Lebens*) é o âmbito mais geral dentro do qual se pode situar, sempre com ressalvas e nuances, as reflexões de Nietzsche sobre sentido do sofrimento, na medida em que estas últimas desempenham papel importante para a questão da afirmação ou negação da vida. No entanto, se prosseguimos pelo tema do sentido da vida, passamos a tratar o sentido do sofrimento a partir um registro mais geral e que não coloca em foco o sofrimento, mas a vida. Neste estudo, pretendemos justamente fazer o inverso, Sobre como é possível relacionar o sentido do sofrimento com a temática do sentido da vida, cf. GERHARDT, V. *Sinn des Lebens*. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (org.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 9. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1995. P. 815-824.

⁵¹¹ Cf. ARNDT, M. “Leiden”. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (Org.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 5. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1980, p. 206-211.

⁵¹² Para uma apreciação da recepção nietzschiana do pessimismo schopenhauriano, cf. DAHLKVIST, T. **Nietzsche and the Philosophy of Pessimism**. A Study of Nietzsche’s relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi. Uppsala: Uppsala Studies in History of Ideas 35, 2007; e DE PAULA, Wander Andrade. **Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhauriano: a concepção de filosofia trágica**. 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013. Tobias Dahlkvist, a primeira referência, apresenta um apanhado histórico do desenvolvimento do pessimismo na religião, na literatura até sua formulação conceitual na filosofia de Schopenhauer, com a qual Nietzsche trava embates críticos. O segundo trabalho, o de Wander Andrade de Paula, acompanha particularmente

seguida, a particular leitura nietzschiana dos gregos antigos serve de contraponto à uma visão moral de mundo, a qual Nietzsche julga presente nos dois primeiros referentes. Assim, os gregos fornecem a Nietzsche referenciais comparativos extramoriais, sobretudo no desenvolvimento da excelência humana e do trato com o sofrimento. Essa interpretação se harmoniza particularmente bem com uma tradição alemã que via na dor um agulhão para a vida. Nesse quadro, filósofos como Kant e Fichte manifestam já algumas concepções que antecipam as Nietzsche.

Para esclarecer os quatro referentes e sua relação na filosofia de Nietzsche, dividimos a exposição seguinte em quatro seções. Focaremos nas conexões com o texto nietzschiano e, por isso, não aprofundaremos os referentes neles mesmos. Após isso, numa última seção, retomaremos o problema do sentido do sofrimento, desta vez para frisar os deslocamentos operados por Nietzsche e pontuar o que há de característico em sua abordagem.

1 JUSTIFICAÇÃO E TEODICEIA

Na história da cultura ocidental, podem-se identificar ao menos duas matrizes semânticas para o termo “justificação”. A primeira situa-se na Grécia antiga e concerne ao universo da lógica e da dialética. A segunda traz conotações jurídico-forenses próprias da teologia cristã. Embora se refiram a âmbitos inteiramente distintos, as duas matrizes são designadas pela mesma palavra na língua alemã, “*Rechtfertigung*”, e na língua portuguesa, “justificação”. Para evitar um equívoco, em sentido estrito, cabe diferenciá-las a partir de sua história etimológica.

Com a expressão “λόγον διδόναι” (*logon didonai*), designava-se, na Grécia antiga, o ato de discutir, aconselhar, argumentar, ponderar ou refletir sobre as razões para uma decisão, um discurso, um conselho⁵¹³. Esse significado corresponde à expressão latina “*rationem reddere*” e se torna filosoficamente relevante na modernidade quando Leibniz o retoma para batizar seu princípio de razão suficiente como “*principium reddendae rationis*”⁵¹⁴. Tanto a expressão latina quanto a grega são comumente traduzidas para o verbo alemão “*rechtfertigen*” (justificar), o qual, então, torna-se semanticamente próximo do verbo “*begründen*”

a discussão de Nietzsche com Schopenhauer no que respeita à justificação da existência e o sentido do sofrimento. O autor coteja as mudanças nesse diálogo em *O nascimento da tragédia, A gaia ciência*, e o ano de 1888, sendo uma referência complementar elucidativa para o assunto aqui tratado. Neste excuro, por sua vez, destacamos os influxos mais significativos de Schopenhauer na reflexão nietzschiana do sentido do sofrimento, exclusivamente no que respeita aos seus contornos expressivos e formais.

⁵¹³ MANN, 1992, p. 251.

⁵¹⁴ *Idem*, p. 256.

(fundamentar, demonstrar) e aponta para o fornecimento de razões, o assentamento de algo sobre razões, em suma, a remissão de algo a razões explicativas de seu ser.

Na outra matriz semântica, “*rechtfertigen*” traduz o latim “*iustificare*”, já sendo este uma tradução do grego “*δικαιουν*” (*dikaioun*) pelo qual se interpretava o termo hebraico “*hasdiq*” nas primeiras traduções da Bíblia⁵¹⁵. Para essa etimologia, já sob o signo de uma interpretação teológica, “justificar” designa, de modo mais geral, o ato da reconciliação entre Deus e a humanidade⁵¹⁶, pelo qual os pecadores são absolvidos, tornados justos e aceitados na vida eterna, com o que se consuma a história da salvação⁵¹⁷.

Diante da distinção acima, podemos situar a reflexão nietzschiana sobre o sentido do sofrimento fora da matriz semântica cristã pela razão de que não adota pressupostos teológicos em sua elaboração conceitual. Nietzsche não está preocupado com a reconciliação do ser humano com Deus. Quando muito, poder-se-ia falar de uma reconciliação do ser humano com a vida, desde que se entendesse essa ideia de modo totalmente imoralista, logo, anticristão. A própria noção de “sentido” enquanto finalidade, função ou expectativa a partir da qual se pode entender o sofrimento está mais próxima da matriz grega antiga. Essa proximidade é possível, no entanto, apenas quando, historicamente, uma problemática do sofrimento é atrelada a essa matriz. Então, passa-se a demandar razões para a existência do sofrimento no mundo. A criação da palavra “teodiceia”, no século XVIII, marca o advento desse entrelaçamento.

Cunhado por Leibniz, a partir da junção das palavras gregas *theos* (deus) e *dyke* (justiça), o termo “teodiceia” designa, em sua filosofia, um questionamento da justiça divina, originado da contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (imperfeição, sofrimento e pecado). Na obra *Teodiceia*, Leibniz se questiona: “como um Princípio único, benevolente, onisciente e onipotente, foi capaz de permitir o mal, e especialmente de permitir

⁵¹⁵ MCGRATH, 2005, p. 18-21.

⁵¹⁶ LUGIOYO, 2016, p. 480. A longa e nuançada história da doutrina da justificação tem seu ponto de partida na teologia paulina. Antes de Paulo não existe propriamente uma questão teológica da justificação, mesmo que, no Antigo Testamento, apareça a ideia de uma justiça divina (Cf. MCGRATH, 2005, p. 7-17). De Paulo em diante, a história do conceito consiste em determinar os meios da justificação e o significado dos termos que a definem. Paulo, por exemplo, fala de justificação pela fé, Agostinho se vale da noção de “graça” e Lutero se alinha a ambos ao reiterar o caráter putativo da justificação, via *sola gratia* e *sola fide*, de modo que o ser humano nada pode fazer para recebê-la. Ao longo da idade média, sobretudo a partir do século XII, passa a prevalecer a interpretação oposta, a de um caráter transformativo da justificação, isto é, a ideia de que o ser humano pode receber a justiça divina mediante a transformação de sua natureza. A justificação se assemelha, então, a um caminho continuado por penitência, sacramentos e confissão. Em nome dessa possibilidade da ação humana, o Concílio de Trento reage à teologia luterana e defende o livre arbítrio do ser humano para aceder à justificação de Deus por obras, fé e merecida graça (Cf. LUGIOYO, 2016, p. 480-483; APPOLD, 257-259). A caracterização que fornecemos abstrai as divergências e polêmicas para preservar o que é de consenso geral: um ato dado por Deus que reconcilia e redime. Sobre os pontos consensuais entre católicos e protestantes a respeito do conceito de justificação, cf. LANE, 2006, p. 152-158.

⁵¹⁷ PETERS, 1992, p. 259.

o pecado, e como poderia resolver tornar os maus frequentemente felizes e os bons, infelizes?”⁵¹⁸. Pela ideia de uma justificação (*Rechtfertigung*), entendida racionalmente como o ato de tornar justo mediante a demonstração e avaliação de razões, Leibniz ensaia uma resposta que visa demonstrar a não-arbitrariedade nas ações de Deus, Sua conformidade a princípios racionais universais e acessíveis a todo ser de razão⁵¹⁹.

A repercussão da obra de Leibniz não tardou. Já no século XVIII, o conceito de teodiceia é desligado da matriz leibniziana e passa a assumir a acepção de “qualquer tentativa de abonar Deus em face dos males do mundo”⁵²⁰ pela determinação da justiça na Providência divina. Nesse significado, o termo designa uma preocupação apologética capital para o cristianismo: a reconciliação de um Deus onipotente, onisciente e sumamente bom com a ocorrência do mal no mundo criado por essa divindade⁵²¹. Enquanto tal, a teodiceia abrangeria nomes como o do apóstolo Paulo, Santo Agostinho, Martinho Lutero e João Calvino, correntes de pensamentos como o neoplatonismo, o maniqueísmo e o gnosticismo, e mesmo pensamentos pré-cristãos como os de Platão, de Epicuro e dos estoicos⁵²².

Note-se que, mesmo aludindo à noção de justiça divina e reconciliação, a teodiceia não se liga à matriz teológica cristã de *iustificare*. Ao se propor responder o problema do mal, a teodiceia estabelece etiologias para o sofrimento e mantém, por isso, o conceito de justificação estritamente vinculado à matriz semântica grega antiga e racionalizante. Essa característica é responsável por uma inversão decisiva: enquanto, na teologia cristã, a justiça divina parte de Deus em vista de tornar justos os seres humanos, na teodiceia, trilha-se o caminho inverso, parte-se da razão humana a fim de investigar a justiça de Deus.

Na filosofia posterior a Leibniz, a fortuna crítica do conceito de teodiceia é igualmente significativa. Do lado da crítica demolidora, Kant denuncia o *Fracasso de todas as tentativas filosóficas na teodiceia*, ensaio no qual distingue entre uma “teodiceia doutrinal” e uma “teodiceia autêntica”⁵²³. Seguindo o viés crítico, Schopenhauer, ironicamente, credits como único mérito da *Teodiceia*, de Leibniz, ter originado o *Cândido*, de Voltaire⁵²⁴. Hegel, por outro lado, na introdução a sua *Filosofia da história*, aproxima-se da justificação de Deus intentada por Leibniz e caracteriza o desenvolvimento da razão na história universal como teodiceia⁵²⁵.

⁵¹⁸ LEIBNIZ, 2007, p. 100, tradução nossa.

⁵¹⁹ RATEAU, 2019, p. 12-14.

⁵²⁰ LORENZ, 1998, p. 1069, tradução nossa.

⁵²¹ OLIVER, 2016 p. 897.

⁵²² Cf. MALCOLM, 2011, p. 499-501; OLIVER, 2016, p. 897-899; PETERS, 1992, p. 259-261.

⁵²³ LORENZ, 1998, p. 1068, tradução nossa.

⁵²⁴ W II §46.

⁵²⁵ HEGEL, 2008, p. 21.

Que Nietzsche conhece o termo “teodiceia” e as questões que lhe dizem respeito, isso é atestável pelas menções que faz tanto nos fragmentos póstumos quanto na obra publicada. O seu uso, no entanto, não é unívoco. Vejamos ilustrativamente alguns casos: 1) na *Primeira consideração extemporânea*, vale-se do termo em tom pejorativo para criticar a desonestidade de David Strauss ao trair o naturalismo científico em favor de falsos valores éticos inerentes ao mundo⁵²⁶; 2) em *Richard Wagner em Bayreuth*, utiliza o conceito para criticar o comodismo e otimismo dos eruditos alemães com o curso da história, pelo que não se propõem grandes tarefas de renovação⁵²⁷; 3) em *O nascimento da tragédia*, emprega o termo num tom elogioso, mas subversivo e distinto da acepção cristã tradicional, para caracterizar a justificação da vida humana pelos deuses olímpicos⁵²⁸; e 4) num fragmento de 1887, concebe um pessimismo da força enquanto absoluto dizer sim ao mundo e que termina como teodiceia, “mas devido às razões pelas quais se disse até agora não”⁵²⁹: o acaso, a incerteza e o repentino.

O que chama atenção em todos os usos mencionados é que Nietzsche recusa a acepção cristã do conceito de teodiceia como signo para exprimir seu próprio posicionamento. Ou o termo é atribuído ao posicionamento de um outro, em tom de repreensão (casos 1 e 2), ou ele precisa, antes, passar por uma ressignificação para poder valer como signo do posicionamento de Nietzsche (casos 3 e 4). Note-se também que o conceito de teodiceia não aparece na formulação do sentido do sofrimento, apresentada no apontamento 1888, 14 [89]. Ou seja, mesmo para o tema que mais se aproximaria do que é tradicionalmente tratado pelo conceito de teodiceia, Nietzsche rejeita o termo como léxico de seu pensamento. O motivo disso pode ser identificado na rejeição das premissas teológicas cristãs que configuram formalmente a teodiceia.

O pressuposto para conciliar os atributos de Deus com a existência do mal no mundo é que ambos já se encontrem previamente desconciliados. O ponto de partida da teodiceia é a oposição entre Deus e mundo, pela qual um atributo deste último, o mal, contradiz o conceito de Deus. Num certo sentido, a teologia cristã cria o problema do mal ao invés de solucioná-lo, pois não haveria tal problema se o Deus que criou o mundo não fosse sumamente bondoso e poderoso.

⁵²⁶ CE DS 7.

⁵²⁷ CE WB 3.

⁵²⁸ NT 3. Em escritos não publicados, Nietzsche afirma que a teodiceia não teria sido um problema helênico porque a existência do mundo não era atribuída aos deuses. Logo, aos deuses não cabe nenhuma responsabilidade nem devem satisfação pela ocorrência do sofrimento no mundo. Assim, somente num sentido anticristão é possível aplicar o termo “teodiceia” para a mitologia helênica. Cf. VD 2 e NP 2. Uma versão preparatória desse posicionamento aparece em FP 1869, 3 [62].

⁵²⁹ FP 1887, 10 [21].

Nietzsche se refere a essa oposição como a desnaturação do conceito de Deus, ocorrida a certa altura da história de Israel. O enredo genealógico traçado por Nietzsche mostra que, em seus primórdios, Israel “achava-se na relação *correta*, ou seja, natural, com todas as coisas”⁵³⁰. Então, Javé era signo de poder, justiça, e autoafirmação de um povo. Venerava-se, nele, as condições de ascensão da comunidade, a gratidão pelo ciclo das estações, o sucesso na colheita e na pecuária. Contudo, devido a ameaças externas e à dissolução social interna, a consciência de poder personificada em Javé esmaeceu-se. Para manter a todo custo um emblema divino de vitória, “*desnaturou-se* seu conceito”.

Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como “pecado”: a mendacíssima maneira de interpretar de uma suposta “ordem moral do mundo”, com a qual o conceito natural de “causa” e “efeito” é definitivamente virado de cabeça para baixo. (...) A *moral*, não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto devida, e sim tornada abstrata, antítese da vida (...). *Que* é moral judaica, *que* é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de “pecado”⁵³¹.

Foi, por conseguinte, devido à perda de poder que Israel recorreu à moral para sobreviver. Isso se refletiu na ascensão político-social do sacerdote e na transformação de Deus em um moralista⁵³². Por meio da noção de ordem moral do mundo, expressar-se-ia a vontade de Deus, revelada aos profetas e sacerdotes, e cuja desobediência teria sido por estes estigmatizada: eles “fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’”⁵³³.

Assim teria surgido a contradição entre Deus e mundo, que toma corpo no cristianismo enquanto continuidade da falsificação e difamação do mundo, cujo início está no declínio de Israel⁵³⁴. Por meio dela, ter-se-ia culpabilizado o mundo como causa da desobediência a Deus. Se quisermos seguir a linha de raciocínio de Nietzsche, poderíamos dizer que o pressuposto da teodiceia, a contradição entre Deus e mundo, é vertido pelo filósofo como a culpabilização do mundo. Visto desse modo, Nietzsche não pode expressar sua reflexão sobre o sentido do sofrimento enquanto teodiceia porque recusa veementemente a interpretação cristã culpabilista:

Hoje, quando encetamos o movimento *inverso*, quando nós, imoralistas, buscamos com toda a energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais, não existem, a nossos olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que, mediante o conceito de “ordem moral do mundo”, continuam a empestear a

⁵³⁰ AC 25.

⁵³¹ *Idem, ibidem.*

⁵³² AC 26.

⁵³³ BM 195.

⁵³⁴ AC 24 e 27.

inocência do vir-a-ser com “culpa” e “castigo”. O cristianismo é uma metafísica do carrasco...⁵³⁵

A segunda dissertação da *Genealogia da moral* atesta “toda a energia” com a qual Nietzsche combate a doutrina da culpabilização. A relação entre credor e devedor, bem como o surgimento da má consciência revelariam as bases sociais e psicológicas sobre as quais pôde crescer o sentimento de culpa e sua moralização no conceito de pecado. Especialmente, as seções 19 a 22 desenvolvem considerações a respeito de como a dívida entre indivíduos pôde se arvorar numa dívida para com a divindade e numa consequente culpabilização do mundo pelo dano gerado ao não pagar a dívida.

A força do empreendimento genealógico nietzschiano não apenas desmonta a ideia de uma ordem moral do mundo, mas, ao fazê-lo, desnaturaliza a moral, isto é, rejeita-a como qualidade intrínseca ao mundo. Então, este é destituído de qualquer mal, qualquer pecado, qualquer culpa. No limite, isso implica a rejeição da própria perspectiva moral para pensar o mundo. Assim, Nietzsche não pode adotar a teodiceia para elaborar seu problema do sentido do sofrimento porque rejeita a perspectiva moral que a condiciona⁵³⁶.

Se, de um ponto de vista da história das ideias, o problema do sentido do sofrimento estabelece um diálogo crítico com os empreendimentos de teodiceia, Nietzsche, no entanto, opera um deslocamento substancial ao rejeitar os pressupostos morais e teológicos com os quais se pensava o mundo e o sofrimento. Essa rejeição também é legatária de determinado curso histórico da crítica filosófica. E, aqui, Nietzsche bebe sobremaneira da fonte de Schopenhauer, a quem toma como signo do esvaziamento moral do mundo. Devemos, por isso, esclarecer em que medida Schopenhauer é decisivo para a reflexão nietzschiana sobre o sofrimento.

⁵³⁵ CI, os quatro grandes erros 7.

⁵³⁶ Para uma perspectiva contrária a nossa, cf. GOEDERT, Georges. *Nietzsches dionysische Theodizee. Höhepunkt seiner Abwendung von Schopenhauer*. In SCHIRMACHER, W. (org.) **Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst**. Viena: Passagen Verlag, 1991. Goedert sustenta que a “justificação do todo é, para Nietzsche, ao mesmo tempo, a justificação de deus, de seu deus, a saber, de Dioniso. E o contrário também é verdadeiro, que tudo o que se refere a esse deus, pertence à propriedade essencial do Ser” (p. 45). Na “teodiceia dionisiaca, a justificação não é do mal, mas da fraqueza, na medida em que esta produz valorações negadoras da vida, as quais, no entanto, possibilitam o antagonismo que leva à autossuperação da vida e ao crescimento de poder. Sem poder tratar exhaustivamente do assunto, gostaríamos de observar, no entanto, que, a nosso ver, falta a Goedert uma análise do conceito de justificação em Nietzsche, como a que fazemos neste trabalho. Especialmente no Nietzsche tardio, devido ao conceito de vontade de poder, toda justificação, vale dizer, instauração de sentido, é um jogo perspectivista de forças. Nesse viés, uma “teodiceia” em Nietzsche não pode mais justificar o mundo em absoluto, mas apenas tal como interpretado por certas forças e relativamente ao seu interesse de poder. Mesmo assim, a justificação não é um expediente racionalista, como em Leibniz. A vontade de poder não requer um expediente teórico de fundamentação dos antagonismos que gera. Isso apenas é necessário para os viventes que carecem de razões para suportar o sofrimento. O mundo então não é justificado em si e para si, mas para viventes que o interpretam conforme suas necessidades vitais. Isso altera o sentido do termo, de modo que restaria perguntar por que ainda aplicá-lo a Nietzsche?

2 SCHOPENHAUER E O PROBLEMA DO VALOR DA EXISTÊNCIA

Sob a forma da crítica aos “seguidores de Schopenhauer”, o aforismo 99 de *A gaia ciência* fornece indicações valiosas sobre como Nietzsche recepcionou a filosofia de seu antigo mestre. Ele faz questão de se diferenciar dos discípulos e apologetas que teriam transformado em artigo de fé aquilo os “subterfúgios místicos” de Schopenhauer, quais sejam: “a indemonstrável teoria de uma *vontade única*”, “*a negação do indivíduo*”, “a exaltação do *gênio*”, “o absurdo da *compaixão* e da ruptura, que ela tornou possível, do *principii individuationis* como fonte de toda moralidade”. Na contramão, Nietzsche parece valorizar a postura intelectual destemida de um Schopenhauer mais próximo da ciência que do misticismo. Elogia, assim, o “duro senso dos fatos”, a “honesta vontade de clareza e razão”, a vigorosa consciência intelectual, “que toda a vida *suportou* a contradição entre ser e querer”, a “limpeza em questões da igreja e do Deus cristão” e as “imortais teorias da intelectualidade da intuição, da aprioridade da lei causal, da natureza instrumental do intelecto e da não liberdade da vontade”.

O Schopenhauer de Nietzsche reflete o zelo deste último de não ser confundido com um grupo, no qual está incluído o desafeto Richard Wagner e o qual é marcado por um idealismo pouco afeito aos avanços teóricos científicos que desafiam a validade de concepções metafísicas tradicionais. Assim, Nietzsche projeta em Schopenhauer a figura do corajoso filósofo que vence o otimismo teórico⁵³⁷, destrói a ilusão metafísica⁵³⁸ concernente à possibilidade de conhecer a essência do mundo, e esvazia este de qualquer suposta significação moral última interna ou dada por uma transcendência, como o Deus cristão.

Essa imagem positiva torna a aparecer no aforismo 357 de *A gaia ciência*. Aqui, Schopenhauer é tido como “*primeiro* ateísta confesso e inabalável” por ter, finalmente, mostrado a não-divindade da existência (*Ungöttlichkeit des Daseins*), sobre a qual foi colocado o problema do valor desta última: “*então a existência tem algum sentido?*”⁵³⁹. Colocando-se

⁵³⁷ NT 18.

⁵³⁸ NT 15.

⁵³⁹ Veja-se a esse respeito as seguintes palavras de Schopenhauer que bem podem ter deixado uma forte impressão em Nietzsche: “Se o mundo não fosse algo que, expresso PRATICAMENTE, não deveria ser, TEORICAMENTE ele também não seria um problema: antes, a sua existência não necessitaria de explicação nenhuma, uma vez que seria inteiramente compreensível por si mesma, de modo que um espanto acerca dela e a pergunta sobre ela não poderiam ocorrer a cabeça alguma; ou então, a finalidade do mundo apresentar-se-ia de maneira inequívoca. Mas em vez disso, a existência do mundo é um problema insolúvel; na medida em que até a mais perfeita filosofia sempre contém um elemento inexplicável, como um precipitado insolúvel, ou como um resto sempre deixado pela relação irracional de duas grandezas. Portanto, se alguém ousa lançar a questão sobre por que não existe antes o nada em vez deste mundo; então o mundo não pode trazer em si mesmo a própria justificação, não se pode nele

como herdeiro desse questionamento, Nietzsche reverencia a coragem de Schopenhauer e a este se filia. No entanto, diverge no tocante à resposta do problema.

Com uma ética da compaixão, Schopenhauer teria proposto a negação da vontade de vida, visando o alívio do sofrimento resultante da falta de finalidade na existência⁵⁴⁰. Para Nietzsche, entretanto, essa resposta é “um tanto precipitada, juvenil”, pois retrocede à moral cristã e ao ascetismo. “Mas ele *colocou* a questão” e, nisso, residiria o valor do pessimismo schopenhauriano. Eis, aqui, algo decisivo. Nietzsche caminha ao lado de Schopenhauer no problema e não na resposta. Assume a rejeição da moral e o conseqüente esvaziamento de sentido da existência. Diverge, porém, quando se trata de responder à visão absurda de uma existência repleta de sofrimento sem sentido.

O modo como Nietzsche assume e desdobra o problema schopenhauriano sobre o valor da existência ganha uma primeira expressão em *O nascimento da tragédia*. Nietzsche, então, constrói uma metafísica de artista mediante “fórmulas schopenhauerianas”⁵⁴¹ e emprega conceitos como *principium individuationis*, fenômeno, coisa-em-si e a ideia do sofrimento como fato bruto, inerente à existência e sem sentido. Na obra tardia, por sua vez, é na *Genealogia da moral* que podemos notar as heranças schopenhaurianas, agora sem o vezo da metafísica de artista e voltadas para uma crítica do ascetismo e do niilismo. Embora menções explícitas a Schopenhauer apareçam nas seções iniciais⁵⁴² da terceira dissertação, o filósofo da Vontade está particularmente presente na seção 28⁵⁴³. Uma rápida comparação de terminologia mostra que Nietzsche não deixou de se valer de “fórmulas schopenhaurianas”, em especial, para pensar o sentido do sofrimento.

Segundo Schopenhauer, se abstraímos a representação, o mundo nos aparece como Vontade, um ímpeto cego e irracional, uno e idêntico a si⁵⁴⁴. Ao expressar essa ideia, em suas muitas formulações, Schopenhauer diz, por exemplo, que “a Vontade, em todos os graus de seu

encontrar um fundamento, uma causa final da sua própria existência, não se pode demonstrar que ele existe por sua própria causa, isto é, para sua própria vantagem” (W II §46).

⁵⁴⁰ Cf. W I §57.

⁵⁴¹ NT, prefácio 6.

⁵⁴² Cf. GM III 5-8.

⁵⁴³ Cf. SOMMER, 2020, p. 599-602; e CONSTÂNCIO, 2018. Especialmente este último fornece uma análise mais detalhada do influxo de Schopenhauer na terceira dissertação como um todo. Ao investigar o uso que Nietzsche faz de expressões como “vontade de nada”, “*horror vacui*”, “sentido”, “finalidade”, “meta”, o autor traça os paralelos entre o quarto livro de *O mundo como vontade e representação* e a terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Mostra, assim, que Nietzsche não apenas herda de Schopenhauer a noção de ascetismo e certa conotação de niilismo, como faz da terceira dissertação uma resposta a ambas. Cf. CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo. In: *Sofia*, Vitória (ES), v. 7, n. 2, p. 59-81, jul./dez. 2018. Para os propósitos deste estudo, acompanhamos as indicações de João Constâncio a fim de destacar a contribuição de Schopenhauer para a formulação do problema do sentido do sofrimento.

⁵⁴⁴ W I §34.

fenômeno, dos mais baixos ao mais elevado, carece por completo de uma meta (*Ziele*) e finalidade (*Zweckes*) últimas”⁵⁴⁵. Ainda, diz que a Vontade não consiste senão em um “anseio constante, sem meta (*Ziel*), sem repouso”⁵⁴⁶. Por fim, afirma que a vida humana, enquanto objetivação dessa Vontade, é, igualmente, “um anseio sem meta (*Ziel*) e sem fim (*Ende*)”⁵⁴⁷. É apenas a vontade humana, expressão fenomênica particular da Vontade como coisa-em-si, que quer algo determinado⁵⁴⁸. Este objeto, enquanto motivo do agir, apenas altera a direção do querer, não muda, porém, o fato mesmo do querer, isto é, a incessante aspiração que jamais pode ser satisfeita⁵⁴⁹. Para Schopenhauer, essa sede insaciável é “necessidade, carência, logo, sofrimento”⁵⁵⁰. Se o homem jamais pode alterar o fato de que sua vontade, em si mesma, é uma aspiração cega e insaciável, ele jamais conseguirá pôr fim à carência e, portanto, está fadado a ao sofrimento interminável⁵⁵¹.

Esse vocabulário que expressa a vontade em termos de “meta”, “finalidade” e “fim” marca o significado que Nietzsche atribui a palavra “sentido”, especialmente, quando a utiliza para pensar o sofrimento na seção 28 da terceira dissertação. Compare-se o seguinte trecho de Nietzsche com as citações de Schopenhauer acima apresentadas: “Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía meta (*Ziel*); ‘para que o homem?’ – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra”.

Acrescentemos que, para Schopenhauer, o ser humano não permanece paralisado ante o problema da existência. O temor da morte, a visão do sofrimento e da miséria da vida faz surgir no ser humano a “necessidade metafísica (*metaphysische Bedürfnis*)”⁵⁵² de atribuir uma finalidade para o ímpeto cego e definir a íntima natureza da existência. A resposta, em termos de uma interpretação metafísica, é condicionada pelo desenvolvimento da razão (*Vernunft*) no ser humano. É esta que desperta a consciência humana para o espanto e questionamento com seu próprio ser em um mundo sem propósito. Assim, é porque sofre da finitude de sua existência e das dores nela implicadas que o ser humano cria filosofias e religiões capazes de tornar o mundo racional e, com isso, aliviar o medo e o desespero ante a falta de sentido. Note-se, nisto,

⁵⁴⁵ W I §56.

⁵⁴⁶ W I §57.

⁵⁴⁷ W I §58.

⁵⁴⁸ W I §29.

⁵⁴⁹ W I §66.

⁵⁵⁰ W I §57.

⁵⁵¹ W I §56, §68.

⁵⁵² W II §17.

que Schopenhauer compreende a atribuição de finalidade numa acepção próxima do significado de “justificação”, assumido pelos empreendimentos de teodiceia: o fornecimento de razões.

Se entendermos que, com tal posicionamento, Schopenhauer manifesta que o problema da existência não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido, então, chegaremos ao pensamento de Nietzsche. Para este, antes do ideal ascético, a “falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade”⁵⁵³. O ser humano sofria da falta de sentido justamente porque “não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo”⁵⁵⁴. Aqui, Nietzsche se aproxima tanto de Schopenhauer ao admitir que um querer sem objeto e sem alvo é um horrendo sofrimento insuportável para o ser humano, como também da teodiceia, ao equiparar a atribuição de sentido ao ato de “justificar” e “explicar”, evocando, nisso, a acepção do fornecimento de razões.

Portanto, a análise do influxo da filosofia de Schopenhauer no pensamento de Nietzsche mostra que, pelo menos no tocante ao problema do sofrimento, o autor de *O mundo como vontade e representação* é o referencial mais direto de Nietzsche para operar deslocamentos numa tradição que pensou o sofrimento pelo viés da moral cristã. A nosso ver, Nietzsche se apropriou da interrogação schopenhauriana acerca do valor da existência⁵⁵⁵ e a subverteu de dentro. Valeu-se de noções axiais trazidas por Schopenhauer, como finalidade, meta, vontade/querer, e mostrou ser possível derivar uma consideração do sofrimento e da justificação da existência que não necessita se ancorar em categorias morais.

3 OS GREGOS ANTIGOS E SUA VISÃO EXTRA-MORAL DO HUMANO

Não há contraste maior à negação schopenhauriana da vontade de vida que aquele que Nietzsche julga encontrar na visão trágica dos gregos antigos. Considere-se, por exemplo, a

⁵⁵³ GM III 28.

⁵⁵⁴ *Idem, ibidem*.

⁵⁵⁵ Não queremos dizer com isso que a questão do valor da existência é exclusiva da filosofia schopenhauriana, mas que esta é a referência mais diretamente sobressalente quando consideramos o modo como Nietzsche a formula e o direcionamento dado. De fato, *CI, o problema de Sócrates I* mostra que a questão é mais ampla para Nietzsche, ao identificar em Sócrates um dos elaboradores do problema existencial. A esse respeito, seria interessante determinar em que medida essa é uma visão original de Nietzsche ou se ele subscreve uma interpretação do próprio Schopenhauer. No segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, capítulo 47, Schopenhauer afirma que “fazer a ligação da força que produz o fenômeno do mundo, portanto, que determina a sua índole, com a moralidade da disposição, e com isso demonstrar uma ordem MORAL do mundo como fundamento da ordem física, — este foi desde SÓCRATES O problema da filosofia”. Esse trecho mostra que Nietzsche já tem uma fonte conhecida para tratar Sócrates como estimador do valor da vida. Reforcemos também que, no capítulo 17, Schopenhauer é explícito ao dizer que a “necessidade metafísica” vem à lume na filosofia e na religião desde tempos antigos. Essa necessidade resulta da tomada de consciência do homem em face da finitude de sua vida, e leva este às especulações sobre uma justificação para a ocorrência do sofrimento e da morte.

resposta de Aquiles a Odisseu no Hades: "não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da Morte, pois preferira viver empregado em trabalhos do campo sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres, a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos"⁵⁵⁶. Exprime-se, nessas palavras, a emblemática afirmação da vontade de vida. É preferível viver, mesmo sob a penúria da miséria e da escravidão, a ser senhor nos mortos. Na extrema antítese de Schopenhauer, o herói grego atesta que o sofrimento não é visto como objeção à existência. Conformar-se com a morte não é uma opção e o ascetismo nem sequer é concebível. Sileno nunca esteve tão errado. Se a antiguidade grega é certamente um referencial valioso para Nietzsche, é preciso, contudo, esclarecer uma nuance quanto à apropriação nietzschiana dos gregos para que se entenda a repercussão destes na questão do sofrimento.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, lemos o débito de Nietzsche para com os antigos. A esse respeito, o mais decisivo é a discordância em relação ao gosto filológico alemão da época, legatário do classicismo de Weimar. “Vislumbrar nos gregos ‘almas belas’, ‘áurea moderação’ e outras perfeições, ou neles admirar a calma na grandeza, a mentalidade ideal, a elevada ingenuidade”⁵⁵⁷, isso, para Nietzsche, seria obra da “*niaserie allemande* [bobagem alemã]”. A crítica, aqui, é dirigida à visão idealizada e romântica dos gregos, construída por Goethe, Herder, Schiller, Wielland e reforçada por Winckelmann⁵⁵⁸.

Tendo apreendido e compreendido o que os alemães ignoraram, o fenômeno orgiástico dionisíaco, Nietzsche identifica o característico dos helenos na vontade de vida, correlata de certo emprego e gozo na crueldade:

Eu vi seu mais forte instinto, a vontade de poder, eu os vi tremendo ante a indomável força desse instinto (...). A enorme tensão no interior descarregava-se em terrível e implacável inimizade com o exterior: as cidades dilaceravam umas às outras, para que os cidadãos de cada uma encontrassem paz diante de si mesmos. Era necessário ser forte: o perigo estava próximo – espreitava em toda parte. A magnífica destreza dos corpos, o audacioso realismo e imoralismo peculiar aos helenos, foi uma *necessidade*, não uma “natureza”. Veio depois, não existiu dede o começo. E com festas e artes eles não queriam outra coisa senão sentir-se *lá em cima, mostrar-se lá em cima*: são meios de glorificar a si mesmo, às vezes de inspirar temor a si mesmos...”⁵⁵⁹.

Tais manifestações do instinto helênico, ora referido também como “instinto agonal”⁵⁶⁰, não estão, para Nietzsche, na Grécia clássica, dos séculos V e IV a.c, onde floresceram a democracia e as escolas socráticas, nem na falsa visão dos mitos gregos, suavizados pelos ideais românticos e iluministas. É na Grécia arcaica, figurada exemplarmente na poesia homérica, que Nietzsche depositará sua estima. Lendo a épica grega e sua visão de

⁵⁵⁶ *Iliada*, XI, 480-490.

⁵⁵⁷ CI, o que devo aos antigos 3.

⁵⁵⁸ Cf. CI, o que devo aos antigos 4.

⁵⁵⁹ CI, o que devo aos antigos 3.

⁵⁶⁰ *Idem, ibidem*.

mundo guerreira pelas lentes da psicologia do orgiástico, Nietzsche teria podido observar a glorificação do “sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante”⁵⁶¹. O mesmo fenômeno estaria presente na tragédia e nos ritos dionisíacos. Essa é a razão de Nietzsche se afastar das interpretações alemãs de sua época, que concebiam os gregos desconectados da crueldade presente em seus feitos e valores. A vontade de vida dos gregos arcaicos seria o fundo pulsional originário da ânsia de dominação, da destruição, da inveja, da agressividade, do vigor, dos sacrifícios em nome da honra e do destaque. Veja-se a respeito o final do canto X, da *Iliada*.

Diomedes, após realizar um morticínio contra os Troianos, entra no mar com Odisseu para se lavar da luta. “[S]entiram-se os dois refrescados e leves”⁵⁶². Terminado o banho, ungeram-se com óleo e festejaram à mesa com vinho farto e agradável⁵⁶³. A cena é emblemática. Ela ilustra a naturalidade da crueldade para o mundo grego arcaico e, nisso, dá testemunho do sofrimento como constitutivo da vida, parte necessária da luta e da guerra que é a vida. Contudo, isso ainda não é o distintivo da visão grega arcaica.

A mera aceitação do sofrimento inerente à existência é algo que os gregos compartilham com muitas religiões, inclusive ascéticas. Entretanto, algo diferente se expressa no fato do massacre aos troianos ser imediatamente seguido de leveza e festividade. Isso atesta a falta de sentimento de culpa e remorso entre os gregos homéricos. Assim, o que salta aos olhos de Nietzsche é a ausência, no mundo grego arcaico, da psicologização e da moralização do sofrimento, tal qual se apresenta no cristianismo, por exemplo, e que Nietzsche tão bem descreve no mecanismo do ressentimento.

É a perspectiva não moral do sofrimento o que possibilita aos gregos arcaicos tirar proveito da crueldade e transformar a dor em algo positivo. Podemos identificar essa visão no modo como Nietzsche recepciona os conceitos de *agon* (Ἀγών) e *areté* (ἀρετή). É um texto não publicado que ilustra particularmente bem como Nietzsche foi afetado pela visão homérica e dela derivou um contraponto à modernidade, o qual ressoa de maneira fundamental na questão do sentido do sofrimento.

Em *A disputa de Homero*, Nietzsche nos apresenta a distinção entre duas deusas Eris a partir de “Os Trabalhos e os Dias”, de Hesíodo. Uma, má, filha da noite negra, produz a hostilidade excessiva e conduz os seres humanos ao “abismo pré-homérico de uma cruel

⁵⁶¹ CI, o que devo aos antigos 5.

⁵⁶² *Iliada*, X, 570.

⁵⁶³ Cf. *Iliada*, X, 550-570.

selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento”⁵⁶⁴. A outra, irmã boa é dádiva de Zeus e, por isso, contém o regramento e a justiça na discórdia entre os homens. Esta faz com que o ciúme, o rancor e a inveja atuem para favorecer o gênero humano através da disputa elevadora⁵⁶⁵.

A boa Eris não exprime uma disposição destrutiva, mas construtiva, na medida em que impele o ser humano a desenvolver suas capacidades e exercitar-se até a maestria para superar um rival, com quem mede forças. Dessa boa deusa surge um desejo invejoso de atingir um nível igual ou superior ao de um semelhante. O ser humano é, então, impelido à competição, entendida como um conflito de forças que visa produzir excelência e superar limitações, de um modo que promova as potencialidades gerais humanas, nivelando-as por alto. Ao assim interpretar a boa Eris, Nietzsche conceitua “o mais nobre pensamento fundamental helênico”⁵⁶⁶, o *agon*. Para esse pensamento, a vitória definitiva sobre um adversário não é proveitosa. Ao contrário, a disposição agonística impele o competidor a destacar-se sobre o adversário com o intuito de estimulá-lo a continuar a disputa⁵⁶⁷.

Enquanto a má Eris incita o extermínio da humanidade, sem limites para a crueldade, sua irmã eleva o poder humano. Eis aí a principal distinção de ambas. Enquanto a aniquilação põe fim à disputa, o *agon* se volta para a contínua medição e ampliação das capacidades humanas. Se a boa Eris carrega o mesmo espírito de luta e discórdia de sua irmã, ela se apresenta, no entanto, como orientação ética para formação do ser humano⁵⁶⁸. Para Nietzsche, o significado original do ostracismo grego seria o melhor exemplo dessa diferença.

Hermodoro teria sido banido de Éfeso devido ao seu destacamento insuperável, o qual ameaçava liquidar a disposição agonística dos concidadãos. Para não degenerar a formação dos habitantes, deve-se preservar o *agon*, sacrificando os melhores. A comunidade não pode ser desestimulada diante de uma força desigual, incapaz de ser superada⁵⁶⁹. Depreende-se disso que o pensamento agonal é avesso à dominação exclusiva e ao império do absoluto.

A disputa deve poder ser suscitada sempre novamente. A regra de ouro do *agon* grego é a inexistência de término. Nem a paz permanente nem a vitória irrevogável, mas o conflito perpétuo entre antagonistas. Com efeito, para Nietzsche, se o *agon* é removido, “tanto a cidade

⁵⁶⁴ CP, A disputa de Homero.

⁵⁶⁵ Uma distinção reaproveitada em escritos posteriores. Cf. A 38 e HH OS 29.

⁵⁶⁶ CP, A disputa de Homero.

⁵⁶⁷ Esse entendimento está refletido no período tardio, no assim chamado “*páthos agressivo*” e na “minha prática de guerra” correspondente, exposta em EH, por que sou tão sábio 7. Sobre o conceito de *agon* nos gregos e em Nietzsche, cf. ACAMPORA, 2013, p. 18-49.

⁵⁶⁸ Note-se nisso o mesmo mote dionisiaco, que conjuga afirmação e negação. O que inspira a destruir é o mesmo fundo pulsional que cria. Vê-se, assim, que o Dioniso de Nietzsche abrange em si não apenas o deus Apolo, mas as duas Eris.

⁵⁶⁹ Cf. VERNANT, 2011, p. 50: “Toda rivalidade, toda *eris* supõe relações de igualdade: a concorrência jamais pode existir senão entre iguais”.

grega quanto o homem grego degeneram. Ele se torna mau e cruel, vingativo e sacrílego, resumindo, torna-se ‘pré-homérico’⁵⁷⁰.

Sem a boa Eris, reinaria a devastação estéril da má Eris. Eis por que, para Nietzsche, os gregos antigos teriam tido necessidade de embelezar e fruir a luta e a crueldade. Por exemplo, “sem a condução e a proteção da mão de Homero”⁵⁷¹, por todo lado os gregos veriam a crueza da vida, dominada pela violência, a obsessão, o engano, a velhice e a morte. Ora, “nessa atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida”⁵⁷². Os artistas gregos retratavam a luta, a descarga da animosidade, a conquista do inimigo abatido a fim de glorificar as ações necessárias para sobrepujar o medo e vencer o terror. A boa Eris, o valor formativo do *agon*, são formas de embelezamento da guerra, capazes de produzir a alegria que supera o horror e afirma a vida⁵⁷³.

Por ter sido uma necessidade, o *agon* teria se alastrado por todo mundo grego antigo. Esteve presente nos concursos teatrais e musicais, nas competições esportivas, nos debates na ágora, nas rivalidades entre oradores, sofistas, políticos e educadores. Sob a máxima “todo talento deve desdobrar-se lutando”⁵⁷⁴, Nietzsche ilustra como o *agon* animou também a pedagogia popular helênica. A educação agonal teria conseguido coordenar os interesses individuais com os da comunidade. “Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano”⁵⁷⁵.

O caráter formativo do *agon* consiste em extrair do modo de vida nobre e guerreiro dos heróis homéricos estratégias e práticas para um desenvolvimento conjunto e benéfico do indivíduo e da comunidade. Nesse sentido, a competição agonística é um instrumento de *paideia*, que incutia valores e costumes, educando interesses conflitantes e paixões discordantes sempre em favor da elevação das potencialidades gerais do ser humano. Educando o indivíduo

⁵⁷⁰ CP, A disputa de Homero.

⁵⁷¹ *Idem, ibidem*. A expressão evoca uma compreensão de Homero como artista apolíneo, que transfigura o horror em bela forma e redime a vida (Cf. NT 3). Seguindo esse entendimento, Christa Davis-Acampora interpreta o Homero de Nietzsche como um transvalorador da visão do Sileno grego, ao mostrar o potencial transformativo e engrandecedor do *agon*, e, assim, gerar a visão afirmativa da vida, pela qual esta se torna significativa em grandes ações e na memória da vitória. Cf. ACAMPORA, 2013, p. 50-52.

⁵⁷² *Idem, ibidem*.

⁵⁷³ Segundo essa interpretação, *A disputa de Homero* já esboça uma reflexão sobre sentido do sofrimento. Pela épica homérica, os horrores da existência teriam se tornado suportáveis no embelezamento da luta, da vitória, da guerra, do desenvolvimento das capacidades guerreiras e físicas. É possível inferir daí que o sofrimento em Homero tem um sentido agonal, que incita ou desafia o fortalecimento do sofredor mediante a competição de forças com o que lhe aflige. Acampora (2013, p. 121, *tradução nossa*) corrobora essa leitura ao escrever: “Lembre-se de que, em “A disputa de Homero”, Nietzsche começa sua discussão sobre o significado da realização de Homero situando-a como uma resposta a um problema perene – a saber, qual é o significado das provações e tribulações humanas; pelo que sofreremos? Nietzsche escreve: ‘O gênio helênico tinha ainda outra resposta pronta para a pergunta: O que uma vida de luta e vitória quer?’ e dá essa resposta por toda a extensão da história grega”.

⁵⁷⁴ *Idem, ibidem*.

⁵⁷⁵ *Idem, ibidem*.

grego para equalizar a grandeza pessoal com o bem da cidade, o *agon* produzia a um só tempo a distinção entre indivíduos e o florescimento da comunidade. Era, assim, tanto a proteção contra a hegemonia do vencedor imbatível como instrumento formador de destaque individual. Neste ponto, o *agon* emaranha-se com outro conceito grego, caro a Nietzsche, a *areté*.

O entendimento nietzschiano da *areté* é depreendido dos poetas gregos antigos, Teógnis, Píndaro, Hesíodo e, sobretudo, Homero⁵⁷⁶. Nestes, em geral, a *areté* é o atributo que constitui a nobreza na Grécia arcaica e pode ser entendido como “o mais alto ideal cavaleiresco, unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro”⁵⁷⁷. Nessa acepção, atesta um estágio de consciência formadora e educadora no mundo antigo. Na *areté* está pressuposta uma subordinação do físico e do espiritual a uma beleza elevada, considerada como “imagem desejada”⁵⁷⁸. Essa imagem traduz um anseio por autoaprimoramento, para o qual é necessário aplicar sobre si a dureza e a severidade da disciplina e do exercício contínuo.

Sem dúvida, a *areté* exprime um ideal do que deve ser o homem. Mas essa idealização não é moral, em qualquer sentido que possa ter vindo a assumir essa noção na tradição metafísica ocidental. Trata-se muito mais de uma “idealidade estética”⁵⁷⁹, orientada para uma elevada realização das aptidões dos indivíduos, segundo padrões estabelecidos pela comunidade. Nesse sentido, desenvolver a *areté* é um exercício de autoafirmação, de altivez, de autoestima e embelezamento de si.

Seguindo o entendimento acima, a tradução de *areté* por “virtude” é bastante problemática devido ao tom moral do termo atualmente. A tradução por “ser-bom”⁵⁸⁰, embora estranha e menos usual, não é absurda, se mantivermos em vista que a *areté* também se relaciona com a noção de *agathos*, entendido este também numa acepção pré-moral e não ética. Na visão homérica, o termo *agathos* designa a bravura militar, a valentia e a habilidade notória e é aplicado frequentemente à nobreza⁵⁸¹. Um meio termo seria traduzir *areté* por “virtuosidade”, a qualidade de ser bom em alguma aptidão, no sentido da posse da excelência. Dessa maneira, a *areté* diz respeito às aptidões primeiramente físicas e ligadas à guerra, como força, vigor, saúde, destreza e heroísmo. Apenas em segundo plano trataria de qualidades intelectuais, como a astúcia, a ligeireza de raciocínio, o domínio oral da palavra e a justa ponderação. Estas, no entanto, apenas entram no circuito da *areté* após provar seu resultado na

⁵⁷⁶ Cf. ZIBIS, 20107, p. 43-46.

⁵⁷⁷ JAEGER, 1994, p. 25.

⁵⁷⁸ *Idem*, p. 24.

⁵⁷⁹ Entendido na acepção que lhe confere Roberto Barros (2016, p. 190), de uma “bela imagem que serve de impulso à afirmação e ao embelezamento da vida”.

⁵⁸⁰ “*Gutsein*”, opção adotada por Alexander-Maria Zibis em *Die Tugend des Mutes*. Cf. ZIBIS, 2007, p. 38-39.

⁵⁸¹ JAEGER, 1994, p. 27.

ação, como sabedoria prática. Seu maior exemplo é a personagem Odisseu, na *Odisseia*. Em Homero, especialmente, não existe *areté* teórica, contemplativa e cultivada por si mesma⁵⁸². A visão guerreira homérica é, sobretudo, um modelo de *práxis*.

Na antiguidade arcaica, os nobres disputavam entre si para evidenciar a excelência. “A luta e a vitória são, no conceito cavaleiresco, a autêntica prova de fogo da virtude humana”⁵⁸³. Nessas disputas, a exercitação das qualidades e capacidades naturais, culminadas na vitória provisória do adversário valoroso, é a comprovação da *areté*. A supremacia entre os pares, adversários igualmente nobres, era um anseio que gerava relações sociais aristocráticas, baseadas na disputa agonística. Em uma anotação pessoal, Nietzsche manifestou estar bem ciente desse aspecto: “[a] virtude grega tornou-se uma questão de ἀγών (*agon*), tinha-se inveja uns dos outros”⁵⁸⁴. É, portanto, na disputa que se cultiva a excelência. O *agon* é um instrumento de *paideia* para alcançar a *areté*. “Cada grande heleno passa adiante a tocha da disputa; em cada grande virtude, incendeia-se uma nova grandeza”⁵⁸⁵.

Traços da *areté* arcaica estão implicados em várias formulações conceituais de Nietzsche. É o modelo de sua nobreza de espírito, guerreira e corajosa, e do ideal de contínua superação ensinado poeticamente no além-do-homem⁵⁸⁶. Por sua vez, o *agon* exprime um modelo de exercício de poder que se mostra proveitoso para a elaboração do futuro conceito de vontade de poder⁵⁸⁷. Sob esse pano de fundo, o desenvolvimento da excelência pela via agonal não é mais que a majoração do poder do indivíduo em luta com seus pares antagônicos. Considere-se a esse respeito que o mundo homérico é um mundo em guerra. Numa tal condição, o ser humano não é moralmente mal, senão apenas bom ou mau guerreiro⁵⁸⁸. Os heróis homéricos não são intelectuais, determinados pela consciência reflexiva que voluntariamente assume um compromisso moral. De igual maneira, um mundo considerado como vontade de poder é um mundo homérico, onde são dispensados valores morais. A busca por mais poder faz

⁵⁸² Cf. ZIBIS, 2007, p. 44.

⁵⁸³ *Idem*, p. 29. Jaeger ilustra exemplarmente esse tópico com a fala de Glauco ao ser desafiado por Diomedes na *Iliada*: “Enquanto a mim, tenho orgulho de filho chamar-me Hipóloco, que me mandou para Tróia sagrada, insistindo comigo para ser sempre o primeiro e de todos os mais distinguir-me” (*Iliada*, VI, 200).

⁵⁸⁴ FP 1880, 7 [101]. Cf. A 29.

⁵⁸⁵ CP, A disputa de Homero.

⁵⁸⁶ Cf. BARROS, 2016, p. 168 e p. 177-180.

⁵⁸⁷ Cf. KAUFMAN, 1974, p. 192-193; WILKERSON, 2006, p. 89-133; ACAMPORA, 2013, p. 3, 80, 96; e HATAB, 2015, p. 224. Isso não anula a contribuição das ciências da natureza para a formulação da vontade de poder. É lícito pensar que Nietzsche se vale da biologia, da química e da física, determinantemente, na medida em que reconhece nelas a forma da disputa agonal que organizara as sociedades e individualidades gregas antigas, intuição colhida de seus estudos histórico-filológicos sobre Homero, Heráclito, Hesíodo e outras figuras da Grécia trágica. Estaríamos diante, assim, da criatividade nietzschiana de alinhar ciências humanas e naturais.

⁵⁸⁸ Cf. ZIBIS, 2007, p. 45.

com que a virtude seja despojada do revestimento moral para depender da potencialização das forças em contenda.

No que tange diretamente à relação do *agon* e da *areté* com o tema do sofrimento, o aforismo 225 de *Além de bem e mal* é particularmente instrutivo. A ótica do artista, a partir da qual o aforismo é tecido, está expressamente preocupada com a produção da excelência humana. O meio de obtê-la é a disciplina do sofrimento (*Zucht des Leidens*). O que Nietzsche entende por esse conceito tem um claro tom agonal: “a tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura”. Os termos chave não deixam dúvida. O cultivo da força é realizado pela tensão da alma, pressão sob a qual deve desenvolver sua *areté*, a inventividade, e, por meio desta, confrontar a adversidade, dominar e apropriar-se da desventura. O artista que assim enxerga o ser humano como matéria disforme a ser moldada na dureza e na severidade é um artista homérico.

Note-se que o aforismo contrapõe a ótica de artista à ótica moral de diversas correntes filosóficas da histórica ocidental. Tendo estas feito do prazer e da dor problemas de primeira ordem, retiraram teoricamente o sofrimento da condução ética da vida. Pautaram os códigos de conduta pela incontestável premissa de que o sofrimento apenas obstrui a vida. Inversamente, para a visão pré-moral grega arcaica, o sofrimento é parte necessária do desenvolvimento da excelência. Uma vez que esta cresce mediante a disputa agonística, o sofrimento é presença necessária na forma do desprazer causado pelo obstáculo que se deve superar, na forma das dificuldades e dores interpostas ao desenvolvimento individual, em suma, na forma da aflição contra a qual se luta a fim de obter mais poder e superá-la.

Pelo fio condutor de BM 225, fica patente que Nietzsche recorre ao mundo grego para apresentar uma crítica ao domínio da moral na modernidade. Enquanto ápice de moralização e abrandamento, a modernidade fomenta a abolição do sofrimento, o que, aos olhos de Nietzsche, acarreta o perigo de anular o caminho que levaria à grandeza humana. Os antigos conceitos gregos de *areté* e *agon* fornecem a Nietzsche um contraponto comparativo a partir do qual ele pode criticar o empreendimento civilizatório que culmina na modernidade e tem no sofrimento um ponto decisivo. O fomento da seguridade e da comodidade é prejudicial para o desenvolvimento da excelência humana, pois anula as condições pelas quais o ser humano poderia se desenvolver, a saber, precisamente, o perigo, o sofrimento, o temor.

A doação de sentido para o sofrimento é, nesse ínterim, uma manifestação de *areté*, de sagacidade e poder humanos num sentido extra-moral. Ao doar um sentido, o ser humano exercita sua inventividade, supera o sofrimento, apropria-se do que é desfavorável, tornando-o

promotor de poder. A virtuosidade agonal é uma atividade de atravessamento pelas aflições em direção a estágios mais potentes. Claro que há distintos sentidos porque são distintas as manifestações de poder. Mas, doar sentido ainda seria melhor que não doar sentido algum. Por isso a modernidade é altamente perigosa na visão de Nietzsche. Ao pretender abolir o sofrimento e nutrir a crença na possibilidade de condições hedonistas perpétuas, o ser humano moderno recusa a capacidade de doar sentido, recusa a inventividade de criar, interpretar e subjugar as adversidades. Ela recusa, no fundo, a guerra, o *agon* e, por conseguinte, renuncia à grandeza excelente em favor da comodidade e do apequenamento.

4 VITALISMO E DOR ESTIMULANTE NA FILOSOFIA ALEMÃ

Mesmo que Nietzsche clame para si certa originalidade com a afirmação trágico-dionisíaca do sofrimento, embasada na figura da nobreza homérica, a noção da necessidade de estados dolorosos para o desenvolvimento humano não é estranha à filosofia alemã da época, ao menos não para os expoentes românticos e idealistas⁵⁸⁹.

No segundo livro da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant trata dos sentimentos de prazer e desprazer. Seu entendimento da dor já traz a noção nietzschiana de tônico para a vida. “A dor é o agulhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência da vida”⁵⁹⁰. Um outro excerto manifesta uma implicação ético-formativa da dor, próxima da grandeza humana almejada no programa filosófico de Nietzsche: “a natureza pôs a dor no ser humano como um agulhão para a atividade, ao qual não pode escapar se quer progredir sempre até o melhor”⁵⁹¹. Um último exemplo, Kant adota uma noção de saúde que parece prefigurar a grande saúde nietzschiana. “São pequenos obstáculos (*Hemmungen*) à força vital, mesclados com incrementos desta, que constituem o estado de saúde (...) porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles)”⁵⁹². Estamos diante de termos e noções demasiadamente nietzschianas meio século antes de Nietzsche.

⁵⁸⁹ Acompanhamos, no geral, a aproximação que Elisa Primavera-Levy (2011, p. 135-140) faz entre Nietzsche e o vitalismo presente no pensamento alemão em meados do século XVIII-XIX. No caso de discordâncias ou para complementar as sugestões da autora, recorreremos a outras referências ao longo da seção. Cf. PRIMAVERA-LEVY, E. “an sich gibt es keinen Schmerz“. Heroischer und Physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts. In *Nietzsche Studien*, v. 40, n. 1, 2011, p. 130-155.

⁵⁹⁰ KANT, 2006, §60: 231.

⁵⁹¹ KANT, 2006, §61: 235.

⁵⁹² KANT, 2006, §60: 231.

Também em Hegel podemos encontrar uma consideração da dor como estimulante. Na terceira parte de *A filosofia da Natureza*, o processo prático de assimilação (*Assimilation*) é considerado como condicionado por uma excitação externa (*Erregtwerdens von außen*). Esse estímulo é a sensação de carência (*Mangel*), uma necessidade desagradável que impulsiona o vivente a superá-la (*aufheben*). Quanto maior a necessidade produzida pela natureza, maior a sensação de desprazer com o estímulo. Isso leva Hegel a concluir que é “um privilégio de naturezas superiores sentir dor. (...) O grande homem tem uma grande necessidade e um impulso de superá-la. Grandes ações vêm apenas da dor profunda da alma”⁵⁹³. Note-se a relação direta entre dor, atividade, superação e grandeza, tão próximas das convicções nietzschianas.

Para ficarmos com um último caso ilustrativo, Fichte apresenta um modelo de formação humana, entendido como atividade sobre a condição natural do homem, na qual a dor desempenha papel fundamental. Em *Algumas preleções sobre a determinação do erudito*⁵⁹⁴, a condição natural humana é concebida como um estado inativo. A natureza é, porém, bruta e selvagem para forçar o ser humano a sair de sua preguiça e inércia através da luta contra a necessidade. É pela atividade (*Thätigkeit*) modificadora da natureza que o ser humano alcançaria sua alegria e salvação (*Heil*). “Para isso”, complementa Fichte, “há o doloroso, vinculado a todo sentimento de necessidade. Ele deve nos estimular (*reizen*) à ação. Esse é o propósito de toda dor”⁵⁹⁵. As expectativas podem diferir, mas o valor da dor como tônico para o desenvolvimento humano é ponto comum entre Fichte e Nietzsche.

Os três posicionamentos acima possuem em comum traços de um modelo vitalista⁵⁹⁶ de interpretação da dor, o qual se tornou hegemônico na medicina e na filosofia no final do século XVIII⁵⁹⁷. Para o vitalismo, a dor, sob a forma do estímulo da sensibilidade, contribui

⁵⁹³ HEGEL, 1970, §359, p. 472, *tradução nossa*.

⁵⁹⁴Cf. FICHTE, J. G. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Jena / Leipzig, 1794.

⁵⁹⁵ FICHTE, 1794, p. 36, *tradução nossa*.

⁵⁹⁶ É difícil fornecer uma definição unívoca do vitalismo, considerando sua longa história de reformulações, como atestam Canguilhem (2011) e Driesch (1914). Referimo-nos, aqui, ao vitalismo que vigorou na Europa nos séculos XVIII e XIX, o qual pode ser entendido, de modo bastante geral, como uma doutrina contrária ao mecanicismo e ao animismo, na medida em que afirma a existência de um princípio vital autônomo e imanente, suscetível de ser estimulado e consumido, explicativo da vida orgânica, chame-se ele sensibilidade, irritabilidade, incitabilidade, força vital (*Lebenskraft*), impulso formativo (*Bildungstrieb*), energia ou entelêquia. Cf. REY, 2012, p. 165.

⁵⁹⁷ REY, 2012, p. 165. No caso especial da Alemanha, tal influência se deve, principalmente, às obras de Albrecht von Haller e Johann Friedrich Blumenbach. Sobre a difusão do vitalismo na Alemanha e as discussões suscitadas em torno de um princípio vital, cf. STEIGERWALD, 2013, 54-62. De modo algum, porém, afirmamos que os filósofos mencionados são vitalistas, mas, sim, que, em alguma medida, para certos tópicos, como no caso da dor, seus posicionamentos testemunham a afluência do vitalismo em suas filosofias. Estritamente nesse sentido, Elisa Primavera-Levy inclui também Herder e Schiller enquanto pensadores que sobrepõe o discurso das ciências da vida sobre a dor com o estético-filosófico para extrair um modelo de *Bildung*. Em ambos, “uma falta de estimulação, quase sempre codificada como estimulação dolorosa nas teorias da formação (*Bildungstheorien*), é sinônimo de estado passivo e mórbido e está associada à inércia moral e mental” (PRIMAVERA-LEVY, 2011, p.135, *tradução nossa*). Também com ressalvas, Hans Driesch (1914, p. 94) – importante nome para a teoria e história do vitalismo – vê “indicações de um vitalismo” em Hegel, mas nada completamente. O mesmo autor ainda

para o desenvolvimento da vida ao reanimar forças vitais enfraquecidas, estimular as adormecidas e mesmo revelar capacidades desconhecidas⁵⁹⁸. Existiria, então, certa “utilidade da dor”, na medida em que esta se mostra indicativo de vitalidade.

Que Nietzsche subscreve uma visão vitalista da dor, isso é abundantemente comprovado por suas afirmações ao longo de suas obras. Uma sentença lapidar e significativa a respeito diz: “*Da escola da guerra da vida. – O que não me mata, me fortalece*”⁵⁹⁹. Também é notória a orientação vitalista na escolha de uma citação para o programa de um de seus livros: “*increscunt animi, virescit volnere virtus* [crescem os espíritos, o valor viceja com a ferida]”⁶⁰⁰. Ademais, ao receitar a aflição para curar uma sensibilidade excessiva⁶⁰¹, incapaz de fazer frente ao sofrimento, Nietzsche evoca a “terapêutica da perturbação”⁶⁰², praticada e valorizada pelos vitalistas.

Nessa mesma linha, o sofrimento pensado desde a vontade de poder⁶⁰³ é solidário da concepção vitalista em vários aspectos. Como explica Canguilhem⁶⁰⁴, o vitalismo exige a imanência, pela qual a vida instaura uma identidade consigo mesma através dos viventes. O vitalismo dispensa, assim, instâncias transcendentais e ideais, como a interpretação cristã do sofrimento. Numa época marcada pela morte de Deus, a interpretação vitalista é reiterada por Nietzsche uma vez que chama atenção para a única dimensão restante a ser considerada no sofrimento: a vida orgânica e mental do sofredor.

Para um pensador que procura reverter os danos fisiopsicológicos que a moral causou no ser humano ao longo de seu curso civilizatório – enfraquecimento e entorpecimento das forças humanas –, a concepção vitalista fornece a direção contrária do curso decadencial. Contra a dependência do sofredor face a tutelas religiosas, médicas, farmacológicas e tecnológicas, o vitalismo apela para as potências fisiopsicológicas naturais do vivente. “O doloroso da dor se dissolve no sentimento de auto-valorização (*Selbstwerts*). As interpretações

discute nuançadamente o vitalismo em Kant, a partir da *Crítica da faculdade do juízo*, cf. DRIESCH, H. *The History and Theory of Vitalism*. Tradução de C. K. Ogden. London: Macmillan and Co. Limited, 1914, p. 68-92.

⁵⁹⁸ *Idem*, p. 151. Cf. PRIMAVERA-LEVY, 2011, p. 135.

⁵⁹⁹ CI, máximas e flechas 8.

⁶⁰⁰ CI, prólogo. A citação em latim admite ainda as seguintes traduções: “os espíritos crescem e a virtude floresce, à medida que é ferida”; “os espíritos crescem e a força viceja quando são feridos”; “crescem os espíritos quando a força viceja na ferida”. Ainda, no mesmo prólogo, Nietzsche reforça o posicionamento vitalista ao afirmar que “até no ferimento se acha o poder curativo”.

⁶⁰¹ GC 48.

⁶⁰² Roselyne Rey (2011, p. 165-166) explica nos seguintes termos tal terapêutica: “trata-se então de exacerbar a sensibilidade, ativar uma energia vital lânguida que não tem força própria suficiente para realizar o trabalho de luta contra a doença.

⁶⁰³ Cf. Capítulo 2.

⁶⁰⁴ CANGUILHEM, 2011, p. 89.

imane-vitalistas da dor servem, assim, para afirmar a autarquia do sofredor”⁶⁰⁵. Conforme sustentamos, é sobre esse pano de fundo que devemos ver o investimento de Nietzsche em seus poderes vitais, especialmente na ficção lúdica, como no caso da criação dos espíritos livres e da narração de sua travessia pelo sofrimento nos prefácios de 1886 e em *Ecce Homo*.

É lógico depreender de semelhante centralização no indivíduo que este deva assumir um posto de comando sobre si mesmo e governar-se diante do sofrimento a fim de dominá-lo. É novamente Canguilhem quem aponta o flerte do vitalismo com uma semântica política:

É certo que o pensamento de Driesch oferece a considerar um caso típico de transplante do conceito biológico de totalidade orgânica para o terreno político. Depois de 1933, a entelúquia se tornou um *Führer* do organismo. (...) A noção aristotélica de uma alma, que é para o corpo o que o chefe político ou doméstico é para a cidade ou para a família, a noção de arqueia, em Van Helmont, como general do exército, são prefigurações das teorias de Driesch. Ora, em Aristóteles, a estrutura e as funções do organismo são expostas por meio de analogias com uma ferramenta inteligentemente dirigida e com a sociedade humana unificada pelo comando⁶⁰⁶.

Não é disparate incluir Nietzsche nessa seara. A ampla utilização de um léxico político para se referir ao fenômeno da vida é explícito, em especial, dentro da hipótese da vontade de poder. Em Nietzsche, a vida comporta totalidades relativas de ordenamentos hierárquicos. Um vivente particular é um organismo disposto segundo o mando e a obediência de umas forças sobre outras. Na medida em que está inserido numa unidade orgânica, esse mesmo vivente é parte de totalidades escalonadamente maiores e interconectadas, compondo relações de dominação, até a composição global da “vida mesma”.

No entanto, se a concepção de dor é formalmente vitalista, seu sentido não o é. Como explica Driesch⁶⁰⁷, o vitalismo ainda está compreendido no domínio das concepções teleológicas. Ele advogaria, porém, uma teleologia particular, dinâmica, cuja finalidade não se reduz àquela dos processos físicos e químicos. Nada mais contrário à defesa nietzschiana do acaso nos processos históricos e biológicos⁶⁰⁸. Se a valorização da dor é, em Nietzsche, uma herança vitalista, não o é pelas mesmas razões que os adeptos da doutrina defendiam, vendo uma finalidade inerente à dor enquanto promotora da vida. Sob a hipótese da vontade de poder, a utilização da dor é uma questão de capacidade das forças e não mais de uma qualidade intrínseca à vida. É preciso *poder* utilizar a dor para dela tirar proveito. Forças *décadents* não são capazes dessa virtuosidade.

Assim, com um modelo vitalista de consideração da dor, Nietzsche pode se contrapor ao moderno pessimismo de sua época e ao otimismo do progresso científico, ambos acusados

⁶⁰⁵ PRIMAVERA-LEVY, 2011, p. 138, *tradução nossa*.

⁶⁰⁶ CANGUILHEM, 2011, p. 102-103.

⁶⁰⁷ 1914, p. 5-6.

⁶⁰⁸ GM II 12.

pelo filósofo de encamparem uma moral da fuga do sofrimento. Em Nietzsche, porém, o vitalismo está desligado de aspirações morais de felicidade e melhoramento humanos. O filósofo desloca a reflexão sobre sofrimento de quaisquer comprometimentos morais, inclusive os que ele identifica presentes nas ciências da vida⁶⁰⁹.

5 OS DESLOCAMENTOS OPERADOS POR NIETZSCHE

Expusemos, nas seções anteriores, quatro aferentes que incorrem para o interior da filosofia de Nietzsche, na qual são deslocados de sua configuração originária para aquilo que o filósofo formulou como problema do sentido do sofrimento. Vejamos no que consiste esses deslocamentos.

O apontamento 1888, 14 [89] sustenta que dois tipos religiosos, o *décadent* e o pagão teriam criado, respectivamente, dois tipos de sentidos antagônicos para o sofrimento inerente à vida, com o que esta teria adquirido um valor ou de caminho para outra vida ou de bem-aventurança já realizada. Nietzsche julga identificar a questão pelo valor da vida ou da existência já na filosofia grega antiga, com Sócrates⁶¹⁰. Mas é com Schopenhauer que a questão alcança uma formulação interessante aos olhos de Nietzsche porque o ateísmo reto do pessimismo schopenhauriano teria depurado a questão de toda tendência teológica e moral.

Essa nova roupagem reelabora o tema clássico da teodicéia, a busca de razões para justificar o sofrimento no mundo. Porém, Nietzsche não subscreve nem a metafísica da Vontade nem o ascetismo com que Schopenhauer responde ao problema do valor da existência. Embora a religião ainda apareça no apontamento 1888, 14 [89], o recurso a uma tipologia de religiões e a ressignificação das figuras do Dioniso e do Crucificado sugerem que o raciocínio de Nietzsche se desloca do âmbito teológico-moral para outro. Mediante a confrontação entre trágico e cristão, o tom da abordagem nietzschiana é de uma comparação histórico-antropológica de valores. Qualquer pretensão ontológica ou prescritiva é, aqui, abandonada.

Sob essa nova perspectiva, o apontamento 1888, 14 [89] expressa a ideia de que teriam sido as religiões as pioneiras na interpretação do sofrimento, tendo erigido dois sentidos antagônicos que culminaram ou na postura negadora da vida ou na postura afirmadora. Assim, o sentido cristão e o sentido trágico não consistem em definições teoreticamente *a priori* e

⁶⁰⁹ GM II 12.

⁶¹⁰ “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada* (...). Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: ‘viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador’” (CI, o problema de Sócrates 1).

moralmente prescritivas para o sofrimento. Ambos se referem, antes, aos tipos de sentido historicamente concretos até então criados na história da cultura ocidental.

Se esse ponto de vista histórico-antropológico não é tão evidente na anotação mencionada, devido ao seu caráter preparatório, ele se mostra mais explicitado na *Genealogia da moral*. Na seção 7 da segunda dissertação, o sentido do sofrimento é visto historicamente. Nietzsche nos apresenta o modo como o cristão e o “ingênuo das eras antigas” atribuíam sentido ao sofrimento. O primeiro o fazia mediante “todo um mecanismo de salvação” e o segundo, “em consideração a espectadores ou a seus causadores”. Ambos teriam sido capazes de utilizar a crueldade positivamente para fazer do sofrimento algo proveitoso para seus respectivos sistemas de valores. Essa capacidade teria se perdido na modernidade, devido aos processos de abrandamento e moralização, cujo efeito colateral teria sido o aumento da capacidade de dor. Alcança-se, assim, um ápice crítico: quando mais a humanidade precisaria de um sentido para o sofrimento, menos ela seria capaz de criá-lo.

Já a terceira dissertação vai mais além. A seção 28 afirma que o anseio por dar sentido ao sofrimento é uma necessidade humana e, enquanto tal, antropológica. A seção 17 já havia identificado tal anseio nas “três grandes religiões”, o cristianismo, bramismo e budismo. Suas respostas, porém, são de tipo ascético, consistindo na criação de uma moral orientada para a negação do indivíduo e da vida terrena. O ideal ascético, porém, teria se expandido e dominado modos de agir e pensar secularizados. Por esse motivo, representaria, para Nietzsche, o único tipo de sentido até então atribuído ao sofrimento⁶¹¹. Ele teria sido, assim, uma das bases do desenvolvimento cultural ocidental, organizando diferentes morais e edifícios de sentido, como o platonismo, o pessimismo, e mesmo a ciência moderna.

Avaliando a história da cultura ocidental no que toca ao modo como esta teria respondido à demanda antropológica de sentido para o sofrimento, Nietzsche julga identificar um grande perigo na modernidade. O anseio das sociedades modernas por segurança, comodidade e hedonismo, nascido da moral e da fragilização dos instintos humanos, é visto como uma impotência que nivela os indivíduos e estagna o ser humano. Se não for possível mudar esse quadro, o ser humano estará condenado a fixar-se num estado medíocre e doente. Em vista disso, Nietzsche busca auxílio no universo valorativo grego homérico e dá um novo direcionamento para a concepção vitalista da dor, então em voga na Alemanha de sua época.

O recurso aos gregos não deve ser visto como desejo de reestabelecer um passado nostálgico, mas como o contraponto valorativo dos rumos históricos tomados pela cultura

⁶¹¹ GM III 28.

ocidental. Dos gregos arcaicos, Nietzsche toma a perspectiva não moral e verte o heroísmo guerreiro em um heroísmo do conhecimento ou, como nomeia também em *Schopenhauer como educador*, “heroísmo da veracidade”⁶¹². Aqui, a posição vitalista da dor é conjugada com a matriz grega. Diferente do burguês mediano, o herói moderno nietzschiano não teme aplicar sobre si as aflições da probidade intelectual, do diagnóstico da cultura e dos valores, da crítica corrosiva dos ideais morais e da morte de deus. Ele se lança ao horrível da existência, mesmo às custas de sua saúde, e encara o horror da imanência: a incontornável falta de sentido no sofrimento. A dor atua nesse herói como estimulante para mais conhecimento, o que significa mais criações simbólico-interpretativas que favoreçam seu poder e, nessa medida, é um tônico para a sua vida. O herói-filósofo nietzschiano se transforma e se engrandece ao atravessar o sofrimento da veracidade.

Por essas razões, o tipo anti-moderno que Nietzsche concebe, no tocante ao problema do sentido do sofrimento, é um tipo heroico que se lança ao vazio de sentido para conhecê-lo e criar novos sentidos, sem temer os martírios decorrentes. Ele adota essa via pela coragem prova que o impede de retroceder à moral, à religião e à metafísica, mas também pelo conhecimento histórico-antropológico que mostra ser a doação de sentido o meio de fortalecer novamente o debilitado ser humano moderno.

Sob essa perspectiva, a *Genealogia da moral* traça um diagnóstico civilizatório que revela um adoecimento fisiopsicológico do ser humano, colocando em cheque os instrumentos de socialização e aculturação. Direcionada para minimizar os perigos advindos da natureza e da agressividade pulsional do bicho humano, a cultura criaria uma nova ameaça, a moral, justamente o instrumento civilizatório. Sob os efeitos da moral e do abrandamento, o curso civilizatório teria continuamente adoentado ser humano ao debilitar suas forças e fazê-lo dependente de expedientes narcotizantes do sofrimento. Nesse contexto, o sentido do sofrimento posto pelo ideal ascético é tratado rigorosamente como uma perspectiva humana, especificamente, uma perspectiva adoentada, fisiologicamente esgotada e obstruída, mas que responde com novos meios para sobreviver e dominar⁶¹³.

O saber fisiológico e psicológico permite a Nietzsche fazer de sua genealogia uma empreitada teórica de avaliação do valor dos valores morais. Em favor da saúde e da vida, as ciências da natureza e as ciências humanas dão as mãos para denunciar a debilitação doentia da

⁶¹² SE 4.

⁶¹³ “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM III 13).

empresa civilizatória. Contra isso, pensa Nietzsche, seria preciso “retraduzir o homem de volta à natureza”⁶¹⁴, reconhecendo-o como instinto, corpo, poder.

A reabilitação da crueldade, a restauração pulsional do ser humano e a crítica da moral ascética ocidental não significam a liberalidade da violência e o retorno à barbárie. Para Nietzsche, há formas espiritualizadas de dar vazão aos instintos. Sua crítica à moral visa justamente apontar outras possibilidades não castrativas de lidar com o aspecto animal do ser humano. Possibilidades, aliás, supostamente mais sadias e adequadas aos tempos modernos. Por exemplo, a agressividade atuaria também quando o conhecedor peleja contra um problema teórico. Os instintos seriam afirmados e educados quando se persegue um problema, se interpreta inventivamente condições adversas e se supera obstáculos por meios espirituais, intelectuais e artísticos. Os sofrimentos da condição moderna requerem um exercício de poder apropriadamente moderno. A doação de sentido para o sofrimento deve assumir novas formas.

Eis, a nosso ver, o cerne dos deslocamentos operados por Nietzsche no quadro histórico da reflexão ocidental sobre sofrimento, sentido e justificação da existência. O filósofo rejeita a base teológico-moral, com a qual se construía essa reflexão na teodiceia e mesmo em Schopenhauer, sob a forma da metafísica da Vontade e da moral da compaixão. Com isso, se distancia de uma modernidade valorativamente herdeira do cristianismo enquanto empresa civilizatória. Para a crítica desta, Nietzsche se alia a uma modernidade apreciada positivamente, a do conhecimento científico e do ateísmo filosófico. Essa perspectiva explica por que, em Nietzsche, o sentido do sofrimento não desemboca numa ontologia conciliatória do bem com o mal nem numa prescrição dietética para não sofrer. No mundo pós morte de Deus e ciente do poder humano de criar valores, as ciências devem, aos olhos de Nietzsche, explicar as condições de nascimento dos valores, para que finalidades e como se transformam. Quando essa perspectiva mira a questão do sentido do sofrimento, esta deixa de dizer respeito a uma ordem moral inerente ao mundo ou a um mistério da vontade de Deus para ser tratada em um registro demasiadamente humano: histórico, psicológico, fisiológico e antropológico.

⁶¹⁴ BM 230.

REFERÊNCIAS

- ACAMPORA, C. D. **Contesting Nietzsche**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2013.
- APPOLD, K. “Justification”. In: MCFARLAND, I. A.; FERGURSSON, A. S.; KILBY, K.; TORRANCE, I. R (Org.). **The Cambridge dictionary of christian theology**. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 257-259.
- ARALDI, C. Sobre o desenvolvimento dos projetos da “Vontade de Poder” nos fragmentos póstumos de 1888. In: **Estudos Nietzsche**, v. 12, n. 1, p. 8-23, jan./jun. 2021.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARNDT, M. **Leiden**. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (org.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 5. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1980. P. 206-211.
- BARROS, F. M. **A maldição transvalorada: o problema da civilização em “O Anticristo” de Nietzsche**. São Paulo: UNIJUÍ, 2002.
- BARROS, R. A. P. **Nietzsche: além-do-homem e idealidade estética**. Campinas: Editora Phi, 2016.
- BETT, R. Nietzsche and the romans. In: **Journal of Nietzsche studies**, v. 42, n. 1, p. 7-31, 2011.
- BORSCHUNG, Urs. “Irritabilität, Reizbarkeit,„ In: GERABEK, W. E; HAAGE, B. D; KEIL, W. W. G. (Org.): **Enzyklopädie Medizingeschichte**. Band 2, H-N. BerlinNew York: De Gruyter, 2005, p. 681-682.
- CANGUILHEM, G. **O conhecimento da vida**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- CHRISTIANS, I. “Typus”. In: OTTMANN, H. (Org). **Nietzsche Handbuch**. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000, p. 341.
- CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo. In: **Sofia**, Vitória (ES), v. 7, n. 2, p. 59-81, jul./dez. 2018.
- DELBÓ, A. Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 32, p. 149-166, 2013.
- DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. 6 Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- DE PAULA, Wander Andrade. **Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhauriano: a concepção de filosofia trágica**. 2013, 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

DRIESCH, H. **The History and Theory of Vitalism**. Tradução de C. K. Ogden. London: Macmillan and Co. Limited, 1914.

DWDS. “**Martyrium**”. Disponível em: < <https://www.dwds.de/wb/Martyrium> > Acesso em: 07 de mai. 2021.

DWDS. “**ver-**”. Disponível em: < <https://www.dwds.de/wb/Martyrium> > Acesso em: 09 de mai. 2021.

ECKART, Wolfgang. „Alte und neue Konzepte in der Medizin“. In: **Geschichte der Medizin**. Heidelberg: Springer Verlag, 1998, p. 221-222.

FICHTE, J. G. **Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten**. Jena / Leipzig, 1794.

FREZZATTI, W. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: edições Loyola, 2014.

FUCHS, T. Zwischen Leib und Körper. In: HÄNEL, M; KNAUP, M (org.). **Leib und Leben: Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit**. Darmstadt: WBG, 2013, p. 82.

GARCIA, A. L. M. “**Vermoralisierung**” e “**Entmoralisierung**”. **Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia**. 2011. 308 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

GERHARDT, V. „Sinn des Lebens“. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (org.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 9. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1995. P. 815-824.

GIACOIA JR. Falso e verdadeiro self: pensar para além dos avós. Ou: espírito livre e autoconsciência: si-próprio como devir. In: **Natureza Humana**, v. 21, n. 2, p. 97-111, 2019.

_____. O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 12, 1989, p. 97-132.

GUIOMARINO, H. F. A autoencenação de Nietzsche como sofredor trágico. In: **Ipseitas**, São Carlos, v. 6, n. 1, jan-jun, 2020, p. 1-17.

_____. O problema do sentido do sofrimento. In: **Estudos Nietzsche**, v. 10, n. 1, jan./jun. 2019, p. 40-68.

_____. **O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche**. 2018, 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

_____. Para que sofrer? Acerca do problema do sentido do sofrimento. In: ARALDI, C. L.; VIESENTEINER, J. L.; VECCIA, R. B. D. (Org.). **Nietzsche**, n. 677, 2019, p. 115-122.

_____. Sentido e sofrimento no último Nietzsche. In: **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.20, n.3, p.53-70, outubro, 2020.

HATAB, L. A vontade de potência e a política democrática. Tradução de Saulo Krieger. In: **Cadernos Nietzsche**, v. 36 n. 2, p. 219-252, 2015.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed. Brasília: Editora UNB, 2008, p. 11-21.

_____. **Werke**. Band 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie: mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**, vol II. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HELLER. Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau. In: HEIN, R. M; O’FLAHERTY, J. C; SELLINER, T.F (org.). **Nietzsche and the classical tradition**. North Carolina: University of North Carolina Press, 1977, p. 51-88.

HOGH, A. **Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion**. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Odisseia**. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

JAEGER, W. **Paidéia. A formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JANAWAY, Christopher. On the very ideia of “justifying suffering”. In: **Journal of Nietzsche Studies**, v. 48, n. 2, p. 152-170, 2017.

JULIÃO, J. N. Nietzsche sobre Cornaro: “o magnífico Cornaro – água para o meu moinho!”. In: **Estudos Nietzsche**, v. 11, n.2, p. 145-162, jul./dez. 2020.

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KAUFMAN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KUHN, E. “Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des ‘Modernen’”. In: **Nietzsche-Studien**, n. 18, p. 600-616, 1989.

LANE, A. N. S. **Justification by faith in catholic-protestant dialogue: an evangelic assessment**. New York: T&T Clark, 2006, p. 152-158.

LUGIOYO, B. "Justification". In: DAVIE, M.; GRASS, T.; HOLMES, S. R.; MACDOWELL, J.; NOBLE, T. A (Org.). **New dictionary of theology: historical and systematic**. Illinois: Inter-Varsity Press, 2016, p. 480-483.

LEIBNIZ, W. G. **Theodicy: essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil**. Tradução de E. M. Huggard. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

LEITER, B. "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche". In: JANAAAY, C. (org.). **Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

_____. A teoria nietzschiana da vontade. Tradução de Daniel Temp. In: **Cadernos Nietzsche**, v. 38, n. 3, p. 17-49, 2017.

LORENZ, S. „Theodizee“. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (Org.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 10. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1998, p. 1066-1072.

MACGRATH, A. E. **Iustitia Dei: a history of the christian doctrine of justification**. 3.ed. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 1-55.

MALCOLM, L. "Theodicy". In: MCFARLAND, I. A; FERGURSSON, A. S.; KILBY, K.; TORRANCE, I. R (Org.). **The Cambridge dictionary of christian theology**. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 499-501.

MANN, W; PETERS, A; THÖLE, B. „Rechtfertigung“. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G (Org.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 8. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1992, p. 251-261.

MARTON, S. Nietzsche e a Revolução Francesa. In: **Discurso**, v 18, p. 85-96, 1990.

MONTINARI, M. Ler Nietzsche: o crepúsculo dos ídolos. Tradução de Ernani Chaves. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 3, p. 77-91, 1997.

MOORE, G. **Nietzsche, biology and metaphor**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002.

MOSCOSO, J. **Pain: a cultural history**. Translate by Sarah Thomas and Paul House. Reino Unido: Palgrave Macmillan, 2012.

MÜLLER-LAUTER, W. Der Organismus als innerer Kampf: der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. In: **Nietzsche-Studien**, n. 7, p. 189-235, 1978.

_____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NASSER, E. **Nietzsche a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

_____. **Além do bem e do mal.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.** Tradução de Pedro Sússekind. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB).** Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>.

_____. **Humano, demasiado humano.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

_____. **Humano, demasiado humano II.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Ecce Homo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Fragmentos póstumos: Volumen III (1882-1885).** Tradução de Juan Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1889).** Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. **Genealogia da moral.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **David Strauss, o confessor e o escritor: considerações extemporâneas I.** Tradução de Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

_____. **O anticristo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O nascimento da tragédia.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas III.** Tradução de Clademir Luis Araldi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

OLIVER, S. A. "Theodicy". In: DAVIE, M.; GRASS, T.; HOLMES, S. R.; MACDOWELL, J.; NOBLE, T. A (Org.). **New dictionary of theology: historical and systematic**. Illinois: Inter-Varsity Press, 2016, p. 897-900.

PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. In: **Philosophos**, v. 13, n.1, p. 11-33, jun./jul. 2008.

_____. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do "homem do ressentimento". In: **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 1, p. 181-198, jan./jun. 2010.

PETERS, A. „Rechtfertigung“. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (org.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 8. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1992. P. 251-261.

PINÃ, V. I. C. El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche. In: **Revista de Filosofía Universidad Ibero-Americana**, n. 138, p. 125-144, Jan.-Jun., 2015.

PRIMAVERA-LEVY, E. "an sich gibt es keinen Schmerz". Heroischer und Physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts. In **Nietzsche Studien**, v. 40, n. 1, 2011, p. 130-155.

RATEAU, P. O projeto da teodiceia leibniziana: questões teóricas e práticas. Tradução de Cristiano Bonneau e Ana Paula Buzetto Bonneau. In: **Aufklärung**, João Pessoa, v. 6, p. 11-26, 2019.

REGINSTER, Bernard. **The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism**. Estados Unidos: Harvard University Press, 2008.

REY, R. **História da dor**. Tradução de Célia Gambini. São Paulo: Escuta, 2012.

RICHARDSON, J. **Nitzsche's System**. New York: Oxford university Press, 1996.

ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre as ciências e as artes. In: **Os pensadores**, vol XXIV. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 329-360.

SAMPAIO, E. O filósofo e o polemista. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, v. 4, n. 1, p. 37-53, 2011.

SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Band I. In: **Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke in sechs Bänden**. Leipzig: Philip Reclam, s/d. Disponível em: < <https://www.projekt-gutenberg.org/autoren/namen/schopenh.html> >.

_____. Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. In: **Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke in sechs Bänden**. Leipzig: Philip Reclam, 1892. Disponível em: < <https://www.projekt-gutenberg.org/autoren/namen/schopenh.html> >.

_____. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **O mundo como vontade e representação. Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo.** Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHWAB, P. Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsches ‚Philosophie des Tragischen‘ von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk. In: HÜHN, L; SCHWAB, P (org.). **Die Philosophie des Tragischen.** Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 575-622.

SENA, Alan. Nietzsche, Feré e o tipo psicológico de Jesus em *O Anticristo*. In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013.

SOMMER, A. U. Das Tragische in Nietzsches Spätwerk. In: HÜHN, L; SCHWAB, P (org.). **Die Philosophie des Tragischen.** Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 553-574.

_____. **Kommentar zu Nietzsches “Der Antichrist“, “Ecce Homo“, “Dionysos-Dithyramben“, “Nietzsche contra Wagner“.** Berlin/Boston: Walter De Gruyter, 2013.

_____. **Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“.** Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

_____. **Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“.** Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.

_____. **Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“.** Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019.

STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*. Trad. João Paulo S. Vilas Bôas. In: **Trans/Form/Ação**, v. 33, n. 2, p. 241-277, 2010.

STEIGERWALD, J. Rethinking organic vitality in germany at the turn of the nineteenth century. In: NORMANDIN, S; WOLFE, C. T (org.). **Vitalism and the scientific image in post-enlightenment life science, 1800-2010.** Heidelberg; New York; London: Springer, 2013, 51-76.

STIEGLER, B. **Nietzsche et la biologie.** Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

TAINÉ, H. **Voyage aux Pyrénées.** 2 ed. Paris: Maison d’Edition Maxtor, 1858, p. 175.

VERNANT, J. **As origens do pensamento grego.** Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 20ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

VIESENTEINER, J. L. “[...] que o valor da vida não pode ser estimado”: uma interpretação contextual do aforismo 2 do capítulo “O problema de Sócrates”, no *Crepúsculo dos Ídolos*, de Nietzsche”. In: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 333-356, jan./jun. 2012

VILAS BÔAS, J. P. S. O fanatismo religioso como a “única ‘força de vontade’ dos fracos e inseguros” (GC 347). Reflexões sobre o fundamentalismo a partir da morte de Deus. In: **Estudos Nietzsche**, v. 8, n. 1, p. 49-69, jan./jun. 2017.

_____. Terror e fanatismo religioso: niilismo disfarçado? Um diagnóstico do fundamentalismo e do terrorismo a partir de Friedrich Nietzsche. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 19, n. 2, p. 181-201, 2011.

WILKERSON, D. **Nietzsche and the greeks**. London/New York: Continuum, 2006.

WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

ZIBAS, A. **Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit**. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 2007.