



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Roberta Soares de Melo

**A vontade de potência como paradigma na questão do sofrimento no  
homem**

Rio de Janeiro

2016

Roberta Soares de Melo

**A vontade de potência como paradigma na questão do sofrimento no homem**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, ao programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

N677	<p>Melo, Roberta Soares de. A Vontade de potência como paradigma na questão do sofrimento no homem / Roberta Soares de Melo. – 2016. 107 f.</p> <p>Orientadora: Maria Helena Lisboa da Cunha. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Teses. 2. Sofrimento - Teses. 3. Filosofia alemã - Teses. 4. Homem - Teses. I. Cunha, Maria Helena Lisboa da. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> <p>CDU 1(430)</p>
------	---

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Roberta Soares de Melo

**A Vontade de potência como paradigma na questão do sofrimento no homem**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, ao programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 19 de julho de 2016.

Banca examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Dias  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UERJ

---

Prof. Dr. Mario José Dias  
Centro Universitário Salesiano de São Paulo

Rio de Janeiro

2016

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho a tudo que me ajudou a ser quem eu sou.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha avó, mulher de fibra, que me trouxe as admoestações mais significativas da minha vida. Agradeço ao meu marido por todo o auxílio nas buscas de obras específicas necessárias para a continuação da pesquisa. Agradeço ao meu amigo Luis pela permanente presença nos momentos de dúvidas em que trazia seus esclarecimentos. Agradeço à escola e a universidade por tantos encontros e desencontros fundamentais para a minha formação acadêmica. E agradeço por um desses encontros ter sido com a professora Maria Helena, pessoa de profunda dedicação ao seu trabalho e aos seus alunos, cujo minha formação no que tange ao pensamento de Nietzsche foi de suma importância.

Agradeço a todos que passaram pela minha vida, pois cada experiência me trouxe um pouco de superação, construção e sabedoria.

A guerra sempre foi a grande prudência de todo espírito que se tornou demasiado interior, demasiado profundo; até mesmo na ferida ainda se encontra força curativa. Uma sentença, cuja procedência mantive longe da curiosidade erudita, foi desde muito tempo meu mote:  
[O espírito cresce e a virtude se renova por meio da ferida].

*Friedrich Nietzsche*

## RESUMO

MELO, R. S. *A Vontade de potência como paradigma na questão do sofrimento no homem*. 2016. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Nesse trabalho, analisamos o conceito geral de sofrimento e a maneira como ele é abordado no pensamento de Friedrich Nietzsche. A partir dessa análise foi possível considerar duas abordagens sobre o homem que se relaciona com a dor. O *Übermensch* pensado por Nietzsche aponta para um homem que supera suas limitações pessoais e da compreensão dessa superação é capaz de, efetivamente, vencer as dificuldades. A dor é para ele, passível de promover uma valorização daquilo que será conquistado diante das desventuras da vida. Já o *último-homem*, o homem moderno, orgulhoso de sua cultura e de sua formação que se elevaria acima de todo passado, crê na onipotência de seu saber e de seu agir. Entretanto, representa o rebaixamento do ser humano, pois é exatamente nele que se identifica a transformação do homem numa massa impessoal de seres uniformes.

Não temos dúvida de que o último-homem, diante da dor, sofre e se ressentido, no entanto, não podemos afirmar que o *Übermensch* possua a mesma reação diante de suas dores, já que este deixa agir em si a *vontade de potência*.

Palavras-chave: Sofrimento. Vontade de potência. Último-homem. *Übermensch*.



## ABSTRACT

MELO, R. S. *The Will Power as a paradigm in the issue of the suffering of men*. 2016. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

In this thesis, the general concept of suffering is analyzed, as well as the means in which it is approached by Friedrich Nietzsche. From this analysis, it has been possible to consider two takes on the man who relates with pain. The *Übermenschen* thought by Nietzsche, points to a man who overcomes his personal limitations and through the comprehension of said overcoming is able to, effectively, succeed through the difficulties. The pain enables him to promote a valuing of that which will be achieved in face of the troubles of life. On the other hand, the last-man, the modern man, proud of his culture and his upbringing which would rise above all the past, believes in the absolute power of his knowledge and his demeanor. However, he represents the degrading of the human being, for it is exactly in him that the transformation of man into an impersonal mass of uniform beings may be identified. There is no doubt that the last-man, presented with pain, suffers and resents it, however it is unclear whether the *Übermenschen* has a similar reaction when faced with his pains, since he allows will power to act upon himself.

Keywords: Suffering. Will Power. Last-man. *Übermenschen*.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1</b>	<b>O HOMEM E O PROJETO DE VIDA.....</b>	<b>21</b>
1.1	Estética existencial e Tragédia.....	21
1.2	A razão formalizadora da moral: moral do senhor e do escravo.....	29
1.3	Niilismo: síndrome de declínio e de potência ascendente.....	32
1.4	Niilismo clássico para a transvaloração de todos os valores.....	36
1.5	Übermensch e a ética do Eterno Retorno.....	38
1.6	Dor e sofrimento - um reencontro consigo mesmo.....	40
1.7	Ressentimento: marca do último-homem.....	44
1.8	Homem trágico: O Nascimento da tragédia e Assim falou Zaratustra.....	45
<b>2</b>	<b>O CORPO COMO VONTADE DE POTÊNCIA.....</b>	<b>48</b>
2.1	O corpo e o jogo de forças.....	50
2.2	Consciência e Inconsciente: forças reativas e ativas.....	58
2.3	Uma distinção de duas vontades.....	60
2.4	Vontade de potência: a Vida.....	65
<b>3</b>	<b>O ÜBERMENSCHEN: O ARTISTA DA EXISTÊNCIA COTIDIANA.....</b>	<b>71</b>
3.1	A alma aristocrática.....	73
3.2	O Além-do-homem por Zaratustra.....	75
3.3	Diante do sofrimento: como tornar-se o que se é.....	85
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>100</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>105</b>

## INTRODUÇÃO

O conceito de sofrimento se estende por diversas definições na Filosofia e na própria língua portuguesa. Podemos resumir aqui sua noção como todo ato ou efeito de sofrer dor física ou moral; padecimento; amargura; paciência; resignação; desastre. Podemos acrescentar a essa definição a angústia, o medo, ansiedade, o desespero, a revolta, a autodepreciação etc. Diante de tantos efeitos podemos afirmar que o sofrimento se constitui em permanecer num estado de coisas que promove uma condição degradante de profunda tristeza.

A palavra que mais se aproxima, historicamente, dessa tristeza é *Akedia*. Palavra grega, composta de *Kedos*, que significa importar-se com, porém, somada do prefixo negativo, temos: não importar-se com. *Akedia* vem com o sentido de descrever um estado de desinteresse que pode se manifestar como estupor e falta de participação na vida. Na antiguidade clássica podemos encontrar os primeiros esboços sobre o sofrimento melancólico nos escritos de Homero, na *Iliada*, onde Bellerofonte, vítima de ódio dos deuses e por eles condenado ao ódio, ao sofrimento e à solidão.

Com Hipócrates (462-377 a.C.) a melancolia é tratada como um problema fisiológico, no qual os distúrbios mentais passam a ser associados a um desequilíbrio do sangue, da linfa, da bile amarela e da bile negra. A melancolia seria originada do aumento de produção da bile negra – *melas* (negro), *Kholé* (bile). Segundo Hipócrates, a melancolia seria a tristeza, a ansiedade e a tendência ao suicídio – sintomas ligados à fatores ambientais e internos que irrompem em doenças. Para Aristóteles (384-322 a.C.), a melancolia é uma patologia que atingia pessoas ilustres, devido a uma sensibilidade maior de seus organismos. Segundo ele, nessas pessoas havia a possibilidade de alta concentração de bile negra. Entretanto, se houvesse uma concentração moderada da mesma bile o homem se tornaria um gênio, desencadeando habilidades em diversas áreas do conhecimento.

Outro teórico que dará ares de doença à tristeza é Galeno (129-201 d.C.), médico do imperador Marco Aurélio. Para Galeno, a doença aguda era oriunda do sangue ou da bile amarela. Ele ainda destaca três possíveis locais da manifestação da doença no corpo: no cérebro, na corrente sanguínea e no estômago.

A partir do século IV d.C., com os patriarcas da igreja e pensadores de Alexandria, o termo adquiriu um significado mais técnico, passando a descrever um estado de saciedade com a vida ou de cansaço. O professor Spencer Junior nos explica essa abordagem:

Existem descrições em Evágrio Pôntico (d.C. 345-399) que mencionam a *Akedia* como acedia e que esta era reconhecida como demônio do meia-dia e que atacava o monge em pleno dia, fazendo o sol parecer imóvel no céu. Vista como doença do mosteiro, fazia da vida dos monges um verdadeiro tédio. [...] Para o monge latino João Cassiano (d.C. 360-432), a acedia não devia mais ser considerada algo demoníaco, mas como uma forma de subcategoria eremítica da tristeza comum. Para este monge a acedia seria o pior dos sentimentos, pois rejeitava Deus, /passando então, à condição de opositora diametral da alegria. [...] Segundo Dante (d.C.1300), no sétimo canto da Divina Comédia a acedia é elemento antagonístico à alegria e motivo de arrastamento do homem ao limbo[...] (2009, p.22).

A acedia aqui, é considerada um outro tipo de tristeza, uma tristeza que afasta os monges de sua vocação e que se diferencia da melancolia.

No Renascimento, a concepção aristotélica, reassume o posto de superioridade hierárquica das experiências humanas como fonte de inspiração e assim se estendeu até o século XVIII. A Idade da Razão, porém, revisita tal abordagem e a emoção humana torna-se objeto de estudo científico e passa a ser submetida a critérios de exame que a redundam à aspectos analíticos.

De um modo mais abrangente, na contemporaneidade nos foi extraído o “direito” de sofrer, entretanto, ao analisarmos a história da Filosofia e da humanidade, homens comuns e pensadores também procuraram respostas para suavizar, diminuir ou extirpar o sofrimento humano. O objetivo era sempre buscar um estado d’alma, que podemos chamar de felicidade, onde os sentimentos gerados a partir da dor<sup>1</sup>, não tivessem lugar. Com esse propósito, a mitologia grega, nos diz J. Pierre Vernant, “apresenta a função de acomodar e tranquilizar o homem em um mundo assustador” (1999, p. 83). Portanto, não era papel único do mito apresentar uma compreensão do mundo ou uma explicação da realidade, mas sim trazer consolo a um homem que desconhece os “mistérios da natureza”. Os primeiros modelos de construção do pensamento sobre o real são de natureza sobrenatural, isto é, o homem recorre aos deuses para apaziguar sua aflição, que muitas vezes era propiciada pelos próprios deuses. Entre os pré-socráticos encontramos a questão da busca pela felicidade em pelo menos dois pensadores, Heráclito (504–501 a.C.) e Demócrito de Abdera (460–457 a.C.). “Para Heráclito não é preciso se preocupar com os prazeres do corpo, diz ele, que se a felicidade estivesse nos deleites do corpo, diríamos felizes os bois quando encontram ervilhaca para comer” (PAULA, 2012, p. 165). Sua crítica está fundamentada na maneira como compreendia o funcionamento do cosmos e do homem. Como para ele nada é permanente, tudo é transformação, também nós nos transformamos. Assim os prazeres que saciavam o corpo em algum tempo, não

---

<sup>1</sup> A etimologia da palavra sofrimento (*sufferire*) é uma variante de *SUFFERRE*, “aguentar, sofrer”, formado por *SUB-*, “sob”, mais *FERRE*, “levar, carregar”. Sofrimento é, portanto, o que se carrega depois ou ao longo do sentimento de dor.

saciarão sempre, porque nada permanece, também os prazeres passam, mudam, deixam de ser o que são. A resposta de Heráclito para uma vida sem sofrimento está na compreensão da harmonia do cosmos. Se nossa experiência nos permite compreender a transformação incessante, a mudança, a impermanência de tudo, também somos capazes de compreender a harmonia do *Lógos* do cosmos. Isso ocorreria pelo pensamento, que segundo ele, é comum a todos; por essa via o homem aprenderia uma espécie de lógica do universo. Isso significa que o cosmos de Heráclito não é caótico, ele se transforma, mas não de forma desordenada. É devido ao *Lógos* que o homem pode pensar “sensatamente”, conhecer o mundo em sua transitoriedade e transformação permanentes. Para Heráclito, esse conhecimento proporciona uma virtude máxima: permite ao homem agir com sensatez.

Demócrito, em um de seus fragmentos conservados afirma que, “quem escolhe os bens da alma, escolhe os divinos; quem escolhe os do corpo, escolhe os humanos” (PAULA, 1996, p. 274). Em outro fragmento acrescenta: “não é pelo corpo nem pela riqueza que os homens são felizes, mas pela retidão e muita sabedoria” (Idem, 1996, p. 274). Para Demócrito, agir com retidão e sabedoria evita o erro gerado pela “ignorância do melhor”. Portanto, o conhecimento gera sabedoria e esta leva o indivíduo às ações virtuosas, ou seja, às escolhas que o afastam do erro e não errando, o homem é feliz. Aqui, mais uma vez, a preocupação com o afastamento do que gera dor e sofrimento se faz presente, com a consideração de que, para Demócrito, quem comete injustiças é mais infeliz do que quem sofre alguma injustiça. De modo geral, feliz é aquele que, segundo Demócrito, se aproxima do divino, através dos bens da alma, ou seja, através das ideias verdadeiras, do conhecimento, da contemplação do belo, do amor à justiça, à amizade, às leis da cidade. Todos esses bens, assim como o contrário deles, se encontram na alma. De acordo com Demócrito, se o universo é um combinado de inúmeros corpos indivisíveis, eternos, imutáveis e indestrutíveis que simplesmente se movimentam, se agregam e desagregam, combinam e recombina não podem estes ser causadores de nenhum dano ou sofrimento. Logo, toda questão está nos desejos excessivos da alma; se nesta há moderação, então há felicidade.

Vemos em Sócrates (470-399 a.C.) um amadurecimento do pensamento apresentado pelos pré-socráticos no que tange a busca por uma vida feliz. Segundo ele, seremos tanto mais felizes quanto mais sábios e tanto mais sábios quanto mais conhecimento obtivermos. Filho de um escultor e de uma parteira, Sócrates não impunha o conhecimento, mas à maneira da profissão materna, ajudava para que ele viesse à tona de dentro do interlocutor, que o produzia por si mesmo. De sua arte de dialogar ficou a conhecida *maiêutica*, que provocava a chamada “parturição das ideias”. É importante ressaltar que sua intenção era gerar uma formação

autônoma do indivíduo. À maneira da profissão paterna, buscava converter uma massa natural e sem forma em uma bela representação individual do espírito. Daí resultava que o conhecimento primordial do homem deve ser o conhecimento de si mesmo. Para Sócrates o homem falhava por falta de conhecimento, se tivesse conhecimento das coisas e de si, não erraria, já que o conhecimento verdadeiro é aquele que leva o homem ao Bem. Conhecimento para ele era virtude e a causa de toda má ação no homem está em sua ignorância. A virtude conduz a felicidade, porque leva à prática do bem a si mesmo e à cidade. O bem da cidade significa o respeito às leis e a contribuição para a elaboração das boas leis era a atitude cidadã por excelência. O sábio é feliz porque faz bem a si (virtude humana, sabedoria) e aos outros (virtude cívica e cidadania).

Essa relação entre sabedoria, virtude e felicidade aparece também no pensamento de Platão (427-348 a. C.). De acordo com ele, o homem é constituído por dois elementos, alma e corpo, cuja união é puramente acidental. A alma, pura forma imortal, existente antes do corpo e pertencente ao mundo das Ideias, entretanto, abandona o mundo perfeito e vive, temporariamente, submetida ao corpo no mundo sensível. O sentido fundamental da vida do homem converte-se, assim, na preparação para a pura contemplação das ideias pela alma, que deve ser elevada a tal nível que possa regressar ao seu verdadeiro mundo. Para isso é mister que os atos do homem se orientem no sentido de alcançar o bem mediante a educação que o conduz ao verdadeiro caminho. A alma deve operar de acordo com a virtude, ou seja, atendendo às virtudes que se correspondem com cada uma de suas partes: a alma racional (razão) é regida pela virtude da prudência e da temperança; a alma irascível constitui a vontade ou o ânimo pela fortaleza; e a alma concupiscível (paixões ou instintos) é movida pela incontinência. Essas três unidades que regem o comportamento guardam uma relação harmônica estabelecida por uma quarta virtude - a justiça - virtude fundamental por excelência. Todo esse processo de educação da alma ocorrerá através da chamada *dialética*. Para Platão o verbo *dialeghetai*, em seu sentido etimológico de dialogar, visa fazer passar pelo *Lógos* (aqui no sentido de razão) o conhecimento no diálogo entre interlocutores. Esse é o meio pelo qual a alma se elevará por degraus, indo das aparências sensíveis às realidades inteligíveis. Vale ressaltar que a plena felicidade em Platão só pode ser alcançada após a separação de alma e corpo, já que o segundo impede a concretização da plena sabedoria.

Aristóteles, por sua vez, retorna com a felicidade para este mundo. De acordo com ele, é no mundo dos homens e para os homens que é preciso alcançar a essência do Bem. Em sua obra *Ética a Nicômaco* (2001), ele apresenta o fim último de todas as atividades humanas - alcançar a um Bem. Examinando todos os bens desejáveis, tais como os prazeres, a riqueza, a

honra e o sucesso, observa que eles visam sempre a uma outra coisa e não são fruídos em si mesmos. Pergunta então pelo Bem, aquele que em si é um fim, e não um meio e o encontra no conceito de “boa vida”, de “vida feliz” (*eudaimonia*). Para Aristóteles, só nos tornarão felizes as ações mais próximas daquilo que é essencialmente peculiar ao ser humano – a atividade da alma que segue um princípio racional. Mais especificamente, o exercício da inteligência teórica, da contemplação e da autossuficiência, pelo qual se é capaz de escolher. Neste sentido, a felicidade para Aristóteles é agir em conformidade com a razão teórica, com a sua excelência intelectual, onde há somente contemplação.

Ainda pensando a *eudaimonia*, ou seja, uma alegria estável e duradoura, Aristipo de Cirene (435-356 a.C.), um dos socráticos menores, tenta distinguir prazeres puros de impuros, bons de nocivos, verdadeiros de falsos. Segundo ele, o bem supremo do ser humano estava no bem-estar físico, o que os gregos chamavam de *euthymia*. O prazer, dessa forma, era considerado um bem em si mesmo e deveria ser o maior objetivo a que deveríamos aspirar. Como hedonista, Aristipo entendia que o prazer movia a vida, entretanto, o sábio é aquele que aprende a gozar bem dos prazeres. Com Sócrates ele aprendera a importância da *autárkia*, isto é, da autossuficiência, da independência daquele que basta a si mesmo. Essa noção se liga a outra, também presente em Sócrates - *autonomia*, que significa dar a si mesmo a própria norma, a própria regra, sem ser guiado pelo exterior. Na ausência da *autárkia* e da *autonomia* podemos ser dominados pelos prazeres, o que geraria desprazer, desconforto.

A noção de *autonomia* foi importante também para Antístenes (444-365 a.C.), outro socrático menor. Para ele o prazer era um mal que deveria ser evitado sempre, assim como também não defendia a permanência da dor. Temos assim representado o estado afetivo da *ataraxia*. Compreender a fuga da dor é um efeito quase natural, entretanto, a fuga do prazer requer uma explicação mais detalhada. De acordo com Antístenes, no gozo dos prazeres o ser humano é dependente e escravo do mundo exterior, portanto, não é *autônomo*, não basta a si mesmo e com isso não pode ser feliz. Para Antístenes, a felicidade passa necessariamente pela autonomia afetiva, onde o que sentimos e pensamos depende mais de nós mesmos que do exterior.

Duas escolas surgem a partir desses dois socráticos menores: Aristipo deu origem a escola *cirenaica* onde o prazer é um bem em si e Antístenes à escola *cínica*, tendo mais tarde seu principal expoente na figura de Diógenes. Este colocará em prática as ideias do mestre e despojando-se de todos os bens, diz a lenda, leva ao extremo o estado de *ataraxia*. O cínico era apático, que no sentido etimológico, *a-páthos*: não apaixonado; indiferente tanto ao prazer quanto a dor, isto é, vivia a ausência de perturbação. Mas alcançar tal estado exigiria também

alcançar um estado de *autonomia*. A felicidade para Diógenes não poderia estar no exterior e deveria depender apenas de si mesmo.

Já com o sentido equivalente de valorização do prazer apresentada por Aristipo, temos Epicuro (341-270 a.C.): “O prazer é o início e o fim da vida feliz”, dizia ele (EPICURO, 2002, p. 37). A valorização do prazer como algo natural e a concepção de que a realização de nossos desejos naturais é positiva deram origem à uma imagem, por vezes, distorcida de que o epicurista é alguém devotado a uma vida de prazeres. Ao contrário, a ética epicurista prega a austeridade e a moderação, mas não a supressão dos prazeres e desejos que são expressões da nossa natureza. Em sua investigação sobre a *eudaimonia*, concluiu que para o bem viver de fato, não pode haver dor e sofrimento para o corpo, nem agitação ou perturbação para alma. Assim define a reflexão como algo necessário a qualquer escolha aparentemente prazerosa e que tal escolha deve ser orientada pelo ato de filosofar. De acordo com ele, “todo desejo incômodo e inquieto se dissolve no amor da verdadeira filosofia” (EPICURO, 1973, p.21).

Quase no mesmo período de Epicuro, alguns filósofos ditos céticos se posicionavam diante do modo mais adequado de viver a vida. Pirro (aproximadamente entre 365-270 a.C.), defendia o argumento cético de que se tudo era incerto, instável, indeterminado, tudo se movia, se transformava, logo, nada possuía uma natureza estável e sendo assim não poderíamos conhecer a substância ou a natureza das coisas. Não podendo gerar definições ou conceitos sobre nada, suspende-se o juízo não aderindo opinião a nada. Não gerando opinião, há uma permanência no estado de indiferença. Não há o tormento do certo ou errado, do verdadeiro ou falso; há tranquilidade, sem paixão que leve às disputas.

Também dentro da lógica cética, Sexto Empírico (II-III a.C.) afirma que o dogmatismo é uma doença da alma, porque leva o homem a fixar o juízo e o desejo sobre colocações (ideias, teorias etc) e sobre coisas que naturalmente são instáveis, incertas e indeterminadas. Sua alternativa para fugir desse mal estava na filosofia cética, na dúvida, na suspensão do juízo sobre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. Mas em Sexto Empírico não há uma impassibilidade absoluta diante de tudo, visto que certos fenômenos da vida são necessários, como o calor gerado pelo fogo. De modo geral é na suspensão do juízo que o sábio é capaz de moderar os afetos derivados de seu contato com os fenômenos. Ele não se deixa prender ou fixar aos fenômenos, exatamente por não julgá-los nem como bons nem como maus, mas simplesmente como fenômenos que acontecem e que é preciso deixar passar.

Ainda no período helênico, encontramos os estoicos. Embora haja diferenças nos seus pensamentos, algumas ideias foram compartilhadas entre eles. Afirmam, por exemplo, que a natureza obedece a uma lógica, uma ordem - um *Lógos*. Assim, tudo estaria engendrado



segundo uma racionalidade ou uma lógica que as produz tal como são. É neste sentido que há o entendimento de que tudo que ocorre deve ocorrer necessariamente; existe, portanto, um destino previamente traçado para as coisas e para os homens, onde o rumo dos mesmos obedece a uma lógica intrínseca que rege causas e efeitos. Dessa forma, se o mundo obedece a um *Lógos*, se as coisas e a vida obedecem a uma lógica que leva a noção de destino, a virtude terá o papel primordial para conduzir uma vida de acordo com a natureza. É a virtude que auxilia o homem a estar em harmonia consigo mesmo, a estar de acordo com sua própria natureza. Obedecer à natureza e, conseqüentemente, à natureza humana é seguir um caminho que leva à felicidade, já que haverá harmonia com o cosmos.

Influenciado por um estoico (Cícero), Agostino de Hipona (354-430 a.C.) considera que para se chegar a felicidade é necessário, além da Filosofia e da Sabedoria - encontradas no livro *Ortensio* de Cícero - o nome de Cristo. Para Agostinho, todo homem tem como fundamento de sua existência a busca pela felicidade. Embora concentre seus esforços neste objetivo, de forma a tratá-lo como primordial, muitas vezes não sabe aonde encontrá-lo. Alguns a buscam nas coisas corporais, outros procuram-na exclusivamente na alma. Há os que ainda a repõem tanto naquelas como nestas. Agostinho, próximo à ideia aristotélica de felicidade, mas muito influenciado pelos platônicos, e principalmente, pelas Sagradas Escrituras, considera que, ter ou não ter o que deseja, implica possuir a felicidade. Acaba por se interrogar sobre qual seria o Bem, cuja posse poderia proporcionar uma felicidade de fato<sup>2</sup>. Conclui que o objeto do desejo que move a felicidade tem de ser algo que não se pode perder. Isso porque já a possibilidade de perda produziria temor e insatisfação. Logo, alcança a Deus, porque sendo Ele, eterno e imutável, uma vez possuído não pode ser perdido nem alterado. Portanto, quem possui a Deus é feliz. Além desta consideração, Agostinho coloca a sabedoria como outro meio do homem chegar à felicidade. A sabedoria que ele destaca, não equivale ao simples saber, pois não é todo saber que conduz à felicidade. A posse do conhecimento a que Agostinho refere-se está no homem interior, que é o caminho que conduz a alma às leis eternas, imutáveis e necessárias<sup>3</sup>.

Outro grande pensador que teve enorme influência sobre o pensamento cristão e que buscou respostas para a felicidade humana foi Tomás de Aquino (1227-1274). Segundo ele, todo ser aspira a Deus, no qual está a finalidade sobrenatural que comanda a vida de todo e

---

<sup>2</sup> Ao se falar em felicidade de fato, quer-se dizer uma felicidade contraposta àquela proveniente dos bens materiais.

<sup>3</sup> A contemplação das leis eternas pressupõe uma renúncia da alma humana à soberba, visto que não há como contemplar estas leis, senão pela submissão a elas. Com isso, o homem praticará o ato de humildade, e é ele o começo da sabedoria.

qualquer ser, já que Deus é o criador de todas as coisas. O homem, portanto, tende a Deus, causa final de toda ação. Isso significa que se todo homem busca a felicidade ela só pode estar em Deus, que é o fim último de toda existência. E essa felicidade se realiza quando o homem volta sua alma e seu intelecto para o conhecimento e a contemplação de Deus.

Tanto Agostinho como Tomás de Aquino consideram, como cristãos que são, que a felicidade absoluta não está neste mundo. Para o primeiro, o corpo, gerador da vontade carnal, é o autor das dificuldades para se chegar à felicidade, já que suas demandas levam o homem às falsas ideias de felicidade. Entretanto, pela iluminação, o homem pode chegar a Deus e reconhecer este que é o sumo Bem. Para o segundo, Deus é um bem objetivo ou fim supremo, cuja posse causa felicidade, que é um bem subjetivo. A contemplação, o conhecimento (como visão de Deus) é o meio mais adequado para alcançar o fim último.

Na modernidade, a retomada de interesse pela produção de conhecimento fez com que a busca por uma vida boa passasse a estar atrelada a tal questão. Francis Bacon (1561-1626), conhecido como pai da modernidade, considera que conhecer é compreender a natureza tal como ela é e que, através do conhecimento da natureza, o homem pode dominá-la visando seu próprio bem-estar. A ciência seria assim, um meio pelo qual o homem e a sociedade poderiam alcançar a felicidade, tanto individual quanto coletiva. A felicidade não era o principal problema de Bacon, mas era vista como um efeito, como resultado da aplicação prática da filosofia natural ou ciência que ele tanto exaltava.

Assim como Bacon, René Descartes (1596-1650) também não tinha como tema principal de suas reflexões a felicidade. Contudo, é possível extrair de seus escritos sobre as paixões humanas alguns elementos a respeito do que seria a felicidade e de como conquistá-la. Para Descartes, conhecer a própria natureza através da razão é condição necessária para dominar as paixões. De acordo com ele, as paixões não são nem boas nem más em si mesmas, dependem sempre do uso que fazemos delas. Em seu último artigo, *As Paixões da alma*, ele deixa claro que, “todo bem da vida pode ser encontrado no bom uso das paixões. Basta apenas que a vontade seja guiada pela razão e pelo conhecimento em suas escolhas” (2005, p. 34).

Na filosofia de Baruch Spinoza (1632-1677) a felicidade ganha um espaço mais considerável. Em sua visão, é necessário uma reforma ou emenda do intelecto, de modo que ele consiga compreender qual é o sumo bem gerador de felicidade. Essa reforma leva a um conhecimento que envolve intuição e que Spinoza chamou de “*ciência intuitiva*”. Alcançar a ciência intuitiva permite conhecer a essência da causa de todas as coisas, ou seja, Deus ou a Natureza. É a partir dessa compreensão que nasce um amor que o filósofo chamou de *amor intelectual de Deus* porque, “resulta de uma compreensão intelectual da essência divina como

causa de nossa essência e existência e, portanto, de nossas alegrias” (SPINOZA, 2007, p.399). Desse amor nasce uma ética que liberta o homem daquelas alegrias que também geram tristeza. Em uma nova relação com as alegrias e tristezas deixa-se de cair em euforias ou depressões (melancolia, para Spinoza).

O utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) e Stuart Mill (1806-1873), afirma que as ações que geram benefícios ou malefícios devem ser sempre avaliadas partindo do ponto de vista de suas consequências. Sendo assim, o objetivo de uma boa ação deve estar em promover em maior grau o bem geral. Dessa forma o sofrimento é substituído pelo bem útil proporcional.

O Idealismo, definido aqui como gnosiológico (ou epistemológico), admite que os corpos têm somente existência ideal em nosso espírito, negando assim a existência real dos próprios corpos e do mundo. É dentro desse pensamento que encontramos Arthur Schopenhauer (1788-1860), que com a célebre frase, “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 9), concluiu que não há conhecimento sem sujeito e objeto, correlativos e inseparáveis. Assim, o mundo é um objeto dependente do sujeito, existe como simples fenômeno, não em si. Contudo, apesar de todo conhecimento consistir em uma representação mental, afirma Schopenhauer que cada um é capaz de conhecer apenas um objeto com toda a sua objetividade e realidade - o corpo. E a vontade é uma das formas pelas quais o corpo é dado, ou seja, como algo imediatamente conhecido por todos.<sup>4</sup> Todo ato da vontade é, ao mesmo tempo, ação do corpo e, inversamente, toda ação do corpo nada mais é do que ato da vontade. É a partir da reflexão do que é o corpo, de sua corporeidade que ele chega ao conceito de “querer-viver”. Esta vontade de viver tem em si mesma o seu próprio fim, assim os homens têm sempre fins e motivos que regem a sua conduta, mas não percebem que não possuem razão para desejar continuar existindo, senão a própria vontade. A vida humana, portanto, alterna o tédio à perseguição de fins “ilusórios”, sempre em um estado repetitivo, em que cada projeto humano nasce da tentativa de esconder a dor de viver. E se o instinto de sobrevivência que há em nós está fadado ao fracasso<sup>5</sup>, não há saída para a dor; a não ser que se combata firmemente a vontade de “querer-viver” a partir do exercício de uma não-vontade: e que na prática representa o silêncio, o jejum, a castidade, a renúncia

---

<sup>4</sup> É importante ressaltar que para Schopenhauer cada um é capaz de conhecer apenas um objeto em todo o universo, esse objeto é o corpo. Ser, sentir-se um corpo vivente, é para o homem o único conhecimento possível, ou seja, verdadeiro, possível, essencial, objetivo.

<sup>5</sup> Porque todo ser vivente deve morrer.

sistemática, a fuga temporária da realidade por meio da arte ou de práticas orientais de meditação. E Schopenhauer nos esclarece:

Tendo identificado na vontade a essência do mundo em si, e em todos os fenômenos do mundo nada além da objetivação da vontade; tendo essa objetivação perseguido desde o impulso inconsciente de obscuras forças naturais até as mais lúcidas ações humanas, não queremos absolutamente fugir às conseqüências: com a livre negação, com a supressão da vontade, são também suprimidos todos aqueles fenômenos e aquele perene pressionar e impelir sem meta e sem descanso, em todos os graus da objetivação, em que e para que consiste o mundo; suprimida a variedade das formas que de grau em grau se sucedem, suprimindo pela vontade, o fenômeno na sua totalidade; e depois também as suas formas universais, tempo e espaço; e por último a sua mas simples forma fundamental, sujeito objeto. Não mais vontade, não mais representação, não mais mundo (2001, p. 75).

Fascinado pela filosofia que descobria em Schopenhauer, Friedrich Nietzsche (1844-1900) se revela um admirador deste pensamento. E afirma que se a vida consiste em dor e que quanto mais nos esforçamos para aproveitá-la, mais ela nos escraviza, devemos abrir mão das vantagens que ela oferece e buscar a cautela em nossas ações. Entretanto, toda a filosofia da abstinência que Nietzsche encontrou no velho mestre é gradativamente substituída.

Depois de dez anos de fidelidade ao pensamento de Schopenhauer, por volta de 1876, Nietzsche começa a mudar seu itinerário filosófico. Envolvido pela leitura de Jacob Burckhardt, La Bruyère, Stendhal, Goethe, Heródoto, Tucídides e, inclusive, *As Leis*, de Platão ele começa toda a sua mudança de perspectiva sobre a vida. Somando à essas leituras, afirma Alain de Botton, ocorria na vida de Nietzsche uma nova experiência, agora próximo ao mar Mediterrâneo da Itália. É nesse contexto que ele passa a reconhecer que para alcançar a satisfação, não é necessário evitar o sofrimento e sim perceber nele uma etapa natural e inevitável no processo de conquista de algum bem.

O pensamento de Nietzsche não se aproxima do modelo de felicidade construído no ocidente, que com seu projeto civilizacional se esforçou em livrar a condição humana das adversidades naturais, visando à emancipação de toda forma de sofrimento. Para Nietzsche a busca da satisfação, da própria felicidade exige a passagem por diversas e constantes dificuldades. Uma felicidade absoluta é inviável, a vida prática requer necessariamente um aperfeiçoamento constante, a essência da vida, de toda a existência é o eterno devir, é uma eterna superação. A visão nietzschiana vai além, e a partir de um olhar sobre o que ele chamou de *último-homem*, indivíduo que se encontra como corda estendida entre o animal e o *Além-do-homem*, considera que a ausência da experiência da dor e do trágico, motivaria apenas uma busca sem fim.

Para Nietzsche, o sofrimento é uma condição necessária àquele que deseja alcançar a satisfação na vida. Grandes homens chegaram a uma plena satisfação em suas vidas porque foram comprometidos com ela e atingiram os seus objetivos sempre ultrapassando dificuldades. Estes representaram muito bem o *Übermenschen*, já que trataram suas vidas a partir de uma superação dos valores estabelecidos, transpondo os limites morais e sociais de suas épocas na verdadeira representação do *Além-do-homem*<sup>6</sup>. Não tinham medo da vida, pelo contrário, haviam explorado todas as suas possibilidades individuais e possuíam, segundo Nietzsche, “vida” - no sentido da coragem, da ambição, da dignidade, da força de caráter, do humor, da independência - e ao mesmo tempo possuindo uma ausência de hipocrisia, conformismo, ressentimento e presunção. Todas as suas ações estavam baseadas no que Nietzsche chamou de *vontade de potência*. Esta qualifica a vida como autossuperação e representa o princípio pelo qual a vida se projeta para além de si mesma<sup>7</sup> e toda forma de verdadeira completude com a vida advém da superação.

Em uma relação profunda com a *vontade de potência*, o *Übermenschen* transpõe o conceito de sofrimento para uma instância diferente ou superior, onde aprende a lidar com aquilo que não pode evitar. Diferentemente do *último-homem*, que diante da dor, se deixa envolver pelo sofrimento em completo deleite e se ressentir.

Buscando, portanto, compreender como “funcionam” essas duas posturas diante da vida, desenvolveremos ao longo dos capítulos deste trabalho a construção dos dois modelos de vida observados pelo olhar nietzschiano - o do *último-homem* e o do *Übermenschen*. Este último, apresentado por Nietzsche como o retorno ao modelo de existência realizada pelos gregos antigos, comprometido com o mundo, não temendo a vida e/ou a dor. E num sentido mais profundo, buscaremos esclarecer o mecanismo interno que o leva a lidar com as suas frustrações de forma diferente ao do *último-homem*, porque reconhece e faz uso da *vontade de potência*.

Dentro dessa perspectiva, o primeiro capítulo resgatará uma série de conceitos doadores de sentido que se relacionam dentro da filosofia nietzschiana para a compreensão do que ele entende como afirmação da vida. Mais especificamente, iniciaremos nesse primeiro momento, um reconhecimento da trajetória do pensamento de Nietzsche para a construção dos valores humanos baseados nas noções de civilização e cultura, de modo a identificar e justificar nessa relação, comportamentos e soluções diante da dor. De forma a finalizar essa

---

<sup>6</sup> Considerada por Oswaldo Giacóia Jr. a tradução mais adequada para *Übermenschen*.

<sup>7</sup> Machado, Roberto, 1997, loc. cit.

primeira etapa, encerraremos com a problemática do *eterno retorno* – conceito chave para o prosseguimento da pesquisa.

Diante da compreensão e do valor de diversos conceitos, mas principalmente da noção de *eterno retorno*, construiremos no segundo capítulo, a sua validade para esta dissertação. Nosso propósito está não só na consideração de seu papel na relação do homem com a dor e com o sofrimento, como no valor do corpo – ponto de partida e aspecto central para a compreensão do *modus operandi* do homem. Isso porque, diante das motivações corporais, analisaremos o que Nietzsche considerou como enfraquecedor e fortalecedor da vida. Nesse contexto, alcançaremos a noção de *vontade de potência* e a sua execução como mantenedora do modo de ser do *Übermensch*.

Para finalizarmos, o terceiro capítulo tem por propósito reconhecer e analisar, em uma compreensão mais exata, a construção filosófica da figura do *Além-do-homem*, do seu modo de viver e ver a vida diante do sofrimento.

## 1 O HOMEM E O PROJETO DA VIDA

“Porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos mais; essa é a lógica” (NIETZSCHE, 1995, p. 30). Esta frase escrita por Nietzsche em *Ecce Homo*, representa bem a sua relação com a dor. De acordo com ele, vivente em um corpo doente por muito anos, ao parar de lutar contra a dor que sentia, cedia lugar à saúde. Sua consideração no que tange a doença pode ser ampliado para outros aspectos da vida. Se há, para o homem, a intenção de uma boa vida, ela passa pela afirmação e pela aceitação da mesma como ela é, com toda dor e sofrimento e naturalmente com os outros sentimentos e experimentações intrínsecos a ela, como a alegria, o prazer, a beleza, o encantamento, o amor, a doçura, a arte, as ideias, porque tudo isso compõe a existência humana. Para Nietzsche é preciso dizer sim à vida em sua plenitude, e para compreendermos melhor sua interpretação sobre a relação do homem com a dor ao longo da história, percorreremos, neste capítulo, um caminho muito próximo ao que ele mesmo percorreu. Faremos uso aqui, de uma série de instâncias doadoras de sentido que são apresentadas e relacionadas em sua filosofia para a compreensão do que ele entende como afirmação da vida.

Nosso objetivo aqui, portanto, está em identificar a trajetória do pensamento nietzschiano para a construção dos valores humanos baseados nas noções de civilização e cultura, de modo a reconhecer e justificar nessa relação, comportamentos e soluções diante da dor. Toda essa preocupação se dá pelo fato do pensamento genealógico de Nietzsche percorrer um caminho extremamente extenso. Ele vai da pré-história da hominização até as formas mais complexas de relações sociopolíticas de poder e dominação, com suas esferas de vida material e espiritual, perpassando pelos domínios de produção e reprodução de bens materiais até o âmbito espiritual dos valores.

### 1.1 Estética existencial e Tragédia

A filosofia apresentada por Nietzsche vem em contrapartida a todas as metafísicas e religiões, especialmente o Cristianismo, já que estas negam o mundo e a vida remetendo o homem sempre a um além transcendente, que seria a fonte da vida, dos valores, do conhecimento. Porém, o homem é para Nietzsche, um animal não fixado, um experimentador de si. Sua natureza não pode ser definida por nenhuma fórmula metafísica e supra-sensível, senão pela própria *condição humana* que guarda uma plasticidade inesgotável de pulsões. E tomando para si a meta de conduzir o ser humano em direção a própria humanização,

considera que esse ser precisa reconhecer sua exclusividade. Pode assim, tornar-se mestre de si e antes de tudo, “despertar a reflexão e o discernimento pessoal indispensável para que os indivíduos não percam de vista uma educação mais completa” (ROSA DIAS, 2011, p.12). Para tanto, propõe que cada um possa esculpir sua existência como obra de arte. Um povo, uma cultura é pensada por Nietzsche a partir do modelo de trabalho da arte – como atividade criadora de “belas possibilidades de vida” (ROSA DIAS, 1993, p.87). A vida, nesse sentido, deve ser pensada, desejada da mesma forma que o artista pensa e deseja sua obra, ou seja, deve-se empregar energia para produzir um objeto único.

Essa relação entre vida e arte é possível porque a arte pode ser o lugar de análise da vida. À arte cabe o papel de afirmar a vida em seu conjunto ou reforçar apenas certos aspectos em detrimento de outros. Da mesma maneira pode esconder muitos outros, tudo em razão da vida, da transfiguração do real. Em suma, a arte nos libertaria, ao passo que a dura e cotidiana experiência do real nos submeteria e nos diminuiria. Pensando o homem como a própria obra de arte, onde a vida é uma experiência estética, Nietzsche dá valor não mais ao conhecimento, mas à criação:

A vida é um conjunto de experimentações que o ser humano vivencia. Por essência, ela é criação generosa de formas; é artista e, como acontece em toda atividade artística, não visa a nada fora da própria atividade. Tal como o pintor que pinta por pintar e o músico que toca por tocar, a vida vive por viver. É preciso viver de tal modo que viver não tenha nenhum sentido – e é justamente isso que dá sentido à vida. (DIAS, 2011, p.14)

Para Nietzsche, “só como fenômeno estético, a existência e o mundo aparecem eternamente justificados” (2005, p.17). Com isso, substitui uma ótica moral sobre a vida para dar sentido a existência pela ótica de uma estética existencial.

Rosa Maria Dias, em seu livro, *Nietzsche, vida como obra de arte*, esclarece que nosso filósofo em, *O Nascimento da Tragédia*, ousa pensar a arte na perspectiva da vida, ou seja, quando o homem faz arte, torna ele mesmo obra de arte. Para a compreensão desta perspectiva é fundamental o retorno aos gregos antigos. Vida e arte aqui são pensadas pelo olhar da Tragédia grega e mais especificamente pelos dois impulsos artísticos da natureza definidos por Nietzsche: o *apolíneo* e o *dionisíaco*. Assim, segundo a tese dele, as duas divindades gregas, Apolo e Dioniso identificam dois mundos da arte. São dois impulsos antagônicos que geram duas faculdades fundamentais no homem. O mundo da arte apolínea, seria responsável pela imaginação figurativa, produtora das artes, das imagens, como a escultura, a pintura e parte da poesia. Já o mundo da arte dionisíaca, ficaria com a potência



emocional, que aparece na linguagem musical. Esses dois impulsos são reconhecidos na vida através de dois estados fisiológicos, o sonho e a embriaguez, e são condições necessárias para a produção de arte.

Assim, para criar, temos de um lado Apolo, deus do sonho, aquele que fez surgir o mundo do caos originário. Como princípio ordenador, domou as forças cegas da natureza as submetendo a uma regra. Ele é símbolo de toda aparência, de toda energia plástica que se expressa em formas individuais – está nele o princípio de individuação, que permite, além da forma, gerar nas coisas contornos delimitantes, dando o sentido individual. Ele também impõe ao devir uma lei, uma medida, dando a tudo uma cadência própria. Com um olhar lúcido e sereno, Apolo, também deus da serenidade, supera o terror instintivo sobre a vida e ainda como deus da distância, preserva a separação entre céu e terra, entre o deus imortal e o homem mortal.

De outro lado temos Dioniso deus do caos, da desmesura, da deformidade, da noite criadora do som, deus da música, arte que Nietzsche considera mãe de todas. Este deus, nascido da fome e da dor, perseguido e dilacerado pelos deuses que lhe são hostis, renasce a cada primavera, cria e espalha alegria. As emoções dionisíacas podem ser encontradas diante de bebidas narcóticas ou diante dos instintos primaveris e gera em quem as sente a impressão de que todas as barreiras entre si e os outros homens estão rompidas. Sente também que todas as formas voltam a ser reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental, o que Nietzsche chamou de *uno primordial*. Neste mundo de pura intensidade, perde-se a consciência de si, o que condiciona um olhar harmônico e desarmônico do mundo, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte.

Em sua hipótese metafísica, Nietzsche então admite que o *uno primordial*, “Vontade de viver” em Schopenhauer, conduz a uma guerra sem limites. Vivendo em constante contradição consigo mesmo, em permanente dor, não é possível a esse ser ficar por muito tempo nesse estado de coisas. É aí que uma força vinda dele mesmo obriga-o a fragmentar-se, a multiplicar-se em seres finitos, a fixar-se em imagens e a produzir o mundo das formas individuais. O mundo fenomênico, resultado desse movimento da vontade, traz em si as marcas da dor e para libertar-se dela, faz um segundo movimento, agora estético. Reproduz o movimento inicial que a vontade iniciou em direção à aparência e assim chega a aparência da aparência. Esta é uma espécie de bálsamo para a vontade e a auxilia a libertar-se da dor pelo desmembramento em indivíduos.

Até aqui chegamos ao processo transfigurador que a natureza artista realiza por meio do sonho para criar a bela aparência. Na embriaguez, o processo pela qual a vontade satisfaz

seus impulsos artísticos é inverso ao processo de produção das aparências. Assim, com o colapso do princípio de individuação e a intensificação das emoções dionisíacas, tudo volta ao seu ponto de origem – ao *uno primordial*. Sem as individualidades, o homem reconcilia-se com a natureza, gerando um prazer supremo, um êxtase que vai ao íntimo de seu ser. E com cantos e danças esse ser entusiasmado e animado por Dioniso, apresenta-se, dando voz e vez à natureza com elementos provenientes de seu interior. Manifesta-se como membro de uma comunidade superior.

Apolíneo e dionisíaco são impulsos artísticos e saem do âmago da natureza sem depender da presença do artista humano. A perfeição do mundo dos sonhos e a realidade da embriaguez não necessita da cultura artística do indivíduo. É o indivíduo que precisa se aplicar para que a arte se torne uma atividade humana e para isso é necessário que o artista dê forma ao sonho e à embriaguez através da imitação. Tal realização se dá de forma lúdica, mas não através de uma mera reprodução da natureza, e sim pela imitação de um processo que a natureza realiza para criar ou reproduzir as aparências. O artista, portanto, é também um criador, que no estado apolíneo joga com a realidade e no estado dionisíaco, joga com a vontade ou com a própria natureza que nele se revela, ou seja, na criação dionisíaca há um puro jogo com a embriaguez, que por sua vez é um jogo da natureza com o homem. Afirma Rosa Dias, “que o artista dionisíaco não é, como diz Platão, aquele que cria quando está ébrio, mas o que joga com a embriaguez” (2011, p.91). É em uma simultaneidade, na combinação entre sobriedade e embriaguez que se faz a arte dionisíaca. Entretanto, para transformar definitivamente o dionisíaco em arte é fundamental o papel da lucidez. É a presença de Apolo que dá ao artista a distinção não permitindo que o desejo de perder-se na vontade e no devir dionisíaco se realize. Assim, a natureza o leva a se exprimir e a dominar o caos da vontade criando um conjunto de símbolos – aí está a dança e a música.

Duas perspectivas do fenômeno estético foram apresentadas até aqui, uma como justificção para o mundo e outra para a existência artística humana. A primeira apresenta os impulsos apolíneos e dionisíacos como emergentes da natureza e a segunda como ato de criação artística. Resta ainda a perspectiva da afetação do fenômeno estético na vida do espectador. Aqui especificamente, Nietzsche trata da tragédia grega, que é interpretada como mecanismo para suportar a existência. Entretanto, para compreendermos melhor essa postura, é importante analisarmos a relação do homem grego diante da vida antes do fenômeno trágico.

Para o homem grego que viveu antes do período do teatro trágico, a *Teogonia*, baseada no princípio individual apolíneo, servia como guia da vida prática. Dessa maneira, antes da

Tragédia, o homem olhava a vida através de uma espécie de “espelho transfigurador”, baseado na imagem dos deuses olímpicos, belos e “perfeitos”. O grego homérico tenta fugir do mundo aterrador, sombrio em que vive através da arte homérica e a noção de *Agón* (justa disputa, rivalidade), que é central em Homero, possuía fundamental papel para tal fuga. Por isso, nesse mundo grego, há uma exaltação das cenas de combate da *Iliada*, visto que a Epopeia é uma apologia ao *Agón* transformando a crueldade em disputa. A arte homérica representa a legitimação do combate e da alegria de combater. *Agón* também pode ser interpretado como uma resposta épica à questão do sofrimento, da crueldade, da morte partindo do viés da individualidade. Porque ele representa o combate individual que dá brilho à existência, tornando a vida do indivíduo digna de ser vivida não pela busca da felicidade, como acontecerá a partir de Sócrates, mas pela busca do *kléos*, da glória. Desse modo, quando as ações heroicas do indivíduo o levam a glória, a vida atinge a perfeição.

Em todos os seus aspectos é possível ver através da Epopeia a arte apolínea se realizando e representando uma justificação do mundo da individuação, que se afirma definitivamente, quando da valorização pelo homem homérico, de ter os seus feitos cantados pelos homens que virão. Viver afirmando-se como individualidade, é querer ser lembrado, é buscar a imortalidade simbólica, a imortalidade literária. E para que isso ocorra, é preciso atingir a glória enfrentando a luta e a morte, provando sua *Areté*, sua excelência. O *kléos*, o renome, a glória é a recompensa pelo duro destino do herói. Para obter a imortalidade, a glória imorredoura, é preciso arriscar heroicamente a vida. E isso torna a Epopeia uma resposta ao problema da dor, do sofrimento e da morte. Porque ser um indivíduo heróico é superar a morte tornando-se vivo na memória do grupo, desde que seja uma morte em combate. Neste sentido, as atrocidades narradas na Epopeia, visam ressaltar as dificuldades para se alcançar a vida gloriosa.

O homem denotado pela Epopeia é ideal, modelo e exemplo de um sistema de valores a ser seguido pelo grego do período, que fascinado pelo que ouve, desvia o olhar do que há de sombrio e tenebroso na vida cotidiana para tais feitos. É importante ressaltar que a própria figura do herói é pautada na imagem dos deuses olímpicos, e que mesmo em terceira pessoa, deve o grego se mirar.

Para Nietzsche, aí está a inversão da lenda grega de Sileno. Segundo a lenda, relatada em *O Nascimento da Tragédia*, o rei Midas perseguiu Sileno na floresta, durante longo tempo, sem conseguir apanhá-lo. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas

palavras: - 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. Portanto, se este dizia que melhor era não ter nascido, não ser, nada ser; a partir da legitimação da imagem apolínea, a pior de todas as coisas seria logo morrer ou morrer um dia. Rosa Dias complementa:

A legitimação da existência por meio dessas imagens apolíneas se dá, em primeiro lugar, pelo reflexo que elas projetam na vida cotidiana dos gregos e, em segundo lugar, pelo fato de trazer uma interpretação da existência que lhes permite uma liberação da negatividade do cotidiano. A arte apolínea coloca as imagens, especialmente as figuras dos deuses, ao lado da realidade da natureza, para que eles possam ultrapassar a negatividade de cada dia através de uma visão exuberante (2011, p. 93).

Com a legitimação do teatro trágico, há uma mudança na perspectiva do grego sobre a vida e o mundo. Sua origem, diz Roberto Machado, “parece ser uma dessas questões filologicamente insolúveis” (2006, p. 208). Ainda na época em que Nietzsche escreve *O Nascimento da Tragédia*, considerava-se exclusivamente a hipótese de que Dioniso era um deus estrangeiro — algumas fontes apontam como possivelmente o local de origem a Trácia. Em sua homenagem, ocorria o culto das bacantes, isto é, um culto manifestado em cortejos orgiásticos de mulheres que, em transe coletivo, dançavam, cantavam e tocavam tamborins em sua honra. Nietzsche defende a tese da relação entre a arte trágica e o culto satírico. Explica Roberto Machado:

Segundo Nietzsche, o sátiro, ser natural, fictício, fingido, era para o grego a autêntica verdade da natureza, “a natureza intocada do conhecimento”, a “imagem e o reflexo da natureza em seus impulsos mais fortes”, “anunciador da sabedoria que as do âmago mais profundo da natureza” [...]. Ora, enunciando a verdadeira sabedoria dionisiaca, ele põe em questão a ilusão da cultura apolínea, que reduz o homem civilizado a uma caricatura mentirosa. Assim, o sátiro está para o homem civilizado como a música dionisiaca está para a civilização. E é exatamente no culto dionisiaco dos cortejos embriagados, extáticos das bacantes que o grego se vê transformado, melhor ainda, encantado em sátiro: sob o efeito de tais disposições de ânimo e cognições exulta a turba entusiasmada dos servidores de Dioniso; e o poder dessas disposições e cognições os transforma diante de seus próprios olhos, de modo que veem a si mesmos como se fossem gênios da natureza restaurados, como sátiros (2006, p. 209).

De acordo com Nietzsche, a arte trágica nasce dessa multidão encantada através da imitação realizada pelo artista. É assim que chega o momento em que o coro passa a ser construído e apresenta-se em um falso estado natural, com pseudos seres naturais. A Tragédia

reproduz, imita, espelha, simboliza o fenômeno da embriaguez dionisíaca responsável pelo aniquilamento da individualidade e dos princípios apolíneos da medida e da consciência de si.

Dentre os cantos que ocorriam nas celebrações dionisíacas, destacava-se o ditirambo — um canto lírico composto por elementos alegres e dolorosos que, além de narrar os momentos tristes da passagem de Dioniso pelo mundo mortal e seu posterior desaparecimento, exprimia, de forma exuberante, uma quase intimidade dos homens com a divindade que lhes possibilitara chegar ao êxtase. Foi desse canto, em coro, que se definiu o trágico e dele resultou a Tragédia, que nasce do espírito da música, da possessão causada pela música. É somente através da música que a imitação do dionisíaco torna-se possível.

A Tragédia, arte simbólica, arte em que a verdade é simbolizada, expressa a verdade dionisíaca através da aparência, da ilusão apolínea da beleza, diferentemente do que ocorria na Epopéia homérica, onde a beleza era um véu que ocultava a verdade. A imitação da embriaguez pelos artistas dionisíacos gerava uma legitimação da existência de uma forma mais duradoura do que a que se tornou possível com a tranfiguração apolínea do período homérico. Isso porque o teatro trágico tinha o poder natural de cura contra o impulso dionisíaco bárbaro que destrói todos os valores gregos de civilização. A Tragédia proporcionava aos gregos a possibilidade de experimentar o dionisíaco e voltar para o dia a dia, sem a visão pessimista da vida. Expõe sim o abismo, as dores do mundo, mas ao mesmo tempo, protege, salva e cura as consequências destrutivas desta exposição.

A filosofia nietzschiana segue afirmando que, ao demonstrar o caráter de transformação existente no mundo e a finitude inerente a todas as coisas, a Tragédia, ao invés de propor ao homem a resignação moral e a renúncia ao agir<sup>8</sup>, incentivaria o espectador à afirmação da vida mesmo nas condições mais adversas. Ensina-o a transformar o horrível em sublime:

Tais encenações não compactuavam em hipótese alguma com ideais moralizantes, na qual se propagaria a ideia de que o sofrimento decorre de uma necessidade de punição divina mediante um erro cometido contra a ordem cósmica; pelo contrário, na perspectiva trágica dos antigos gregos, a dor era o símbolo que explicitava o valor imanente da vida, mesmo diante das mais atrozidades vivenciadas pela individualidade no seu processo constitutivo, nas suas experiências cotidianas. (BITTENCOURT, 2009, p. 21)

A Tragédia também tinha por essência uma espécie de tônico existencial que reforçava o ânimo do espectador para a vida, para a criatividade contínua, para um novo recomeço da existência, mediante a alegria despertada diante da compreensão da eternidade da vida. Por

<sup>8</sup> Tal como considerava Schopenhauer, em *O Mundo como Vontade e Representação*.

consequente, o seu objetivo principal estava em uma espécie de arrebatamento do espectador diante da exibição dos terríveis sofrimentos do herói, que motivava o desabrochar de estados de grande exaltação jubilosa. Mas de que maneira esse processo se realiza para os gregos? Era através da existência do “consolo metafísico”, conceito elaborado por Nietzsche como meio de explicar o fenômeno existencial que ocorria quando o espectador trágico, ao visualizar o padecimento do herói, percebia que a vida, apesar das suas contínuas transformações, permanecia ilesa em seu processo criativo. Afinal, para além da expressão singularizada pela individuação que se extinguiu através do evento da morte, há ainda o homem, a existência, e mesmo a condição humana como um todo permanecendo indestrutíveis. Isso porque o centro engendrador do conjunto das formas de vida se encontrava fora das limitações do tempo e do espaço. No âmbito da experiência trágica, a morte do indivíduo não era um acontecimento digno de tristeza, muito menos uma passagem condicional para uma nova experiência em um além-mundo; a morte era um mecanismo necessário para a perpetuação da existência de todas as coisas, utilizada pela natureza matriz, para que a própria vida fosse mantida:

A vida somente mantém o seu valor através da compreensão imediata da existência da morte, e vice-versa. A intuição trágica estabelecida pela vivência dionisíaca demonstra que para além da vida organicamente limitada (*Bios*) do indivíduo existe a vida infinita (*Zoé*) que nunca se extingue (Idem, 2009, p.22).

De acordo com Nietzsche, a noção de “consolo metafísico” existe sem qualquer conotação transcendente ao mundo em que vivemos, pois o contentamento prometido àquele que vivencia a cena trágica ocorre no âmbito da própria imanência, sem que seja necessária a inserção do indivíduo numa realidade puramente espiritual, desvinculada da terra. Essa experiência mística é um “consolo” para a afetividade do homem grego passível de compreender a imediata efemeridade da vida humana, revelando então que esta continua se recriando perpetuamente na natureza através das eras. Esta noção estaria no cerne da vida do homem grego trágico que, segundo o filósofo alemão, era baseada nos impulsos apolíneo e dionisíaco já apresentados. Estes se integram formando dois aspectos vitais pelos quais o homem é modelado: o impulso dionisíaco, negador de qualquer limite, conduz à exaltação desmedida nas ações, a supressão da individualidade pelo êxtase, a embriaguez como libertação existencial. E o impulso apolíneo, baseado em critérios de harmonia e perfeição formal, vinculação a uma necessidade humana de sobriedade, equilíbrio de conduta, respeito pela ordem pública. Dentro da valoração dos dois princípios, Nietzsche contrapõe o espírito dionisíaco - o espírito da vida à apolínea e mortífera razão. Enquanto esta nasce da fuga

diante da imprevisibilidade dos eventos da existência real – que procura cristalizar com leis, regras e interpretações variadas -, o dionisíaco aceita a vida em todas as suas formas, compreendidos o caos, o acaso, e a falta de significado. Para ele, Dioniso e Apolo são respectivamente símbolos de vida e de morte, força vital e racionalidade, saúde e doença, instinto e intelecto, escuridão e luz, devir e imobilidade, embriaguez e sonho: “Naturalmente desmedido, o impulso dionisíaco enquadrou-se na forma de expressão do apolíneo; este, por sua vez, adquiriu a mobilidade dionisíaca, posto que a sua rigidez poderia conduzir também a vida ao completo declínio” (NIETZSCHE, 1996, p. 78). Dessa forma, “o homem dionisíaco [...] participava da vida diretamente e sem mediações; ultrapassava o limite entre si mesmo e o mundo, volta a ser uma simples parte da natureza, percebendo-se como tal e nada mais.” (IDEM, p. 79). Para este homem, o prazer da embriaguez, da astúcia, da vingança, da inveja, da injúria, da obscenidade era visto como valores que naturalmente se integravam à sociedade e aos costumes. As instituições não possuíam nesses valores distinção de bem e mal. A natureza humana assim, não era renegada, mas integrada e limitada a cultos e dias precisos. Para estes gregos, as forças da natureza inerentes à condição humana, mereciam uma descarga e não uma destruição ou renegação.

## 1.2 A razão formalizadora da moral: moral do senhor e do escravo

A grandeza do homem grego, afirma Nietzsche, teve o início de seu fim ainda no período trágico com a figura de Eurípides. Segundo ele, Ésquilo e Sófocles se utilizaram de formas artificiais e mirabolantes para levar casualmente ao espectador, ainda nas primeiras cenas, os fios necessários para a compreensão da peça, Eurípides acrescentou um prólogo antes da exposição. Uma divindade garantia ao público o desdobramento da Tragédia e libertava-o sobre qualquer dúvida que pudesse ocorrer ao longo da apresentação. Começa aqui a nascer um esquematismo lógico sobre a arte, ou seja, uma investigação através do conhecimento racional formulado na razão e não baseado nos dados oferecidos pela experiência sensível. De forma sistemática, cada conceito se encadeava a outro formando um conhecimento coerente de ideias ligadas entre si, exigindo a distinção entre ser e parecer ou entre realidade e aparência. Por conta desse tipo de prática, que dava um caráter puramente consciente a arte, Nietzsche chamou Eurípides de, “poeta do socratismo estético” (2005, p. 75). “Sócrates, [...] era aquele segundo espectador que não entendia a tragédia [...], não a considerando por esta razão; aliando-se com ele ousou Eurípides ser o arauto de uma nova produção artística” (NIETZSCHE, 2005, p.75).

Gradualmente a filosofia socrática, pautada na dialética, foi substituindo a vivência trágica. Porque enquanto esta representava a vida na sua crua realidade, sem mascarar a evidência de um homem dominado por forças incontroláveis e a ele superior, a partir de Sócrates prevaleceu uma atitude de fuga em relação à vida. Ao mesmo tempo uma busca incessante pelas explicações racionais desabrocha, em argumentos puramente lógico-racionais, de modo a extinguir a vitalidade do mundo e dos instintos, por meio do uso da razão formalizadora da moral:

Para Sócrates, [...] a arte trágica não parecia nem “dizer a verdade”; além de dirigir-se para “quem não tem muita inteligência”, portanto, não ao filósofo [...]. Semelhante a Platão, incluía-a ele nas artes adulatoras, que somente representam o agradável, não o útil, exigindo, em virtude disto, de seus discípulos, abstinência e separação total de tais tentações anti-filosóficas [...] (Idem, 2005, p.75).

Da mesma maneira, a ética que se estabelecia na Grécia antiga fundada no valor do indivíduo, na qualidade de sua pessoa e na valoração da vida, ou seja, na valoração da saúde, da juventude, da sexualidade, do orgulho da própria força e no desejo de domínio sem pudores se enfraquecia, sendo substituída pelo que Nietzsche chamou de *moral dos escravos*:

Vagando entre as mais refinadas e as mais toscas morais que reinaram ou ainda reinam sobre a Terra, encontrei regularmente certos traços recorrentes e ligados entre si: até que por fim dois tipos básicos a mim se revelaram e uma diferença radical se mostrou. Existe uma moral dos senhores e uma moral dos escravos[...] (1992, p. 42).

Em sua investigação sobre o que chamou de *moral de escravo* e *moral de senhor*, ele faz uma leitura filológica e histórica considerando os valores não como elementos doadores de conhecimento, mas sim como objetos meramente construídos a partir de uma moral. Portanto, a noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Considera então, que se não colocaram em questão o valor dos valores “bem” e “mal”, é porque se supôs que sempre existiram; instituídos num além, encontravam legitimidade em um mundo supra-sensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas humanos. Isso significa que em algum lugar e tempo foram criados. Partindo dessa consideração, Nietzsche faz um exame sobre a consistência dos valores morais, como são instituídos e onde se acham fundamentados. Para responder a estas questões, partirá de um olhar sobre civilizações anteriores à própria Tragédia e analisando a maneira de proceder dos



indivíduos constata as duas formas de comportamento que fundamentam as duas perspectivas de moral: *a moral de senhores e a moral de escravos*.

De acordo com sua análise, o escravo - ressentido e fraco - concebe a ideia de “mau” e a afirma sobre o nobre – corajoso e mais forte do que ele -, portanto, a partir dessa construção, chega através da antítese, à concepção de bom, que atribui a si mesmo. Para o fraco, mau é uma criação primeira, o ato fundador de sua moral. Ele só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da *moral do escravo*. Ele também avalia antes de tudo as ações e julga os homens em decorrência delas. Pouco importa o critério de avaliação que adote, o pano de fundo de sua avaliação será o modo pelo qual o indivíduo se relaciona com o grupo de que faz parte. Instaurando a cisão entre o homem e o ato, inaugura um processo de moralização cada vez mais abrangente. O homem desta moral quer ainda transformar em força a própria fraqueza. Transmuta-a em virtude, pretendendo ser fraco e atribuindo o mérito à renúncia, à paciência e à resignação. É a sua impossibilidade de agir neste mundo que o leva a forjar a existência de outro onde terá posição de destaque. A afirmação desta vida aparece como o mal em si, como o que deve ser rejeitado. Assim o homem ressentido traveste sua impotência em bondade, a baixeza temerosa em humildade, a submissão aos que odeia em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se. O reino de Deus aparece como produto do ódio e do desejo de vingança dos fracos. Porque é lá que ele aniquila o forte.

Este por sua vez, concebe o princípio bom a partir de si mesmo e só depois cria a ideia de ruim como uma pálida imagem-contraste. Do ponto de vista do forte, ruim é apenas uma criação secundária. A moral dos nobres surge da afirmação e, mais, da autoafirmação. Nisso reside a diferença fundamental entre esta e a *moral dos escravos*. Porque toda moral nobre parte de um dizer sim a si mesmo. Há nessa moral uma maneira de avaliar que ressalta o sentimento de plenitude e excesso da própria força. Tomando-se como único ponto de referência, o forte não necessita de aprovação e dispensa qualquer termo de comparação – sabe-se criador de valores. Em um primeiro momento atribui valores à homens, mais tarde, por extensão, atribuirá aos atos deste homem. Sua ação pressupõe que julgar um homem pelos seus atos é pressupor que a ele seria possível agir de outro modo. Mas, para o forte, não há escolha: é preciso extravasar a própria força, ela não pode não ser exercida.

Em sua conclusão, Nietzsche constata que os valores de bom e mau (ou ruim) não são fixos desde sempre e não são universais, mas possuem uma origem, um início. Apoiando-se nos exemplos fornecidos pela história, ele então conclui, que os valores considerados bem e mal foram instituídos por duas maneiras radicalmente opostas de avaliar. Do ponto de vista

lógico, a maneira nobre de avaliar, que procede por autoafirmação, é necessariamente anterior à outra, que opera por negação e oposição. E também do ponto de vista cronológico: se sobrepondo à aristocracia guerreira, os sacerdotes converteram a primazia política em primazia espiritual. Enquanto que como valor aristocrático, bom identificava-se a nobre, belo, feliz; como valor religioso, passa a equivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo.

Dentro dessa lógica, a história da humanidade converge para uma inversão nas concepções dos conceitos de bom e mau. Se havia inicialmente uma valorização da perspectiva instituída pelo nobre, segundo Nietzsche, a partir de Sócrates e Platão (a metafísica) e mais tarde, com a fundamentação do cristianismo, há uma valorização do ponto de vista do homem ressentido. Mais especificamente, “em sua crítica ao cristianismo, Nietzsche, enfatiza que este deve ser interpretado como uma ‘moderna’ potência civilizatória, que sistematiza e universaliza as condições de conservação e reprodução do tipo humano fixado pelo ascetismo platônico” (GIACÓIA, 2013, p. 230).

### 1.3 **Niilismo: síndrome de declínio e de potência ascendente**

Com o advento da modernidade, afirma Giacóia<sup>9</sup>, o homem passa a pensar o mundo e a história sob o signo da razão esclarecida, que é a razão da absoluta auto-determinação. De acordo com Nietzsche, é nesse momento que o homem torna-se adulto e começa a viver sem a necessidade de fábulas infantis.<sup>10</sup> Assim ele anuncia a morte de Deus, que foi realizada por este mesmo homem que através da razão buscou a justificação do mundo no próprio mundo; que dispensou qualquer explicação suprassensível, filosófica ou científica que continuasse a justificar a ascese e a moral em detrimento à terra e a vida. No entanto, assegura Nietzsche, que o espírito das luzes se voltou contra a religião e a metafísica para denunciar suas ilusões, mas não realizou sua tarefa sem antes impor ao homem uma substituição dos antigos ídolos por novos. Inicia aqui sua crítica à sociedade moderna.

De acordo com o Nietzsche, “retira-se o mundo inteligível de Platão ou o paraíso dos cristãos e coloca-se a democracia, os direitos humanos, a república, a liberdade e, pouco depois, o socialismo, o anarquismo, o comunismo, o cientificismo, o patriotismo etc” (2004, p. 73). O Iluminismo, apesar de laico, não deixa de conservar um elemento fundamental da

---

<sup>9</sup> Nota fornecida pelo professor Oswaldo Giacóia Jr. em palestra proferida para curso Impacto de Nietzsche no Século XX, no auditório da Unicamp em 09/05/2009.

<sup>10</sup> Aqui Nietzsche faz referência aos valores morais tradicionais relacionados à religião.

metafísica e da religião – a estrutura do além oposto ao aqui e agora – porém, assume esse olhar sobre a ciência e o futuro. Afirma, Rosa Dias que:

Em Assim falou Zaratustra, Nietzsche diz que o cientista é o ‘homem da sanguessuga’, que substitui o culto dos valores divinos pelo culto da ciência. Míope para tudo que está fora de sua lente de aumento, é incapaz de olhar para além de suas próprias botinas; preocupado com as mais minúsculas questões – por exemplo, com o ‘cérebro da sanguessuga’ – transforma o próprio conhecimento numa sanguessuga que mutila a própria vida. Com a pretensão de tudo julgar objetivamente, disseca, apalpa, despedaça; em suma, anatomiza o que chama de realidade e reza a ladainha dos coveiros do presente (1993, p. 83).

Vivendo todas as expectativas de ídolos e ideais, será o homem moderno, será o *último-homem*. Nietzsche criará esse conceito debruçado sobre a modernidade, porque considera que o homem moderno, orgulhoso de sua cultura e de sua formação acredita estar acima de todo passado, crendo na onipotência de seu saber e de seu agir. Francis Bacon, por exemplo, em seu *Novum Organum*, demonstra esse comportamento quando afirma que:

Os descobrimentos até agora feitos de tal modo são que, quase só se apoiam nas noções vulgares. Para que se penetre nos estratos mais profundos e distantes da natureza, é necessário que tanto as noções quanto os axiomas sejam abstraídos das coisas por um método mais adequado e seguro, e que o trabalho do intelecto se torne melhor e mais correto (1973, p.22).

Entretanto, para Nietzsche, o *último-homem* é a representação de maior rebaixamento de valor do ser humano, pois é exatamente nele que se identifica a transformação do homem numa massa impessoal de seres uniformes. O maior de seus desejos — a busca pela felicidade — é uma combinação de mediocridade, covardia, conforto, bem-estar e principalmente, ausência de sofrimento e de grandeza:

Que é amor? Que é criação? Que é nostalgia? Que é estrela? — Assim pergunta o último homem, e pisca os olhos. A Terra se tornou pequena, então, e sobre ela saltita o último homem, que toma tudo pequeno. Sua estirpe é indestrutível, como a pulga; o último homem é o que vive mais tempo. ‘Nós inventamos a felicidade’— dizem os últimos homens, e piscam os olhos. Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais. Quem sente de outra maneira vai voluntariamente para o hospício. Temos nosso prazerzinho para o dia e nosso prazerzinho para a noite, mas prezamos a saúde. ‘Nós inventamos a felicidade’, dizem os últimos homens, e piscam os olhos (NIETZSCHE, 2011, p. 23).

Zaratustra transmitirá a visão nietzschiana sobre a cultura do homem massificado, elemento insignificante da engrenagem econômico-utilitária que explora a vida na terra. E assim ele afirma:

Desprezadores da vida são eles, e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada; que desapareçam, pois, de uma vez! Outrora o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível agora é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra (Idem, 2011, p. 26).

Esse homem, recheado de convicções, é chamado de *niilista*. *Niilismo*, do latim, *nihil*, é uma expressão que designa uma concepção ou doutrina em que o mundo, os entes e em particular os valores e os princípios são negados ou reduzidos ao nada. A principal teorização deste conceito, segundo Nicola Abbagnano, “é realmente feita dentro da filosofia de Nietzsche. Ele não só designa niilismo partindo da ideia de valor de nada, como também distingue diferentes formas dele ser reconhecido” (2012, p. 829). Ele chama de *niilismo negativo* aquele conjunto de valores exaltados a partir da doutrina dos dois mundos de Platão, passando pela Idade Média com o paraíso depois da morte e a verdade divina. Tal definição está atrelada ao intenso distanciamento que estes valores geram sobre os valores da terra e da vida. Gilles Deleuze afirma que, “os valores metafísicos cristãos se afastam do real em nome do além, os valores superiores que se relacionam com uma *vontade de negar*, de aniquilar a vida” (1976, p. 69).

Já o niilismo que tange a modernidade é chamado por Deleuze de *niilismo reativo*, onde os valores considerados supremos como Deus, a essência, a verdade, o bem são retirados da vida moral. Vemos agora, o homem cientista como aquele que assume o posto de ordenador do mundo e dos valores. Deus está em segundo plano, em primeiro está o cientista. O homem agora *reage* a Deus e no trono que antes era dado a Ele, encontramos o cientista. Não há mais a preocupação central com a morte, mas toma-se uma outra forma de fuga da vida - o futuro; e qualquer futuro tira do homem o hoje, o devir, o conflito que a vida é.

Neste niilismo, não há o desaparecimento da distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Ainda há uma fé atuante, ainda é preciso crer em algum ideal, ainda existe a necessidade de verdade. Portanto, esta forma de *niilismo* apresenta alguém que possui ideais que podem ser religiosos, metafísicos ou laicos, humanistas ou materialistas. Explica Luc Ferry:

Aos olhos de Nietzsche os ideais, todos os ideais – os ‘ídolos’ como ele os chama – são não só ‘irreais’ como, além disso, mantêm a estrutura metafísico-religiosa do além, que é então usada para aniquilar o real. Ou seja, se levarmos a análise um pouco mais longe e nos aproximarmos das profundezas, eles são inventados pelos seres humanos para dar sentido à vida, para se consolar de sua duração, portanto, sob muitos aspectos, para recusá-la tal como é, ou seja, para negá-la (2008, p.88).

Uma outra forma de niilismo mais avançado ainda se destaca - o *niilismo completo*. Este se desfaz dos valores e também se desfaz dos lugares onde eles se encontram, ou seja, o mundo ideal, supra-sensível, verdadeiro. Esta forma de niilismo pode ser dividida em passiva e ativa. O *niilismo passivo*, apresentado no pessimismo e no budismo é considerado por Nietzsche, como uma espécie de declínio e retrocesso do poder do espírito, incapaz de atingir os fins propostos. Neste niilismo, que também representa o *último-homem*, o pessimismo leva o nosso sistema tradicional de valoração, tanto no plano do conhecimento quanto no plano ético-religioso ou sociopolítico, a não fazer mais efeito. Os valores passam a ficar sem consistência já não podendo mais atuar como instâncias doadoras de sentido e fundamento para o conhecimento e para a ação: “A força do espírito está extenuada, exaurida, de forma que as metas e valores até então vigentes são inadequados e não encontram mais nenhuma crença” (NIETZSCHE, 1887, p.350). Giacóia afirma que no *niilismo passivo*, o homem vazio de sentido, se propõe a uma busca desesperada para prolongar sua vida, de forma a se apoiar nos mecanismos mais insólitos e segue ele:

Entre tais tentativas podemos contar os fenômenos mais díspares em aparência, característicos de período de declínio vital: como a guerra entre valores particulares que se destroem mutuamente, numa anarquia violenta e selvagem[...]; o ceticismo e sua ligação com a libertinagem do espírito a corrupção dos costumes, a falta de integridade e solidez da vontade, a dependência de estimulantes ou entorpecentes forte, o incondicional devotamento a uma forma hedonista de vida lastreada em prazer, consumo, entretenimento e conforto; a demanda intransigente de todo e qualquer expediente que acalma, reconforta, anestesia, para narcotizar as dolorosas vivências de frustração (2013, p. 238).

Tanto o *niilismo negativo*, como o *reativo* e o *niilismo passivo*, extraem do homem a possibilidade de viver o real, pois viabilizam ora a negação do corpo, das sensações, do aqui e agora, da contradição e do conflito, ora leva a uma construção de imagens idealizadas ou distorcidas de si e do outro.

A alternativa para esse estado de coisas, e principalmente para o problema da perda de sentido, de consistência dos conceitos e valores presentes no homem moderno, nos coloca Nietzsche, está na substituição por novos valores inerentes ao próprio homem; posteriores a uma clara aceitação da morte de Deus e a conseqüente desvalorização de todos os valores da moral e da metafísica platônico-cristã. É a partir da vivência do último niilismo por ele descrito - o *niilismo ativo* e afirmativo - que o homem conseguirá estar “preso” à terra: porque o homem que se renova não quer mais entender o significado do mundo, mas sim vivê-lo, conseguindo impor ao mundo os seus próprios significados.

O *niilismo ativo* não pode ser alcançado por auto-denegação, pois para Nietzsche, “não é possível contornar o niilismo anterior, uma vez que o tenhamos compreendido em sua integridade a partir das condições de sua gênese” (GIACÓIA, 2013, p.240). Por isso ele recomenda atravessá-lo até as últimas consequências, refletindo sobre ele em toda a extensão e profundidade. Para tanto, requer do homem um reconhecimento da vontade de existência de si mesmo, o que implica uma profunda mudança em sua maneira de lidar com a existência. O *niilismo ativo* servirá de base e preparação à nova fase - agora positiva e criadora de novos valores – dará alicerces a uma nova cultura. Isso porque, para a instituição da nova tábua de valores, a energia destrutiva, considerada em si mesma, não é ainda suficientemente poderosa; entretanto, “ela difere da reação vingativa, hedonista ou nostálgica do *niilismo passivo*, e constitui condição inicial e instauradora de novas referências positivas de valor, a base para novas avaliações” (Idem, 2013, p. 241).

Para ultrapassar o *niilismo ativo*, Nietzsche considera mais uma vez, a necessidade de vivenciá-lo até o seu esgotamento completo e Giacóia considera sobre isso que:

Atravessar integralmente até mesmo o niilismo ativo é uma tarefa que exige pensar sem subterfúgios a perspectiva de uma existência desprovida de sentido e meta, porém fazendo-o em chave afirmativa. Aqui estaria a chave de uma nova potência alcançada: poder dispensar, sem ressentimento, as convicções definitivas e valores incondicionais. Quais seriam os homens que, nessa atmosfera, mostrar-se-iam como os mais fortes, pergunta-se Nietzsche (2013, p. 242).

Nos *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche aponta para um homem que além de permanecer muito atento a necessidade de uma interpretação para tornar possível uma nova compreensão, apuração da faculdade de interpretar, discernir, decifrar signos e enigmas, já busca se libertar de um maniqueísmo estreito. Este homem seria dos mais comedidos, porque é aquele que não tem necessidade de extremas demonstrações de fé e não apenas admite, como ama, uma boa parte do acaso, do absurdo; este seria aquele que pode pensar a respeito de alguém com uma significativa redução de seu valor, sem com isso se tornar pequeno e fraco. Eles seriam, portanto, “homens que estão seguros de seu poder e, com orgulho consciente, representam a alcançada força do homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 55).

#### 1.4 **Niilismo clássico para a transvaloração de todos os valores**

Como Protágoras, Nietzsche também afirma que o homem é a medida de todas as coisas, porque a partir do próprio homem, cada coisa adquire sentido. Em uma forma mais

refinada de niilismo é possível se desvincular dos valores tradicionais, do lugar supra-sensível por eles ocupado. Como também é possível não se deixar levar pelo pessimismo do *niilismo passivo* e mais ainda, “não acredita mais em progresso humano, histórico, [...] e simplesmente considerar que o homem não deu certo e se entristecer por isso” (MACHADO, 2013, p. 241).

No extremo do niilismo está aquele que desvaloriza todos os supremos valores, aquele que consegue aplicar em si o sentido e a lógica de todo o processo de tal modo, que o alcança no nível da consciência. Assim, consegue deixar o passado onde ele está e tratar do futuro que está por vir sem nenhum ressentimento pelo que passou. É sob tais condições que pode ser ainda intensificada a força produtiva do espírito, já que se torna, “peremptória e opressiva a autoridade daquelas mesmas condições, sob a coerção das quais até então se desenvolvera a força espiritual” (GIACÓIA, 2013, p. 245).

Com a total abolição do lugar ideal, dos valores tradicionais abre-se espaço para iniciar a nova disposição de valores, para uma *transvaloração dos valores*. O *niilismo clássico* intensifica a continuidade do sentido positivo deste conceito, uma vez que possibilita um *estilo* próprio na construção dos valores, baseado no reconhecimento da *vontade de potência* como caráter essencial de tudo o que se é. Reconhecer a *vontade de potência*, conceito que será explorado profundamente no próximo capítulo, representa o reconhecimento do nascimento do desejo, da afirmação positiva de si, da vontade própria e não a determinação proveniente de forças exteriores. É nesse contexto, que se viveria a afirmação da vida.

A chegada a esse niilismo só pode ser empreendida após a total vivência da aceitação de que a vida está na dimensão do nada, na falta de escopo e de sentido. Na verdade, o que Nietzsche afirma é que o homem, a partir do momento em que inicia esse processo de transformação interna, estará retornando ao que ele considerou uma verdadeira vida, dotada de discernimento global, compreensão e interpretação dos niilismos anteriores, além de muita sensibilidade e principalmente - refinamento histórico. A verdadeira vida então seria sentida e experimentada com todos os seus sabores e alegrias, estaria referendada no modo de lidar com a existência já realizada pelos gregos antigos, espectadores da Tragédia.

Esta espécie de retomada é melhor descrita por uma superação do modelo de vida do *último-homem*. É a partir de tal superação que nasceria o que Nietzsche chamou de *Übermensch* - o *Além-do-homem*.

## 1.5 *Übermensch* e a ética do Eterno Retorno

E Zaratustra assim falou ao povo: ‘Eu vos ensinarei o que é o Super-Homem. O homem é algo que deve ser superado. O que fizeste para superá-lo? Todos os seres, até hoje, criaram algo que ia além de si mesmos: e vós, ao contrário, quereis ser o refluxo dessa grande vaga, e voltar a ser animais em vez de superar o homem? O que é o macaco para o homem? Algo que faz rir, ou algo que provoca um doloroso senso de vergonha? A mesma coisa será o homem para o Super-Homem: um motivo de riso ou de dolorosa vergonha (NIETZSCHE, 2011, p. 43).

O *Além-do-homem* é o homem da política trágica, isto é, realiza uma resistência de pensamento com relação a tudo que enfraquece a vida. Por isso está além da racionalidade, despreza todo valor ético moderno, reconhece o engano inerente a todas as filosofias, mas principalmente, recebe a vida como um *eterno retorno do mesmo*. De acordo com Roberto Machado, “o *eterno retorno* é o melhor conceito para equacionar a relação entre niilismo e filosofia trágica em Nietzsche” (2013, p. 242). Para entendermos a importância deste conceito em uma vida pautada no niilismo extremo, ou seja, na vida do *Além-do-homem*, é fundamental expormos os dois aspectos pelos quais ele pode ser compreendido.

O primeiro deles diz respeito a uma doutrina física ou cosmológica que defende o *eterno retorno* como a circularidade do tempo e o movimento circular e repetitivo de todas as coisas no tempo. Essa ideia consiste em negar que exista um estado do ser depois do devir; o tempo seria infinito, não tendo, portanto, nem início e nem fim. O *eterno retorno* aqui é a resposta mais radical contra as teleologias filosóficas ou científicas, bem como à temporalidade linear da tradição cristã. Não há lugar para a criação divina, a providência ou a redenção. Também não é possível deter ou orientar o tempo: cada instante foge, mas está destinado a retornar, idêntico – para nossa felicidade ou infelicidade. Com tudo destinado a se repetir ciclicamente, infinitas vezes da mesma maneira, a vida não seria mais uma cadeia de eventos irreversíveis, a morte deixaria de ser o fim de tudo, a mente humana não se comprimiria com a necessidade incessante de otimizar o tempo em busca do gozo permanente.

Em um segundo sentido, o *eterno retorno* seria uma concepção ética, como afirma Deleuze. Neste sentido, ele é visto como um pensamento que diz respeito à vontade humana e não ao mundo. Nietzsche o enuncia no aforismo 341, de *A Gâia ciência*, onde considera a situação em que um demônio pergunta a um homem se ele gostaria de reviver a vida tal como a vivera, duas atitudes daí poderiam sair: a resposta habitual é uma recusa desesperada, mas Nietzsche introduz também a possibilidade de uma aceitação do retorno. E o homem daria ao



demônio a condição de um deus, por que jamais escutou nada mais divino. Sua postura significaria dar um sim a vida, o sim mais significante.

Roberto Machado considera aqui, o fato de que, na terceira parte de *Assim falou Zaratustra* (O outro canto da dança), o próprio Zaratustra afirma à vida o sentido novo que o *eterno retorno* tem para ele. Confidencia à vida que viveu um instante prodigioso e que, por amor a esse instante, todas as coisas humanas têm agora para ele um valor prodigioso, porque todos os outros acontecimentos estão encadeados a esse instante e necessariamente retornarão junto com este. É neste segundo sentido do *eterno retorno* que é possível a chegada ao *nilismo clássico*, pois a *vontade de potência* só se esclarece a medida que é capaz de querer o *eterno retorno* de todas as coisas. Mas então, quem poderia ter desejado viver novamente a mesma existência, o mesmo instante? “[...] Nietzsche espera um homem que possa dizer a cada instante: ‘passa e retorna idêntico, por toda eternidade’” (D’IORIO, 2014, p. 174). Seria esta a maneira de fazer justiça às coisas terrenas, mesmo que efetivamente elas retornem. Querer a eternização do instante vivido, pela afirmação do seu *eterno retorno*, é amar a vida com o máximo de intensidade. Estaria aí o *amor fati*, amor pelo fato, pelo acontecimento. É também amor pelo que há de necessário nas coisas e pelo que não pode ser previsto, é amar mesmo o desconhecido e o incompreensível. Para Nietzsche o *amor fati*, é uma espécie de fórmula para a grandeza do homem, considerando que este afirma, “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade” (NIETZSCHE, 1995, p.51). Isso significa, portanto, não simplesmente suportar a vida, mas vivê-la intensamente como ela se apresenta – nunca a negar e sempre considerar o *eterno retorno*:

Afirmar eticamente o eterno retorno é ter coragem de dizer a respeito de qualquer coisa: ‘Foi assim! Assim eu quis!’, ‘Era isso a vida? Pois muito bem! Outra vez!’. Se o pensamento do eterno retorno exige coragem, é porque é difícil suportar a ideia trágica de não esperar uma eternidade ou um tempo futuro, bons e verdadeiros, que venha corrigir o instante presente (MACHADO, 2013, p. 243-244).

Segundo Viviane Mosé, em palestra proferida no programa televisivo, Café Filosófico de 15/04/2009, para Nietzsche o *Além-do-Homem* é aquele que parte da afirmação da morte, é o homem que inventa a si mesmo ao invés de aceitar o modelo pré-estabelecido, é um homem que tem coragem de lidar, a cada segundo de sua vida, com o conflito que é a escolha de cada situação; e que não atribui isso nem a Deus, nem a moral estabelecida, nem a ninguém. Este homem entende que, independente da sua história, existe um instante supremo e que neste instante é o seu gesto que é determinante. É a partir da capacidade de ler a si mesmo, rever a

si mesmo, que se construirá esse homem forte. Na verdade, o *Além-do-homem* de Nietzsche, apenas conclui a ideia de homem que se supera, que se faz e se refaz se reencontrando consigo mesmo; ele qualifica o seu corpo e a sua vontade como os elementos primordiais nessa busca de si. Mas não limita o corpo e a vontade apenas a sobreviver e sim a vencer, porque suas virtudes são as do homem trágico, que é homem da superação e não da verdade. Por isso, se hoje o projeto civilizacional da modernidade se constituiu no esforço em confortar a humanidade, afastando-a de todas as adversidades com objetivo do máximo bem-estar, recorre a um caminho equivocado e ilusório.

### 1.6 Dor e sofrimento - um reencontro consigo mesmo

Vemos a modernidade buscar, desesperadamente, “armas” para combater os incômodos da existência, mas ao resgatarmos um olhar sobre a história da espécie humana, veremos que nunca houve uma compreensão clara sobre o sentido do sofrimento; o que fez com que este fosse entendido como maldição estendida sobre a humanidade. E nesse caso, o ascetismo suprimiu boa parte desse problema ao interpretar o sofrimento como via para a salvação do homem:

[...] pois assim fazendo, apresentava também uma meta, uma direção e uma condição de possibilidade de sobrevivência para o querer próprio da vontade: se a existência humana é essencialmente sofrimento, e se este é uma consequência da culpa, então com isso a humanidade fechava a porta de tentação que ficava aberta para um niilismo suicida, brotado da absoluta falta de sentido (GIACÓIA, 2014, p.14).

Giacóia afirma que, para Nietzsche, esse posicionamento nada mais é do que uma maneira de gerar a impressão de conservação e intensificação da vida no seio do permanente vir-a-ser das coisas. Assim, a religião, inclusive por meio dos sacrifícios, buscou um sentido inerente ao estar na terra, como também funcionou na preservação da espécie humana. Para compreendermos melhor, dor e sofrimento possuíam um papel instrutivo. Através deles foi possível diferenciar os acontecimentos necessários dos acontecimentos casuais, a pensar de forma antecipada e a tornar presente aquilo que está distante. Também a determinar com segurança o que é uma finalidade e o que é meio para um determinado fim, como também, prever: “Para a própria vida social foi preciso que o homem se tornasse previsível, regulador, necessário, para finalmente poder, como faz aquele que promete, responder por si e pelos seus atos enquanto futuro” (NIETZSCHE, 2000 p. 61). Para a existência da promessa, usa-se a

memória e para a memória, surge a *mnemotécnica*: “Para que uma coisa permaneça, aplica-se com ferro em brasa! Só fica na memória o que não para de doer” (Idem, 2000, p. 64). É dessa forma que a dor representa o mais poderoso instrumento de *mnememória*.

Vale ressaltar aqui também o surgimento da *consciência*. Não se trata de evidenciar as causas primeiras ou finalidades últimas que possam assegurar factualmente como o corpo se torna consciente. Cabe apenas entender quais forças acabaram se sobressaindo pelo processo que se estabeleceu quando a espécie humana passou a viver em comunidade, e quais motivações se relacionam com a necessidade de uma mente consciente capaz de ter lembranças e de esquecê-las. Barrenechea, em seu livro *Nietzsche e o Corpo*, procura explicar a visão de Nietzsche sobre esse ponto e conclui que somente as necessidades vitais do organismo, diante de um ambiente hostil e amedrontador, justificam o desabrochar de uma faculdade capaz de realizar tais façanhas. Assim, a força e o grau de refinamento da consciência se determinam em proporção com a força e refinamento da faculdade de comunicação. Por sua vez, esse poder de comunicação está diretamente ligado a necessidade de se comunicar. Podemos afirmar, por conseguinte, que o que existe é uma relação entre a força, o grau de desenvolvimento da consciência e a necessidade de comunicação: “Surge, então, um órgão que antecipa esses perigos, que se acautela diante da violência; a memória, revendo o passado, prevê acontecimentos futuros” (GIACÓIA, 2014, p. 104).

Nesse contexto, dor, elemento consciente, se deu como uma forma de instaurar a memória dos costumes das sociedades: “E por isso o sofrimento é dito sagrado; ‘as dores das parturientes’ sacralizam o sofrimento em geral – todo vir-a-ser e todo crescimento, tudo o que se responsabiliza pelo futuro condiciona o sofrimento” (NIETZSCHE, 2001, p. 67). Dessa forma, o comportamento do homem foi sendo domesticado através de leis, o que lhe garantiu a posse da convivência em grupo. Ao vencer o esquecimento por meio da dor, o homem da promessa se apoiou na memória e acaba por desenvolver a vida social, as instituições, dando base para a construção do indivíduo. Na própria afirmação da razão passa a ocorrer a busca por meios de negação do sofrimento, porque a permanente e intensa relação em sociedade exigia o sacrifício de si mesmo, a renúncia.

Poderia o homem, contrário a essa realidade, e de posse da *solidão*, voltar a dar prioridade àquilo que de fato o define. Solidão aqui não é entendida como um isolamento patológico, mas sim como crítica ao processo de rebaixamento do homem ocidental. E neste caso, solidão significa uma espécie de desengajamento moral, onde a partir de um afastamento da moral vigente alcança-se um aprofundamento sobre si mesmo, podendo assim, ter consciência dos males da vida gregária; já que esta não permite espaço para a

singularidade, e massifica o homem, anulando-o e privando-o daquilo que representa sua própria natureza: “Afastamento e solidão constituem indispensável etapa rumo à libertação do espírito, porque servem para tomar um recuo em relação às ideias dominantes, a fim de poder analisá-las e modificá-las” (D’IORIO, 2014, p. 115).

Entretanto, longe do conceito de solidão como desdobramento sobre si, está o *último-homem*, que em sua fuga da patológica solidão, segue com a noção de que deve livrar-se de suas adversidades. Por isso foge de toda dor e sofrimento –, “o verme se enconcha quando é chutado. Essa é a sua astúcia. Ele diminui com isso a probabilidade de ser novamente chutado” (NIETZSCHE, 2001, p. 55). É assim, um homem fraco, não reconhece que a dor pode trazer condições para a construção de si mesmo. O que se vê é a contínua criação de um conjunto de formas pelas quais se busca encobrir todos os infortúnios presentes na vida; e as maiores formas de mascará-los, já foram aqui apresentadas - a religião e a moral:

Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparam em realmente eliminar os males: o que, sem dúvida, é mau para os poetas trágicos [...] mas é ainda pior para os sacerdotes: pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos (2005a, p. 40).

Tanto uma quanto a outra sempre buscaram um processo de modificação do efeito que a dor produz na sensibilidade. De acordo com Nietzsche, isso ocorre em uma espécie de “reinterpretação do infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se tornasse visível depois” (NIETZSCHE, 2005a, p. 42).

Elas fazem isso alterando o juízo sobre os acontecimentos ou despertando prazer na dor e na emoção. Assim, “quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves” (Idem, 2005a, p. 42).

Foi pelo medo de sofrer, pela necessidade de abrandar a dor que cada uma delas nasceu. Religiões, como o judaísmo e o cristianismo, fundamentaram muitos valores morais; e se a moral platônico-socrático deu base para o fenômeno da coletividade como sendo este o objetivo último da vida; o judaísmo e o cristianismo assumiram esse papel com a moral que se realiza através da "vontade de Deus". Esse comportamento será chamado por Nietzsche de *moral de rebanho*, devido à submissão irrefletida aos valores dominantes da civilização, ora aristocrática cavaleiresca, ora cristã e burguesa que se fizeram presentes na grande massa de homens de todos os tempos. Complementa Cândido Mello e Souza:

O que é tacitamente aceito por nós; o que recebemos e praticamos sem atributos internos e externos, sem ter sido por nós conquistado, mas recebido de fora para dentro, é como algo que nos foi dado; são dados que incorporamos à rotina, reverenciamos passivamente e se tornam peias ao desenvolvimento pessoal e coletivo. Ora, para que certos princípios, como a justiça e a bondade, possam atuar e enriquecer, é preciso que surjam como algo que obtivemos ativamente a partir da superação dos dados.... Para essa conquista das mais lídimas virtualidades do ser é que Nietzsche ensina a combater a complacência, a mornidão das posições adquiridas, que o comodismo intitula moral, ou outra coisa bem soante (1987, p. 254).

Na *moral de rebanho* o que move o homem é o hábito, o costume. Adquire-se um modo de ser incorporado, agregado pela civilização, pelas exigências que a sociedade impõe. Diz Maria Helena Lisboa que, “para Nietzsche há uma vida que se opõe à outra vida, uma vida anestesiada, doentia e fraca contra uma vida transbordante de alegria, sã e por isso mesmo forte, viril e nobre” (2009, p.40). A primeira é a vida do hábito, da moral, que diz não a vida e a segunda é a vida do *ethos*, onde não há nenhum conteúdo *a priori* que defina o modo de ser do homem, mas este dirá a si mesmo como se sente a vontade ou não dentro do caminho que escolher no mundo. Sobre a vida do *ethos*, afirma Nietzsche que, “nas montanhas [...], jamais se escalará em vão; ou se subirá mais alto hoje ou se exercitarão suas forças para ser capaz de subir mais alto amanhã” (2005a, p. 71).

Segundo Allan de Botton, esse espírito de seu pensamento pode ser mais bem esclarecido a partir de uma escalada ao Piz Corvatsch:<sup>11</sup>

A escalada consome no mínimo cinco horas, durante as quais é necessário agarrar-se a atalhos íngremes, contornar penedos, atravessar floresta de pinheiros, ficar sem fôlego no ar rarefeito, vestir muitas camadas de roupa, para enfrentar o vento e avançar sobre as neves eternas (BOTTON, 2001, p. 231).

O que Botton pretende é considerar que todo esforço para se chegar ao cume da montanha é recompensado por um prazer equivalente ao sofrimento e as dificuldades presentes no caminho, que por si só também refletem um estado de êxtase pelas paisagens vislumbradas. Todavia, a simples existência das dificuldades não é o bastante para tornar uma vida satisfatória, mas sim a maneira pela qual encara-se o sofrimento:

Todo infortúnio é um indício vago de que algo vai mal. Reverter ou não este prognóstico depende do grau de sagacidade e de determinação daquele que sofre. A ansiedade pode desencadear o pânico ou uma análise precisa de uma conjuntura desfavorável. Um sentimento de injustiça pode conduzir ao crime ou a uma obra teórica e bem fundamentada sobre economia. A inveja pode resultar em amargura ou a decisão de se entrar em competição com um rival e na produção de uma obra-prima (BOTTON, 2001, p. 235).

---

<sup>11</sup> Montanha situada a poucos quilômetros da casa em que Nietzsche viveu na Suíça.

Podemos concluir que, entaves ao puro bem-estar de viver são naturais, todos experimentam, mas a perspectiva pela qual se enxerga tais entaves se diferencia. Uma das possibilidades para compreendermos a diversidade de perspectivas sobre os males da vida é dada por Nietzsche através de sua consideração sobre a ilegítima ideia de um eu verdadeiro e estável. A existência de um conceito determinado de homem é uma mistificação que deve ser superada com a compreensão da plasticidade hominal. Diante dessa consideração, reconhecemos aqui a perspectiva do *último-homem* e do *além-do-homem* perante o sofrimento. Enquanto o primeiro se compraz com o ressentimento, o segundo se afirma reconhecendo a voz da vida em cada instante.

### 1.7 **Ressentimento: marca do último-homem**

Se diante dos imprevistos e das dificuldades reconhecemos no *último-homem* a falta de forças para reagir, como também, a não digestão dos sentimentos considerados degenerativos, estamos perante o que Nietzsche chamou de *ressentimento*, ou seja, a “construção” de sentimentos nocivos, venenosos, produzidos por uma incapacidade de realização de reação – e de ato. O homem vivente na *moral de escravo* (lugar no qual o homem ressentido é reconhecido), manifesta um desequilíbrio psicológico que o impossibilita de viver de forma espontânea e ativa; é ele movido por “uma vingança imaginária”. Passa a viver em função de um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’: “Esta inversão do olhar que estabelece valores – esta necessidade de dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento” (NIETZSCHE, 2006, p. 45). Porque diante do sentimento de decepção em decorrência de um fato propulsor, somado ao desejo de reação que está atrelado ao reconhecimento da própria fraqueza, floresce o rancor. E querendo transformar em força sua própria fraqueza, o homem do ressentimento apresenta o desejo da vingança que a covardia impossibilita de ser realizada aqui e agora, a não ser de um modo falso e inventivo, uma vez que o homem do ressentimento é afeito a atitudes suspeitas e evasivas. Afirma Nietzsche:

O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de traves; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. Uma raça de tais homens do ressentimento resultara necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerara a inteligência numa medida muito maior (2006, p. 48).

Na diferenciação do *último-homem* com o *Além-do-homem*, o primeiro busca na vida a fuga das dificuldades e do sofrimento, chegando a um estado de ressentimento; o segundo não desvia-se dos dissabores da vida, pelo contrário, os sente com muito mais intensidade, percebendo nele o caminho para a satisfação. O *último-homem* não reconhece o valor das dificuldades. Afirma Botton que, “este homem é propenso a considerar que a ansiedade e a inveja não têm nada de verdadeiro a nos ensinar, e as remove como se fossem ervas daninhas emocionais” (2001, p. 238). Contrário a remoção imediata das intempéries, Nietzsche considera que algo que seja superior pode se originar de algo inferior:

Como um jardineiro, podemos dispor de nossa intuição e pendores e realizar o que poucas pessoas sabem, ou seja, cultivar as sementes da cólera, da piedade, da curiosidade e da vaidade, de maneira tão fecunda e rendosa como se cultivava uma bela árvore frutífera em uma treliça. (2004, p. 141).

Tudo aquilo que é positivo e negativo está entrelaçado, unidos e possuem a mesma raiz. Não necessariamente se manifestando ao mesmo tempo, aquilo que é positivo pode ser o resultado de algo negativo que foi bem cultivado: “Eliminar toda e qualquer raiz negativa significaria simultaneamente sufocar os elementos positivos que podem brotar desta mesma raiz e florescer em um galho mais alto da planta” (BOTTON, 2001, p. 236). É preciso, portanto, escutar a voz do corpo, da natureza e dos instintos que falam através dos sentimentos, das percepções e que auxiliam no reconhecimento da lei orgânica que se estabelece no mundo. Nesse contexto se situa o processo de construção que permite a chegada ao *Além-do-homem*. Este momento representa uma profunda mudança no hominídeo; substituindo os antigos valores pela terra e seus valores.

### 1.8 Homem trágico: O Nascimento da tragédia e Assim falou Zaratustra

Vimos até aqui uma aproximação, estabelecida através do pensamento nietzschiano, entre a existência humana e sofrimento. Como um psicólogo, Nietzsche fez com que sua curiosidade o levasse a percorrer, por inteiro, o âmbito da alma humana, suas culminâncias e seus abismos, rastreando o vasto campo de possibilidades e de experiências que constitui a história da alma, sempre em busca do que ele chamou de, “a grande caça” (NIETZSCHE, 2000b, p. 83). Buscou ele interpretar o âmbito dos pensamentos, sentimentos, desejos, crenças, ações e estados de uma cultura como sintomas e transfiguração de impulsos e afetos

gerados a partir de energias fisiopsicológicas. Estas, por sua vez, sempre estiveram sujeitas a um jogo de elevação e desfalecimento de sua potência, de tonificação e enfraquecimento.

Em uma breve análise foi possível observar que toda a dedicação nietzschiana para tal interpretação, fora fruto do cuidado com um bem-estar, bastante realista, sobre o homem. Por isso, dentro de sua filosofia, ao apontar o que julga ser “falhas” da relação do homem com ele mesmo e com o mundo, acaba por estabelecer uma forma de valorização da terra e da própria vida.

Para tanto, podemos pousar sobre sua definição de *Übermensch* – homem trágico, filósofo do futuro. Em sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche considerava a tragédia como o melhor antídoto para a sabedoria pessimista de Sileno que *proclamava que o bem maior era não ter nascido e o segundo dos bens era morrer o quanto antes*. A finalidade da tragédia estava exatamente em apresentar o sofrimento como destino do herói trágico, produzir alegria e principalmente gerar uma compreensão mais ampla sobre a vida, que não mascarasse a dor e nenhum tipo de sofrimento. Nesse mesmo sentido, encontramos o *Übermensch* em, *Assim falou Zaratustra* como resposta para a crise existencial do homem moderno-contemporâneo. Porque não podendo reviver com todas as nuances a perspectiva do homem grego, Nietzsche, vê neste novo homem uma nova perspectiva trágica, agora baseada no conceito de *eterno retorno do mesmo*. Nele, portanto, estaria o remédio capaz de curar a doença de qualquer niilismo negador e julgador da vida e do instante, niilismo sem sentido e sem valor.

O *eterno-retorno* permite ao homem aceitar o seu passado, o seu presente e o seu futuro partindo de um olhar sobre o instante, exatamente porque parte dele. Um presente feliz pode justificar um passado inglório, pois este pode ter sido a trajetória necessária para se chegar ao presente instante feliz. Um presente repleto de tragédia, dor e sofrimento pode ter sido permeado por um passado que contenha instantes felizes, que no encadeamento de acontecimentos chegou até o momento atual. O olhar sobre o futuro a partir do instante presente ocorre todas as vezes que tomamos decisões puramente conscientes, de tal modo a nunca nos arrependermos delas, exatamente por terem sido escolhas tomadas a partir da mais pura vontade própria.

Na verdade, todo instante só terá esse papel de guia da vida quando assumirmos nossas escolhas em todo tempo e lugar. Isso significa afirmar as decisões tomadas mesmo perante questionamentos internos, ou seja, sobre si mesmo ou diante dos questionamentos externos sobre as escolhas feitas, porque estas escolhas “sempre se repetiriam”. O *eterno retorno*, portanto, permite entender e viver a vida como mecanismo de satisfação e de



autossuficiência, onde se aceita o momento em que se encontra – feliz ou triste, trágico ou alegre - pela compreensão da responsabilidade das decisões tomadas.

Após a valoração de conceitos doadores de sentido para a problemática do sofrimento humano no pensamento de Nietzsche, encerramos este capítulo com a compreensão da noção de *eterno retorno* e a sua importância para uma vida afirmadora. Seu papel na relação do homem com a dor e com o sofrimento é de fundamental valor. Como há profundo valor no corpo – ponto de partida e aspecto central para a compreensão do *modus operandi* do homem – na prática do *eterno-retorno*. Isso porque, diante das próprias motivações corporais, há formas enfraquecedoras e fortalecedoras da vida que aproximam ou afastam o homem da prática do *eterno-retorno*.

## 2 O CORPO COMO VONTADE DE POTÊNCIA<sup>12</sup>

Compreender o *eterno retorno* através do seu papel na relação do homem com a dor e com o sofrimento, não é uma habilidade para o homem recheado de niilismo negativo, reativo ou passivo. Esses niilismos, como os próprios ideais ascéticos, dão voz e forma a uma vontade debilitada e impotente – uma vontade vingativa, ressentida e rancorosa – e constituem, infelizmente, a medula espinhal da humanidade historicamente conhecida. Porque nos modos de vida dessa humanidade, recheada de um pauperismo vital, o ascetismo supriu uma monstruosa lacuna de sentido ao interpretar o sofrimento como via para a salvação do homem; assim fazendo, apresentava também uma meta, uma direção, uma condição de possibilidade de sobrevivência para o querer próprio da vontade. E se a existência humana é essencialmente sofrimento motivado pela culpa, enfraquecido e doente, o homem não supera a si e o ressentimento o assola tornando-o um doente incurável. O que há nele é o permanente sentimento de vingança que o debilita sem que nem ao menos perceba algum fôlego que ainda possa servir como força defensiva, capaz de repelir o que o prejudica. Absorvido pelo ressentimento, aquele que sofre, se torna fraco e repleto de um sentido interno belicoso. Ele autoriza o ressentimento a invadir e dominar sua consciência transformando o seu metabolismo psicológico que regula a alternância entre percepção, esquecimento e memória das vivências. Mas principalmente, alterando o processo de assimilação dos traços de lembranças negativas: Uma vez minada a força plástica do esquecimento, o sofredor se torna permanentemente ressentido, porque sua consciência é permeada de traços das lembranças aflitivas, que atraem como ímã a energia dos outros estados psíquicos (GIACÓIA, 2013, p.192).

Quando a situação alcança tal nível, o ressentimento passa a constituir o próprio sofrimento, ou seja, passa a ser aquilo que mantém obstruído o processo de assimilação psíquica das vivências. Neste ponto, a dor não pode, não consegue ser a grande dor, aquela dor que liberta o espírito, fazendo com que ele se eleve acima de si mesmo. A dor que faz com que se supere a intoxicação gerada pelas lembranças mórbidas e descortine novos horizontes de visão e poder.

Distante da grande dor, quanto mais sofre, tanto mais anseia o sofredor por livrar-se desse peso. Seu maior desejo está em anestesiá-la a consciência imersa em dor e o caminho

---

<sup>12</sup> Paulo César Souza, tradutor das obras de Nietzsche ao português, alude à abrangência do sentido do termo ‘*Macht*’, que na nossa língua, pode ser traduzido para potência ou como poder. [...] Diante da ambiguidade apontada por Souza, optei por traduzir *Macht* por potência que, em português, tem um sentido mais abrangente (há potência no homem, nos animais e até no âmbito inorgânico), já que a noção de *poder* alude mais especificamente à esfera humana: poder militar, econômico, estatal e outros (BARRENECHEA, 2009, p.59).

mais curto para isso está nos afetos vingativos que se dá no nível da imaginação e que consome todos os afetos numa forma pervertida, o que para Nietzsche significa, “a forma mais nociva de reação” (1995, p.30). Resolver tal questão através do artifício citado não constitui uma saída efetiva, “senão que produz um curto circuito paralisante, extinguindo rapidamente quase todas as energias nervosas” (GIACÓIA, 2013, p.193). O que há na verdade é o contrário da cura, porque esta é obtida pelo esquecimento e não pela memória ressentida desejosa de encontrar culpados e puni-los. Ressalta Giacóia, que o desejo de vingança:

[...] anestesia a consciência do sofrimento, é verdade; mas sendo necessário manter a memória da ferida, a sede de vingança tem de sacrificar, em sua própria fogueira, todas as outras energias dessa alma envenenada. Desse modo, o risco da contaminação pela vingança é o maior dos perigos para o sofredor. O ressentimento só alivia a dor na medida em que infecciona a chaga (2013, p.193).

Entretanto, ainda há chance de superação desse estado de coisas se houver a possibilidade interna da desativação do desejo de vingança. Para isso, é preciso haver naquele que sofre, alguma força restauradora, uma espécie de “instinto curativo de resistência”. É preciso que exista uma chama de autodomínio que o torne capaz de voltar a si e convalescer. Assim podemos distinguir dois tipos de ressentimento: aquele que brota da impotência, que se caracteriza como incapaz de evitar a forma mais grosseira e deletéria de reação; neste caso, o ressentimento que envenena e esgota torna o doente incapaz de resistir, de se liberar de suas lembranças. E aí ocorre a falta de autodomínio, que permitiria ao doente se render ao desejo de vingança. Portanto, nesse caso, a alma é impotente e não se liberta da vingança.

Na outra forma de lidar com o ressentimento, há afetos diversos que influenciam o doente e não um foco específico na vingança. Nesse caso, vigora a lógica prudencial, cuja expressão terapêutica determina a convalescença. Aqui, vale lembrar, o *fatalismo russo* como explicação para o momento em que a revolta em nada ajuda e nem é benéfica. Explica Nietzsche em, *Ecce Homo*:

Contra isso o doente tem apenas um grande remédio – eu o chamo de fatalismo russo, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente. [...] A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação. Alguns passos adiante nesta lógica e temos o faquir que durante semanas dorme em um túmulo. [...] Porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica (1995, p.30).

A questão aqui é que quando o pensamento se encontrar extenuado pela pressão sofrida pela enfermidade, reagir, sob a forma de descargas vingativas, significaria dissipar-se. A sabedoria do fatalismo propõe o contrário, porque quando as energias estiverem se revigorando as descargas podem ser sentidas, mas devem ser proibidas como afetos supérfluos, como superados pelo doente. Dessa forma, reconhecer como algo abaixo de si, o desejo de vingança, representa a prova do retorno da força, a transição para uma nova saúde.

A desativação do desejo de vingança como mecanismo de cura está efetivada quando não mais houver a revolta contra aquilo que o incomoda, o irrita, o fere; quando for capaz de não permitir que aquilo a que se está exposto e vulnerável, envenene. É possível, com a *chama do autodomínio* e principalmente com o exemplo do *fatalismo russo* superar os afetos do ressentimento, porque esses dois elementos ratificam o *amor fati*. E isso representa o reconhecimento de não querer ser diferente, do valor do instante vivido, do amor pela vida com o máximo de intensidade.

Resistir ao ressentimento é resistir a mais funesta tentação proveniente dos niilismos que rebaixam e dos ideais ascéticos que iludem, por isso é recomendável sobre o ressentimento, ser mais forte e renunciá-lo ou ao menos tratá-lo como sentimento supérfluo. Nesse caso, os convalescentes já tornados fortes o suficiente, são capazes de dominar a si mesmo e criar o seu próprio *estilo* sobre suas dores. Com o esvaziamento da vontade vingativa, ressentida e rancorosa, a *vontade de potência* se clarifica e possibilita o *eterno retorno de todas as coisas*. Porque para uma relação harmônica com a vida em que não se quer, simplesmente, fugir dos contratempos é necessária uma prática anterior à vivência do *eterno retorno* – a *vontade de potência*.

Este conceito, a ser desenvolvido amplamente neste capítulo, é o ponto de culminância que “libera” a aplicação/utilização do *eterno retorno* no *Além-do-homem*. Para compreendê-lo melhor faz-se mister um olhar sobre o corpo, sobre as forças que permeiam o corpo e sobre o que move o corpo e aí compreenderemos a *vontade de potência*.

## 2.1 O corpo e o jogo de forças

“Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras” (NIETZSCHE, 1885 p.40 [15]). Esse posicionamento de Nietzsche foi por séculos, considerado uma completa aberração na definição do que é o homem. O corpo, mal visto e mal interpretado, foi enxertado da moral cristã por conta do ideal ascético, foi amputando de si e de suas

possibilidades criadoras, em detrimento de uma educação que privilegiava o espírito, dentro da metafísica.

Em uma ótica diversa, a filosofia nietzschiana argumenta contra todo esse projeto. Apoiado numa compreensão imanente da vida, o corpo vai constituir o aspecto central em seu pensamento. Ele permite uma descida aos recônditos mais profundos do homem, de modo a detectar os impulsos inconscientes que dão substrato a tudo o que é homem. Afirma Barrenechea, que de acordo com essa metodologia, “o médico-filósofo tentará diagnosticar as motivações corporais, ou, especificamente, as doenças que geraram a maioria das filosofias e religiões tradicionais” (2009, p.24). Segundo Nietzsche, os principais males estão nas imagens definidas pela metafísica, que caracteriza o homem como animal racional e na noção teológica que o considera *imagem de Deus*.

Seu método de interpretar a partir do corpo visa desvendar as motivações corporais e os estados de saúde que deram lugar aos diversos constructos culturais, aos diversos e contrários valores. Para isso, foi necessário conjuntamente, uma análise das condições e circunstâncias em que esses valores foram produzidos. Porque é necessário avaliar se os valores e as diversas morais promovem a saúde e a força ou levam à doença e à fraqueza.

Na proposta do genealogista, o corpo é sempre o ponto de partida, a medida que as ideias e os valores são provenientes das experiências vividas, de corpos que transformam dor e alegria em conceitos. Toda ação é considerada boa ou ruim quando ela intensifica ou diminui as condições vitais, respectivamente, ou seja, quando ela autoriza o burilamento da saúde e da força ela é boa, quando ela possibilita enfraquecimento e doença ela é ruim.

Compreender tais noções sobre o valor dos valores a partir do corpo, requer também o não esquecimento de que há no homem um animal, que por sua vez, encontra-se enfraquecido pela promessa de uma existência futura (seja aqui ou noutro mundo) livre das mazelas da finitude. Acrescenta, Barrenechea:

Segundo Nietzsche, só um homem doente teve a necessidade de inventar um mundo ideal e perfeito, chegando a acreditar numa alma eterna, para furtar-se à contingência do mundo, para esquecer de sua finitude e de todos os seus sofrimentos terrenos. A fraqueza e o temor oriundos de sua condição finita determinaram que o homem acreditasse numa alma eterna, que após a morte não mais padeceria as precariedades de um corpo frágil e mortal. Trata-se da atitude de um homem sofredor, cansado e impotente, que desejou fugir da terra para elevar-se a supostos transmundos, onde não haveria fadiga nem sofrimento (2009, p.32).

Por isso, não se mostra capaz de descobrir e vivenciar a grandeza de sua condição corporal. Para Nietzsche, mais uma vez, a resposta para tal problemática está nos valores,

neste caso, a partir dos metafísicos. Por criarem a visão de um processo de contenção dos instintos, chamado de interiorização de si em busca da alma, tornaram o corpo cada vez mais vítima dos prejuízos legados pela tradição, já que ele é usado de maneira estratégica para denunciar uma insuficiência da compreensão dualista do ser humano.

O grande erro, diz Nietzsche, está exatamente em postular um “eu” desvinculado do corpo. E é exatamente o que a tradição faz ao postular a razão ou qualquer outra substância – substrato subjetivo do homem - como entes externos ao indivíduo: “Não há ‘espírito’, nem razão, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo isso é ficção inútil” (NIETZSCHE, 2011, p. 259). Barrenechea completa sobre a questão:

[...] não existem entidades ou substratos nesse devir; no mundo só encontramos forças em movimento. Assim, aquilo que denominamos substâncias são apenas construtos conceituais, instrumentos do intelecto ao serviço da tendência ordenadora do ser humano, que precisa lidar com fenômenos pretensamente regulares, isto é, ele necessita acreditar na existência de estados permanentes a fim de facilitar suas urgências vitais (2009, p.49)

Considera Nietzsche, que tais substâncias fazem parte de um mecanismo humano facilitador da existência. Apega-se o homem a uma concepção ordenadora da realidade pautada na ilusão do permanente. Busca-se anular o devir que é a vida, na procura pela segurança daquilo que não muda, porém, o que há é o permanente movimento. Na própria multiplicidade dos corpos se estabelece uma contínua mudança, onde forças, e somente as forças, transformam a realidade permanentemente. O corpo é a grande razão, guia da vida, multiplicidade de forças com um único sentido, uma guerra e uma paz, porque é somente isto que prevalece. Nietzsche segue considerando que, “instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão” (1988, p.52). Para ele, instinto e razão são dois elementos que participam do homem: cada qual ocupando um lugar, onde um possui maior importância e prestígio e o outro é mero coadjuvante de um processo externo a ele. Falamos, respectivamente, da animalidade e da racionalidade. Barrenechea explica que o objetivo do filósofo estava em mostrar que a razão e a própria consciência<sup>13</sup> fazem parte de um todo em conjunção com instintos e forças, mas que entre eles não há um processo hierárquico:

---

<sup>13</sup> Segundo Nietzsche, a vida consciente é muito recente e surge pela necessidade de informar ao outro algo sobre a realidade exterior. Nesse caso, o aspecto consciente da mente é incapaz de oferecer certezas sobre o que quer que seja visto que a vida orgânica é muito mais rica e sábia do que aquilo que vem à tona por meio da palavra dita ou pensada.

O sentido geral da estratégia crítica de Nietzsche é eliminar a linha divisória entre animalidade e a racionalidade, que estabelecia a primeira como gênero, e a segunda como a diferença específica do conceito de homem. Ele mostra que a racionalidade não é um atributo distintivo que colocaria o homem acima da natureza, que o diferenciaria claramente da ‘bestialidade’. Ao contrário, para Nietzsche, a razão é o fruto dos instintos mais cruéis, das tendências mais irracionais. Desta forma, animalidade e racionalidade não representariam dois graus hierárquicos, entre os quais haveria um hiato, uma diferença qualitativa, sendo o último a superação do primeiro. Animalidade e racionalidade seriam aspectos indissociáveis do bicho-homem, cujos atos aparentemente mais racionais são regidos por instintos, por manifestações puramente animais (2009, p.40).

Partindo de sua perspectiva, não há privilégio ao animal dito racional, pelo contrário sua posição é mais frágil e delicada do que a de outros animais, porque para ele, a consciência se apresenta como uma deficiência ou uma doença: “O instinto é associado ao agir perfeito enquanto a consciência, pelo contrário, é identificada ao erro e à imperfeição” (BARRENECHEA, 2009, p.44). Sobre essa questão, já apresentada rapidamente no capítulo anterior, mostramos que a consciência surge, de acordo com a tese nietzschiana, na relação com a memória que passa a existir por uma demanda social. Barrenechea ratifica:

A necessidade de desenvolver uma faculdade racional foi uma mudança radical, um notável transtorno nas condições iniciais de uma natureza animal – a maior que ele já sofreu. Essa situação privou o homem do seu comportamento espontâneo para impor-lhe um agir especulativo e calculista: obrigando a se desenvolver socialmente, ele teve que controlar e domesticar seus instintos (2009, p.44-45).

Diante disso, o individual, o instintivo é “obrigado” a participar de um processo de encobrimento em nome da vida social. É obrigado a uma, “repressão dos instintos, um cerceamento doloroso dos seus impulsos espontâneos” (Idem, 2009, p.45), esta é expressão nietzschiana do que ocorreu à humanidade.

A valorização dada por Nietzsche ao instinto é um reflexo do papel que ele legitima ao corpo, “o corpo representa nossa ‘possessão mais verdadeira’ e ‘nosso ser mais seguro’ – e cognoscitivo: o corpo é o guia mais eficaz para a compreensão de todas as questões filosóficas” (Ibid, 2009, p.47). Ele pode ser entendido como um conjunto relacional de forças instintivas caracterizadas por um movimento eterno do confronto vital. Portanto, está longe de ser um mecanismo simples, já que há uma constante mobilidade e uma diversidade criativa dessas forças que agem internamente. Essa ação se realiza em um confronto que se dá em uma lógica hierárquica, onde o corpo é um todo dinâmico e conflituoso em que forças que mandam e obedecem se alternam no poder. Vale ressaltar, que isso ocorre sob um regime em que não há prejuízo às que obedecem, uma vez que o exercício do mandatário se faz pelo próprio interesse daquelas que obedecem. Na verdade, o que se passa, é uma necessidade do

organismo, que em função do estado de luta, busca um equilíbrio entre os instintos e as forças, de modo a chegar a criação de conceitos “aparentemente eternos”. Segundo Barrenechea, essa aparência de eterno é desfeita porque, “o corpo é a expressão do dinamismo do vir-a-ser, jamais se fixa, jamais se estabiliza, mudando conforme o impulso ou o grupo de impulsos que, num instante efêmero, impõe sua vontade à comunidade orgânica” (2009, p.51).

É de suma importância ressaltar também, que o caminho pelo qual Nietzsche percorre, não pretende simplesmente inverter o platonismo na medida em que procura desvalorizar a alma e elevar o corpo. Como também não pretende cair em uma forma de materialismo biologizante ao querer encontrar uma explicação fisiológica para os processos psíquicos. Apesar de Nietzsche acabar dando margem a esse tipo de pensamento naqueles mais desatentos, todos que consideram seu pensamento uma mera inversão sobre a valorização da alma, não percebem as nuances de suas críticas. O próprio uso de termos gástricos e intestinais, por exemplo, traz uma ideia metafórica que tem por objetivo “ridicularizar” a concepção de alma, e que não faz de suas análises comparativas uma verdade absoluta e restrita. Nietzsche não nega a existência dos fenômenos psíquicos, cuja *natureza* é corporal, como afirma Giacóia. O que há em Nietzsche é, “a ideia de uma racionalidade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos – a ‘grande razão’, de que a consciência ou o ‘espírito’ constituem a fachada e a superfície simplificadora” (GIACÓIA, 2001, p.27), mera, “representação representada, a vontade representada, o sentimento representado [...] são totalmente superficiais! Também o nosso mundo interior é ‘manifestação’” (Nietzsche, 2011, p. 257). Para além desse estado de coisas há os processos psíquicos complexos e bem elaborados, um universo múltiplo de pensamentos que se encontram fora do consciente.

Deleuze explica que o consciente é uma espécie de sintoma de uma transformação mais profunda da atividade de forças de uma ordem que realmente não é espiritual. Ao considerar a consciência como aspecto subserviente do corpo, como já ressaltado, ele afirma que este se encontra na região do eu afetado pelo mundo exterior, afetado pelas necessidades desse mesmo eu que precisa se comunicar com o que é externo. Como o próprio Deleuze afirma, é importante destacar que:

Em Nietzsche, a consciência é sempre consciência de um inferior em relação a um superior ao qual ele se subordina ou “se incorpora”. A consciência nunca é consciência de si, mas consciência de um eu em relação a si que não é consciente. [...] Habitualmente a consciência só aparece quando um todo quer subordinar-se a um todo superior... A consciência nasce em relação a um ser do qual não poderíamos ser função. (1976, p. 21)



Deleuze observa, a partir de sua análise sobre servilismo da consciência, que ela está sempre submetida ora à exterioridade, ora à superioridade. Contudo, ainda assim, quando tratamos da sua gênese, não podemos reduzir o psiquismo a meros processos materiais de aquisição de objetos externos, pois a existência corporal contradiz tanto a pura concepção de alma, como também a pura e simples materialidade do corpo, como já afirmamos. No que tange à concepção de consciência é a multiplicidade do que é vivido pelo corpo que exige não um conhecimento sobre a realidade, mas uma interpretação que corresponda ao ponto de vista da consciência enquanto corpo no mundo. Porque o que se diz sobre o corpo, e o que se produz historicamente a respeito dessa realidade, não passam de interpretações perspectivísticas:

A ‘causalidade’ nos escapa; admitir uma relação causal imediata entre pensamentos, como faz a lógica – é consequência da observação mais grosseira e mais desajeitada. Entre dois pensamentos entram em jogo todos os afetos possíveis: mas os movimentos são muito rápidos, por isso os desconhecemos, os negamos... (NIETZSCHE, 2011, p. 257).

Por essa razão, Nietzsche procura explicar a consciência por meio das tais metáforas gástricas que dizem respeito ao processo de nutrição, digestão e excreção. Ele quer com isso trabalhar no âmbito simbólico. De acordo com Barrenechea, Nietzsche compara os pensamentos, “às funções gástricas, porque incorporam, através da atividade interpretativa, o que é alheio, digerem o que é diverso – a multidão de forças inconscientes – através de signos unívocos” (2009, p.131).

De modo geral, podemos afirmar através da reconstituição da concepção de consciência feita por Nietzsche, que esta não pode mais reivindicar para si o estatuto privilegiado de uma faculdade essencial, parte da natureza do ser humano. Seu papel está mais próximo de ‘ouvinte’ que interpreta as forças inconscientes empregando nomes aos processos instintivos, mas que, mesmo assim, continuam desconhecidos: “Disso decorre a precariedade da consciência, já que os conceitos que ela emprega só se referem a processos já conhecidos, a palavras que ‘se acham a mão’”(BARRENECHEA, 2009, p.113). Com Nietzsche, a consciência passa a estar vinculada a um vir-a-ser, um processo de constituição restrito, porque o consciente só é capaz de apresentar aquilo que as palavras conseguem dizer. Consequentemente, sobre os processos corporais desconhecidos, que não possuem as palavras para defini-los, nada saberemos: “A limitação do instrumento conceitual nos obriga, sempre que conhecemos, a ir tropeçando em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil

quebrarmos uma perna do que uma palavra” (Idem, 2009, p.113). Portanto, a consciência nos serve como representante, à medida que é capaz de representar nossos sentimentos, desejos, pensamentos, movimentos que podem ser abarcados no campo da linguagem.<sup>14</sup> Dessa forma, a consciência não é mais a essência ou o núcleo da subjetividade, porque em seu processo formativo algo anterior a ela impunha uma espécie de comando que a determinou existir. O comando desconhecido dos sentidos, das paixões, das pulsões no corpo encontra voz no chamado inconsciente. Assim, o corpo é a porta de entrada e de saída, onde a consciência percebe os fluxos inconscientes de força dominantes e forças dominadas; é a ponte frágil entre o mundo externo e o que há de mais humano dentro do homem – seus instintos.

Podemos perceber aqui, que a consciência, componente que dá margem aos prejuízos legados pelo intelectualismo e pelo materialismo, se transforma, no pensamento de Nietzsche, em um simples resultado do conflito entre processos inconscientes que se encontram numa trégua temporária. Por isso, inclusive, é difícil falar de estados definitivos, fechados, pois a qualquer momento pode ocorrer uma alternância, uma mudança no fluxo das forças e a elevação de uma que antes encontrava-se rebaixada. De tal modo, forças desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação; por isso o próprio corpo é, e sempre é, fruto do acaso e, “aparece como a coisa mais ‘surpreendente’, muito mais surpreendente na verdade do que a consciência e o espírito” (Deleuze, 1976, p.21).

É importante deixar claro, que Nietzsche não trata de modo restrito a noção de corpo, limitando-o a noção de corpo humano. Corpo e mundo para ele participam igualmente da condição conflituosa das forças no jogo eterno da existência. Para ele, toda a realidade é força, quantidade de força. Sempre em uma relação de tensão, porque toda força está em relação com as outras forças, ora para obedecer, ora para comandar. Nesse sentido, as forças agem em todos os corpos, sejam corpos químicos, biológicos, sociais, políticos devendo haver necessariamente, a tensão de forças agindo neles.

A noção de corpo para Nietzsche é sempre ampla, além de fruto do acaso na relação de forças. Mais uma vez, buscando esclarecer o homem de sua condição propriamente humana, Nietzsche indica o caminho da reinserção do ser humano na natureza. Dentro dessa perspectiva, o animal humano precisa entender que a realidade se explica a partir da lógica da

---

<sup>14</sup> Segundo Giacóia, Nietzsche diferencia razão de consciência, colocando o desenvolvimento da razão de um lado e o desenvolvimento do tornar-se consciente da razão de outro. A consciência se realiza através da sociedade e da linguagem; busca o que é *gemein* (comum, medíocre, sem perder de vista), para se afirmar. Já a razão aparece com o dar-se conta dos impulsos, uma espécie de racionalidade inconsciente, em acordo com o corpo.

*vontade de potência*. Só assim ele será capaz de assumir o seu papel diante da monstruosidade de forças que caracterizam o mundo e sua própria existência. Sobre isso, afirma Nietzsche:

O conceito vitorioso, ‘força’, como o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como ‘vontade de poder’, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora etc (NIETZSCHE, 2011, p.320).

Ante essas poucas orientações sobre a questão do corpo, podemos perceber que tal questão, em Nietzsche, é tratado como fenômeno múltiplo, composto pelas inúmeras forças irredutíveis pelas quais se dá o jogo gerador da grande razão. Nesse contexto, está a multiplicidade com um só sentido - a vida como um jogo que se faz e refaz em guerra e paz, no que ainda não é, e no que já é. Temos uma permanente luta que garante a permanência da mudança; tudo é um eterno vir-a-ser, de forma que só há uma única maneira de ser da vida: a luta. E é no corpo que se reconhece essa luta, esse devir. É através do reconhecimento de todo esse movimento que se inicia o ensaio para sair do estado de decadência ontológica em que se encontra o *último-homem*. Porque este não reconhece no corpo a grande razão, não reconhece o querer, sentir e pensar inerentes a ele. E muito menos reconhece a criação agindo quando a razão precisa dele.

Nietzsche nos convida a escutar a voz do corpo, da natureza e dos instintos que falam através daquilo que sentimos, do que percebemos e do que nos faz reconhecer a lei orgânica que está estabelecida no mundo. Ele completa dizendo que:

Chamamos de vida uma multiplicidade de forças ligadas por um processo [*Vorgang*] de alimentação comum. A esse processo [*Vorgang*] de alimentação, como meio de sua possibilidade, pertence todo o assim chamado sentir, representar, pensar, isto é, 1. um repelir todas as outras forças; 2. uma disposição das mesmas segundo formas e ritmos; 3. um avaliar em relação à incorporação ou à excreção (2011, p. 327).

No cerne dessa multiplicidade de forças interligadas que a vida nos fornece encontra-se o consciente, forma prática pela qual expressamos o que percebemos do mundo interno e externo e o inconsciente, forma detentora das expressões mais genuínas do que é realmente cada homem. Em meio a consciência e o inconsciente forças agem dando substrato a um modo de ser “dono” do instante. A essas forças cabe a sua própria hierarquização para que, em última instância, se apresentem como *vontade de potência*.

## 2.2 Consciência e Inconsciente: forças reativas e ativas

A grande razão também é uma sede de vontade - vontade de dominação. Nesse sentido, Deleuze<sup>15</sup> considera que as forças superiores ou dominantes são ativas e que as forças inferiores ou dominadas são reativas. Ele considera que ativo e reativo são espécies de qualidades originais que exprimem a relação entre as forças. Deleuze segue afirmando que as forças que se relacionam entre si possuem quantidade e qualidades, porém na prática, o que as diferencia é somente a diferença de quantidade. Assim, nas forças, a qualidade se diferencia da quantidade naquilo que ela tem de inigualável e de não anulável. Entretanto, o que sentimos, a percepção que alcançamos não nos autoriza ter um total controle e conhecimento sobre as forças, suas quantidades e qualidades. Sobre isso Deleuze nos esclarece:

Com o acaso nós afirmamos a relação de todas as forças. E, sem dúvida, afirmamos todo o acaso numa única vez no pensamento do *eterno retorno*. Mas as forças, por sua conta própria, não entram todas em relação ao mesmo tempo. Seu poder respectivo é preenchido, com efeito, na relação com um pequeno número de forças. [...] Os encontros de forças de tal e qual quantidade são, portanto, as partes concretas do acaso, as partes afirmativas do acaso e, como tais, estranhas a qualquer lei: os membros de Dioniso. Ora, é neste encontro que cada força recebe a qualidade que corresponde à sua quantidade, isto é, a afecção que preenche efetivamente seu poder (1976, p.23).

Esse encontro, gerador do acaso, produz a realidade onde nós somos produto (aspecto reativo, consciente), capazes de uma produção desconhecida (aspecto ativo, inconsciente) e que não obedece a nenhuma forma *a priori*. Na alternância das forças, necessariamente, existe uma que é dominante e outra que é dominada. Daí o homem se tornar, simultaneamente, produto (ele é afetado) e produtor (afeta outros corpos) de realidade.<sup>16</sup>

As forças, em meio a toda totalidade, são simplesmente, um campo de ação e reação. Por isso, se diferenciam em ativas e reativas, “[...] nada perdem de sua força, de sua quantidade de força, exercem-na assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade” (DELEUZE, 1976, p. 21). Há, dentro do campo de forças, uma ordem espontânea, agressiva,

---

<sup>15</sup> A utilização das denominações ativa e reativa no que tange à questão das forças é um emprego próprio do pensamento deleuziano. Hierarquiza as forças conforme a sua quantidade, mas quantidade tem um sentido incompleto, abstrato e ambíguo, por isso as qualifica como ativas e reativas.

<sup>16</sup> No que tange ao fato de sermos produtores, ressalta-se a noção de vontade que, como conceito nietzschiano é afirmada como unidade *atual* das aspirações de preponderância e comando; designa o impulso vetorial a partir de uma multiplicidade de exteriorizações de força e se baseia numa dinâmica vivenciada de uma pulsão dominante.

conquistadora, usurpadora, transformadora que é, em parte, negada como elemento participativo e complementar da vida e que é considerada por Nietzsche, a função mais nobre do organismo. Ele trata as forças ativas, que são as mais difíceis de serem caracterizadas, porque seu campo de trabalho não está no consciente e sim no inconsciente: “A grande atividade principal é inconsciente” (NIETZSCHE, VP, p.227 apud DELEUZE, 1976, p.22).

Nietzsche segue afirmando que a consciência exprime apenas a relação de certas forças ativas que as dominam, porque ela é essencialmente reativa. Sua atividade se ocupa da memória, do hábito, da nutrição, da reprodução, da conservação e da adaptação – todas funções reativas: “É inevitável que a consciência veja o organismo do seu ponto de vista e o compreenda à sua maneira, isto é, de maneira reativa” (DELEUZE, 1976, p. 22). Entretanto, o que há de importante a se revelar sobre o organismo é a descoberta das forças ativas, sem as quais as reações mesmas não seriam forças. Deleuze ainda intensifica o papel do inconsciente quando afirma que, “a atividade das forças [...] inconscientes, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular a esta reação do eu que é chamada de consciência” (Idem, 1976, p.22).

O inconsciente é definido por aquilo que há de superior às maneiras conscientes de pensar, sentir e querer. As forças ativas podem assim ser compreendidas, como algo nobre que não só habita o corpo como também é o corpo e tende ao poder, apropriação, apoderação, subjeção, dominação etc. Continua Deleuze:

Em Nietzsche, assim como na energética, chama-se ‘nobre’ a energia capaz de se transformar. O poder de transformação, o poder dionisíaco, é a primeira definição da atividade. Mas cada vez que marcamos assim a nobreza da ação e sua superioridade sobre a reação, não devemos esquecer que a reação designa um tipo de força tanto quanto a ação, com a ressalva de que as reações não podem ser captadas nem compreendidas cientificamente como forças se não relacionadas com as forças superiores que são precisamente de um outro tipo. Reativo é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada como tal em relação com o ativo, a partir do ativo (1976, p. 22).

As considerações acerca da relação estabelecida por Nietzsche entre inconsciente e força ativa são da maior importância para a compreensão do conceito principal que propusemos analisar neste momento da dissertação. Nietzsche deixa claro que existe algo difícil de ser definido, que condiciona a vida do homem. Esse algo é aquilo mais propriamente individual, comporta a chave para o entendimento da diferenciação entre os conceitos de vontade e livre-arbítrio da noção de *vontade de potência*.

### 2.3 Uma distinção de duas vontades

Já podemos afirmar que a *vontade de potência* se diferencia completamente da noção de pura vontade ou livre-arbítrio. Para Nietzsche, o que chamamos vulgarmente de vontade é o nome dado ao despontar de um imperativo que se segue a partir de um direcionamento informado: “Como o que nasce deste imperativo é um arranjo de toda uma pluralidade de elementos em jogo num determinado acontecimento sob o controle de um único princípio de ordenação, toda vontade traz consigo uma certa injunção de poder” (CASANOVA, 2011, p.199). É a partir da consideração desse princípio de ordenação guiada por um poder, que começa a se fundamentar a noção de *vontade de potência* como força vitoriosa que possui um querer interno. Ela é atribuída à força, mas de um modo particular, porque além de complemento da força ela é também algo além da força. Afirma Deleuze, que a *vontade de potência* não se deixa delegar, nem alienar em um outro sujeito, mesmo que a força esteja com ele. Assim explica:

Lembremo-nos de que a essência da força é sua diferença de quantidade com outras forças e que esta diferença se exprime como qualidade da força. Ora, a diferença de quantidade, assim compreendida, remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, o qual é também o elemento genético das qualidades dessas forças. A vontade de potência é então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético (1976, p, 25).

Sendo assim, podemos definir a vontade em Nietzsche, como o nome dado ao ato de realização dos acontecimentos da realidade na sua totalidade, já que tais acontecimentos surgem a partir da luta entre as diversas possibilidades de condução e composição das forças que imantam a realidade. Concluindo, ela é o princípio<sup>17</sup> para a síntese das forças.

Mais uma vez, a perspectiva nietzschiana sobre uma questão, se diferencia daquela apresentada pelos pensadores de um modo geral, porque para ele:

Os filósofos costumam falar da vontade como se esta fosse a coisa mais conhecida do mundo; sim, Schopenhauer deu a entender que a vontade era única coisa por nós conhecida, inteiramente conhecida, conhecida sem substrato e acréscimo. A mim parece, porém, que Schopenhauer também nesse caso, só fez precisamente o que filósofos costumam fazer: que ele assumiu e exagerou um preconceito popular. Querer parece, para mim, sobretudo algo complicado, algo que somente como palavra é uma unidade, - e justamente em uma palavra reside o preconceito popular, que se tornou senhor da sempre apenas exígua precaução dos filósofos. Sejamos, pois, mais uma vez, precavidos, sejam não-filosóficos (2011, p.33).

<sup>17</sup> Explica Deleuze no livro *Nietzsche e a Filosofia*, p. 25, que a palavra princípio utilizada em Nietzsche tem um sentido essencialmente plástico, não é algo mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia como o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina.

A concepção apresentada por Nietzsche é bem diversa da apresentada pelo cristianismo, pela metafísica, bem como pelo olhar mecanicista. A partir de tais concepções, somos levados a ideia de sujeito protagonista e responsável por suas ações, que age, portanto, segundo os seus próprios fins, suas próprias intenções, sua própria consciência; seria causa, autor de atos sempre planejados. A causa dessa vontade, por sua vez, estaria atrelada a “liberdade” e a espontaneidade do “agente” humano. Por conseguinte, liberdade e espontaneidade seriam capacidades específicas, instrumentos pelos quais o sujeito produziria suas ações e que levaria a cabo seus desejos: aí estaria a vontade.

Em seu livro, *Nietzsche e a liberdade*, Barrenechea aplica as considerações nietzschianas sobre o problema da liberdade e traz a tona o jogo de forças que a justifica e que perfaz mundo e corpo. Esclarece, inclusive, a distinção entre o conceito de vontade e livre-arbítrio do conceito de *vontade de potência*. Segundo ele, Nietzsche faz uma crítica bem específica sobre o conceito de vontade e conclui que esta não existe. De acordo com Nietzsche o querer é uma fantasia, “não há nenhum querer, mas sim somente um querer – algo: não há que desligar a meta e o estado – como o fazem os teóricos do conhecimento” (NIETZSCHE, 2008, p.337). Desligar meta e estado significa desconsiderar a multiplicidade de sentimentos e estados vividos: “Pertence à natureza da volição (e do desejo) uma meta para qual tende, da mesma maneira que o sentimento do estado, ou condição, de que o sujeito, ao realizar o ato de volição, anseia por se desprender” (GIACÓIA, 2001, p.66).

O que há de fato nas teorias é uma inadequada interpretação da realização dos eventos, uma falsa compreensão da dinâmica das ações. Não há um querer próprio, tampouco um pensar, afirma Nietzsche, há uma mera ficção. E segue ele ironicamente:

O que é querer? Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: ‘Eu quero que o Sol se ponha’; e daquele que não pode parar uma roda e diz: ‘Estou aqui deitado, mas eu quero que ela rode’; e daquele que no ringue de luta é derrubado, e diz: ‘Estou aqui deitado, mas eu quero estar aqui deitado!’ No entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente de algum desses três, quando usamos a expressão ‘eu quero?’ (2001, p.75).

O querer, para ele, se encerra em uma inadequação de sentido. Segundo seu pensamento, existe, na geração do conceito de sujeito, compreendido como “espírito” atuante na natureza, um viés animista inserido na linguagem. Trata-se de uma mistificação que considera os seres do mundo como entidades animadas e intencionais, isto é, “espíritos” ativos. Assim, “o conceito de vontade nasce de antigos fetichismos que a consideram um atributo que opera de modo mágico” (BARRENECHEA, 2008, p. 56).

Essa formatação sobre a “causalidade” da vontade também é caracterizada por Nietzsche como um preconceito proveniente da religiosidade, ou seja, “a crença na causalidade da vontade tem uma feição supersticiosa, pois decorre da fé em forças agindo de modo mágico” (Idem, 2008, p.57). O homem irrefletido pensa que aspiração surge de maneira simplificada e imediatista, acredita que o movimento parte do desejo, seguido pelo querer e pela produção do efeito desejado. Ele desconhece o mecanismo interno desse evento e do trabalho minucioso e sutil que deve ser realizado para que a ação se efetue. Ignora que há uma incapacidade da mera vontade para realizar sozinha, sequer uma mínima parte desse trabalho, porque essa vontade não é independente, mas depende de outras forças, não operando como uma potência mágica, surgida do nada ou de si próprio. O que o homem comum vê é somente o resultado, a conclusão de uma atividade desconhecida originada da relação indissociável entre o pensar, sentir e querer. Para Nietzsche, o fenômeno voluntário é o último elo de uma cadeia. Tudo o que passa pelos pensamentos, como os desejos e os sentimentos, não são causa, são efeitos, “sentimentos e pensamentos são momentos constitutivos de toda e qualquer volição real, de todo ato da vontade que realizamos” (GIACÓIA, 2001, p.67). O ato não pertence exclusivamente ao pensar, ao querer ou ao sentir, mas a um impulso que comanda e que apresenta o jogo de forças que decorre de energias psíquicas. Conclui Barrenechea:

O que realmente age no indivíduo acontece longe da representação, surge de um estado total de forças corporais, da luta entre instintos divergentes. Cada ideia, cada sentimento, cada desejo, cada volição é um sintoma do ‘efetivo acontecer interligado’ que decorre do jogo de pulsões inconscientes (2008, p.59).

A ação é o resultado da luta entre forças diferentes que operam no corpo. E para além do pensar, sentir e querer, ainda há outro elemento que autoriza uma força e não outra a comandar - o afeto, o afeto de comando: “Se reportarmos à origem etimológica, no latim *affectus*, teremos, então o sentido de disposição, condição, afecção, mas também, pela via de *afficio*[...] de tocar, ser tocado, mover, ser movido, ser afetado” (GIACÓIA, 2001, p.67). Portanto, segundo Nietzsche, o “querer” também pressupõe uma disposição de ânimo que nos leva a ser tocados, movidos pelo afeto de comandar: “Existe, pois, internamente [...] uma divisão entre um eu que comanda e um ele [...] um algo que obedece – que, justamente em razão de sua inserção naquela complexa correlação de forças que constitui todo querer, tem que obedecer” (GIACÓIA, 2001, p.68). Esse “eu” a que Nietzsche se refere seria fruto da conscientização do tal afeto de comando, de uma disposição anímica que gera a certeza de se possuir domínio sobre si mesmo. Naturalmente nos identificamos com os sentimentos



próprios dessa condição, como coagir, oprimir, constranger etc e dessa forma, não nos damos conta da relação de domínio e sujeição com a qual convivemos. Afirmar Giacóia, que o conceito “eu” reúne esses “estados antagônicos numa unidade fictícia, cuja expressão se dá como consciência do poder da ‘vontade’, ou melhor, como consciência da liberdade” (2001, p.69). O que se dá na prática é o propósito de simplificação do que é complexo. Entretanto, esse “efeito” (vontade-querer) é oriundo dos diversos processos inconscientes pertinentes ao ser humano. Assim, para a realização de uma ação é necessário um jogo de forças orgânicas e uma complexa organização inorgânica antecedente, onde cada ideia, sentimento, desejo, aspiração é sintoma efetivo decorrente do jogo de pulsões inconscientes.

Podemos concluir que não há intenções, motivos ou finalidades conscientes que guiam a realização dos atos. Pelo contrário, todo movimento depende da totalidade orgânica, ficando afastados da representação. Isso porque, já deixou claro Nietzsche, que o que há no homem não é uma unidade anímica, centro de decisões, mas uma unidade fisiológica, produto da diversidade de forças corporais que determina a produção dos atos. Segue Barrenechea:

[...] a intenção é apenas a pele, a superfície que reveste os atos, ocultando os processos que efetivamente levam a realização de cada ação voluntária. Este sentido epidérmico é o que define o caráter de mero sintoma ou signo de toda intenção. Pois a intenção só é corolário, a representação ou efetuação de forças profundas que devem ser decodificadas para achar os verdadeiros motivos de um acontecimento (2008, p.59).

O que vemos em Nietzsche, é o sentido da causalidade ganhando um outro sentido, porque não há mais uma relação de causa e efeito entre entidades, onde um agente é autor e outro é paciente da ação. Agora o que há é o confronto de forças que se dá dentro da dinâmica do devir, o que não significa que um evento seja produto de uma força vencedora, mas sempre resultante do conflito que ocorreu. Todas as forças agem, operam e podem ceder de si parte para o resultado a que se chega, ou melhor, todas as ações contêm elementos de diversas forças que cedem de si algo após o combate entre elas. Por isso podemos afirmar que, “a ‘causalidade da vontade de potência’ surge da luta fugaz entre vontades-força que, a cada momento, adquirem (mais ou menos) potência” (BARRENECHEA, 2008, p.74).

Compreender o movimento e adequação das forças permite compreender, conseqüentemente, que:

O modelo causal-explicativo que pretende achar responsáveis e culpados para todos os acontecimentos deve ser questionado. Os eventos resultam de um jogo de inúmeras vontades operantes. Portanto, a noção de responsabilidade e autoria de 'agentes' individuais perde todo sentido. Cada ação surge de uma multidão atuante, de uma constelação de forças em confronto (Idem, 2008, p.75).

Em um mesmo sentido, devemos ressaltar também que o desconhecimento das causas inconscientes, causadoras dos fenômenos musculares e tratada vulgarmente por *vontade*, deturpa e, naturalmente, dificulta a compreensão do funcionamento do comportamento humano em todas as instâncias. Não se considerar os processos não-intencionais que são geradores do comportamento intencional é uma falha de grandes proporções para as relações humanas. Sobre isso, reforça Barrenechea:

A crença em intenções conscientes está fundamentada em uma deturpada compreensão do agir, pois o decisivo para a ocorrência de um fato não está, justamente, nessa intenção; o fundamental acontece nos bastidores, no âmago de forças carentes de qualquer motivação consciente (2008, p.59).

Considerar que, “o homem que atua não é um espírito, mas um corpo impulsionado por uma multiplicidade de forças” (BARRENECHEA, 2008, p.75), permite não só uma mudança nas relações humanas como também do homem consigo mesmo. Porque, se no âmbito das relações extermina-se o modelo, *responsável-culpado*, já que o que temos é o resultado do embate de um jogo de forças, também consegue o homem aqui ser conduzido a aceitar a suas falhas e seus acertos, acolhendo a vida como afirmativa.

A partir da distinção entre a mera vontade e o campo das ações obscuras que move o sujeito, podemos consequentemente concluir, que quem responde pela dinâmica mais profunda dos atos humanos e dos eventos do mundo não é puramente o sujeito, nem as coisas com seus efeitos imediatos: “Elimina-se, deste modo, a ficção da identidade, enxerga-se, novamente o devir” (Idem, 2008, p.73). Na visão nietzschiana, a realidade não é impulsionada pela vontade, mas sim pela *vontade de potência*, identificada pela imensidão de forças em constante contradição, em permanente confronto, seja no animal, na pedra, no vegetal ou no homem e conclui Barrenechea:

Não há exceção no circuito fechado dos acontecimentos: tudo está submetido às inúmeras configurações de forças que lutam permanentemente para impor o seu interesse, que desenham sem cessar o caleidoscópio da realidade. Cada momento apresenta um novo encontro de impulsos, cada instante traz o diferente: uma nova constelação de forças se faz e logo se desfaz. A vontade de potência exprime uma unidade-plural de forças que configuram o jogo do mundo; é unitária porque não há vários tipos de acontecimentos [...], pois tudo segue a mesma dinâmica do devir, e plural porque as forças são inúmeras e em contínua mudança (2008, p.73).

Não podemos esquecer, em hipótese alguma, que a *vontade de potência* e as forças são elementos distintos. Isso porque, ao confundi-las, “não se compreende a força enquanto força, recai-se no mecanicismo, esquece-se a diferença das forças que constitui seu ser, ignora-se o elemento do qual deriva sua gênese recíproca. A força é quem pode, a *vontade de potência* é quem quer” (DELEUZE, 1976, p. 26). E se ela quer, então faz com que uma força prevaleça sobre outras, as domina e as comanda: “É a *vontade de potência* ainda que faz com que uma força obedeça numa relação; é pela *vontade de potência* que ela obedece” (NIETZSCHE, 1995, p.90).

Portanto, em primeira instância, tudo está submetido às inúmeras configurações de forças que lutam permanentemente para impor o seu interesse, que desenham sem cessar o caleidoscópio da realidade.

#### 2.4 **Vontade de potência: a Vida**

A *vontade de potência*, fluxo de impulsos em contínuo confronto, revela, a cada instante, uma determinada relação na disputa dinâmica: há um grupo de impulsos que domina e outro que é dominado. Dessa forma, todo acontecimento é produto dessa constelação de forças onde todos agem – umas “mandam”, outras “obedecem” - nenhuma renuncia ao seu poder. Todas seguem tentando se impor nesse confronto dinâmico que é a própria vida apresentada pela lente da *vontade de potência*. A propósito desse movimento, Zaratustra nos fala sobre o que viu em todo vivente:

Mas, para que compreendais minhas palavras do bem e do mal, quero acrescentar, ainda, minha palavra sobre a vida e o modo de ser do vivente.

O vivente, eu segui, percorrendo os maiores e menores caminhos, a fim de conhecer seu modo de ser. [...]

Mas, onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também, falar em obediência. Todo vivente é um obediente.

E, em segundo lugar: manda-se naquele que não pode obedecer a si mesmo. É este o modo de ser do vivente.

E foi esta a terceira coisa que ouvi: que mandar é mais difícil que obedecer.

E não somente porque quem manda carrega o peso de todos que obedecem e é fácil que este peso o esmague. [...]

Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência (NIETZSCHE, 2011, 144-145)

A afirmação de Zaratustra admite a *vontade de potência* como o modo de ser de todo vivente, isto é, ela designa o modo como toda a configuração vital se dá. Ela representa, portanto, como se dá a Vida, é a descrição do processo ôntico de formação e desagregação das configurações de vida no interior do devir. E na medida em que a *vontade de potência*

descreve como a vida se dá, descreve como o mundo se autodetermina. Ela é, justamente, a descrição dessa dinâmica de autocriação, autodeterminação da vida.

É de suma validade ressaltar, que o conceito de *vontade de potência* leva às últimas consequências a proposta nietzschiana de negação de princípios metafísicos ou suprassensíveis. Nesse sentido, não se admite qualquer categoria *a priori* que esteja para além da dinâmica de geração de vida, então todos os elementos em jogo precisam se determinar, de alguma maneira, *a posteriori*. É para se pensar tal determinação *a posteriori* dos elementos, que Nietzsche afirma a *vontade de potência* como meio pelo qual as forças se dão na estrutura relacional. A vida é pensada a partir do conceito de força e é originariamente relação, ou seja, pensar a *vontade de potência* como a dinâmica de autodeterminação de força, pressupõe o caráter perspectivista e múltiplo, como também, a ausência de fundamentos suprassensíveis que estejam para além do próprio embate de forças. Isso quer dizer que, se as verdades não são dadas *a priori* e sim criadas, elas são, portanto, interpretações que fazemos da realidade, são perspectivas em meio a inúmeras outras. O critério de verdade deixa de ser universal e passa a ser condicionado ao poder que a interpretação possui para se estabelecer. Sobre as perspectivas, afirma Wolfgang Müller-Lauter:

Todas as interpretações são perspectivas; não há qualquer parâmetro de medida no qual se pudesse provar qual é mais correta e qual a menos correta, o único critério para a verdade de uma exposição da efetividade consiste em que medida ela está em condições de se impor contra outras exposições (1997, p. 131).

O perspectivismo também dá substrato a um outro conceito relativo à *vontade de potência*: os *quanta-de-poder*, ou seja, a própria dinâmica de embate entre forças. A noção de *quanta-de-poder* traz no nome o que está em jogo, o embate relacional no qual consiste a *vontade de potência*, a saber, o poder que se concorre e conquista no embate com os demais *quanta*, caracterizando, dessa maneira, uma dinâmica de resistência e comando. Os *quanta-de-poder* sempre são perspectivos, na medida em que resguardam a indeterminação originária. Atuando sobre a multiplicidade de elementos em jogo, eles geram uma espécie de direcionamento. Isso significa, que no embate, se formam hierarquias de perspectivas, nas quais cada *quanta* impõe afirmativamente sua força interpretativa. Nesse embate, as perspectivas mais fortes funcionam como catalisadoras que produzem a síntese de uma configuração vital específica, que nada mais é do que uma configuração plural de forças que formam uma unidade vital provisória. Assim, as perspectivas que mandam são, o que poderíamos chamar de perspectivas integradoras, na medida em que são capazes de integrar

as outras forças em uma espécie de “malha de poder.” Desse modo, ao mandar, uma perspectiva, na verdade, obedece ao seu próprio poder e se rearticula juntamente com novas configurações de poder.

Vale lembrar, que as perspectivas não são fixas, elas estão em uma dinâmica de persistente embate. A perspectiva que manda, ou seja, o *quanta* de maior poder sintetizador, produtor de integração, está sempre sob o risco de não ser mais capaz de dominar. O que na prática, representa uma dificuldade de manter-se na condição de mando, pois se está, a todo momento, correndo o risco de não conseguir integrar novos elementos. Isso significa não conseguir mais se atualizar com novas configurações de realidade, sendo “esmagado”, dominado pela total desintegração da unidade que sintetiza. É por isso que cada configuração de vida é apenas uma configuração relativa e provisória que precisa sempre ser conquistada uma vez mais a fim de se conservar. E toda conservação só pode se realizar a partir de uma superação, como afirma Zaratustra: “este segredo a própria vida me confiou: Vê, disse, eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo” (NIETZSCHE, 2011, p.127).

A conservação aqui, só é possível como elevação - superação. Portanto, para manter qualquer configuração de vida conquistada, é preciso se superar, elevando sua capacidade de integração para além do já conquistado e estabelecido e, desse modo, constantemente estar em movimento de superação de si. Vale ressaltar, que o movimento de superação é possível porque as forças nunca se estabilizam, o que indica que qualquer tentativa de conservação é uma forma de declínio e como o que há na vontade é a vontade de autossuperação, a questão está além da própria autoconservação como configuração biofísica. A dinâmica é incessante, onde permanece um processo contínuo de constituição de si mesmo, que se estabelece de modo a construir um “caminho do criador” que se situa no ciclo integração-destruição-conservação-elevação, que caracteriza a *vontade de potência*.

A partir da leitura sobre a concepção de vida vista sob o prisma da *vontade de potência*, podemos retomar a questão dos valores. Podemos considerar que é inegável que a avaliação e o estabelecimento deles também é uma expressão da *vontade de potência*, já que também é uma forma de *exercer-ampliar* poder. Sendo assim a própria criação de valores expressa a *vontade de potência*, porque os valores criados expressam as condições para um tipo de vida exercer-elevar poder, e, por isso os valores representam sempre sintomas de tipos de vida. Entretanto, tipos de vida que criam valores que se pretendem universais e imutáveis com o objetivo de exercer poder, se conservar, criando as condições necessárias para tal e, ao mesmo tempo, repleto de ausência de superação de si – subvertem a noção de *vontade de potência*. Isso ocorre porque, por serem valores que pretendem ser absolutos e imutáveis,

permanecem em um estado de conservação não sofrendo transformações. Aí está a subversão da *vontade potência*, pois há ausência do sentido perspectivístico e de autossuperação. A tática desse tipo de vida está em buscar por princípios permanentes que estejam aquém da dinâmica de autossuperação e que, por sua vez, possam assegurar a conservação estática de valores. Contrário a essa conservação, afirma Nietzsche:

[...] Em verdade eu vos digo: um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos.  
Como os vossos valores e palavras de bem e do mal, exerceis poder, ó vós, que estabeleceis valores (2011, p. 146).

A Vida não aceita os tipos que buscam conservação, porque ela dá seu sentido para tudo, somente ela possui critério de avaliação que impõe a si mesma e, dessa forma, não se pode aplicar a ela uma avaliação pronta e fechada. Nos esclarece, Scarlett Marton que:

Fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se ela contribui para favorecê-la ou obstruí-la; submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou da sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante (2006, p. 52).

Nesse ponto da pesquisa se coloca mais propriamente a pergunta pelo valor dos valores. Eles obstruem ou favorecem o prosperar da humanidade? Representam empobrecimento e degeneração da vida ou denunciam plenitude, força e vontade de vida?

Nietzsche já nos deixou claro que os conceitos *vida* e *valor* estão intimamente ligados: “viver é essencialmente apropriação, violação, dominação do que é estrangeiro e mais fraco, opressão, dureza, imposição da própria forma, incorporação e, pelo menos, no mais clemente dos casos, exploração” (2001, p. 58). Podemos concluir, que os valores instituídos pela metafísica, pela moral cristã e até mesmo pelo Iluminismo representam degeneração da vida se não são superados, e que, portanto, se afastam da vontade de vida representada pela *vontade de potência*, que sempre quer mais potência. Vale ressaltar, que a autossuperação não é uma dinâmica que possa ser entendida como progresso ou evolução, na medida em que não há fim-último ou uma meta final a ser alcançada para onde tudo caminha e se aproxima gradativamente. Zaratustra, por exemplo, não é ‘melhor’ ou ‘mais evoluído’ quando termina o livro. As suas contínuas autossuperações não representam qualquer conquista de fase. Pelo contrário, descrevem uma dinâmica que se anula a si mesmo, uma vez que toda conquista alcançada é sempre já insuficiente. Além disso, sua superação não significa algo como um acúmulo de potência que se possa armazenar, porque as configurações são cada vez diversas,

isto é, as forças se articulam a todo momento, impossibilitando qualquer tipo de conquista definitiva.

É assim que se justifica o crivo da vida, da moral, da política, da religião, da ciência, da arte, da filosofia ou de qualquer sistema, de qualquer ordem – que seja sempre submetida a um exame; que passe pela avaliação da Vida, em cada fase dela, sempre repleta de *vontade de potência*. Isso significa dizer que a *vontade de potência* é uma atividade de autoprodução criativa a partir de relações perspectivísticas que criam as diversas configurações de vida. Nesse contexto, retomamos o papel da arte ao considerá-la como manifesto da própria dinâmica de autoprodução da *vontade de potência*. Porque somente na medida em que a própria vida é *vontade de potência*, é atividade incessantemente criadora, onde o mundo e o homem podem ser vistos como obra de arte constantemente buriladas. Essa compreensão da vida na filosofia nietzschiana ainda significa muito mais, como nos afirma Rosa Dias:

Tomar Nietzsche como exemplo significa educar-se incansavelmente, adquirir uma capacidade crítica pessoal e uma capacidade de pensar por si; aprender a ver, habituando o olho no repouso e na paciência; dominar o “instinto do saber a qualquer preço”, utilizando este princípio seletivo: só aprender aquilo que puder viver e abominar tudo aquilo que instrui sem aumentar ou estimular a atividade; manter uma postura artística diante da existência, trabalhando como artista a obra cotidiana; “dar a vida o valor de um instrumento e de um meio de conhecimento, procedendo de modo que os falsos caminhos, os erros, as ilusões, as paixões, as esperanças possam conduzir a um único objetivo – a educação de si próprio (1993, p.115).

Perceber a vida como instância criadora do que é o homem e ainda, pela lente da educação, é uma tarefa com certo grau de complexidade, entretanto, não impossível de realizar. Nietzsche, em sua profunda análise sobre a existência humana, afirmava as diversas maneiras pelas quais os homens caminham pela vida. Ao analisarmos, ao longo do primeiro e do segundo capítulo, o que ele chamou de *último homem* e de *Übermensch*, as distinções ratificam isso, porque aspectos fundamentais os diferenciam no modo como experimentam a vida e como se aproximam ou se afastam da afirmação criadora da existência.

Neste capítulo, buscamos compreender mais de perto, os pormenores que possibilitam o *eterno-retorno* como desmantelamento dos velhos ideais de interpretação do mundo e demolindo o velho pelo que é original no homem. Para isso, foi de suma importância compreender a *vontade de potência* como conceito aplicado ao corpo, bem como seu emprego, através das forças, como mediadora entre o homem e a vida. Guardado o seu papel, precisamos agora perceber o que a *vontade de potência* é capaz de fazer quando aplicada nas nuances da vida prática. De que maneira o *Além do homem* organiza o caos de suas paixões e

íntegra, numa totalidade, cada traço de seu caráter; de que forma percebe que seu próprio ser está envolvido no cosmos, e entende que afirmá-lo é afirmar tudo o que é, foi e será; por quais meios ele faz surgir novos valores; e por quais estratégias ele intervém em um momento qualquer do processo circular que é o mundo e assim, recria o passado e transforma o futuro. E principalmente, por qual caminho percorrer, internamente, para lidar com toda dor e sofrimento pertinente a existência humana.

Esses elementos constituirão o núcleo do capítulo seguinte, de modo a mostrar como a *vontade de potência* pode ser o paradigma para distinguir uma vida negadora da dor e do sofrimento, ressentida pelo que foi, pelo o que é e o que virá; de uma vida que afirma o sofrimento e a dor como parte essencial da existência como superação.



### 3 O ÜBERMENSCHEN: O ARTISTA DA EXISTÊNCIA COTIDIANA

Para uma compreensão mais exata da construção filosófica da figura do *Além-do-homem*, do seu modo de ser diante da vida e mais exatamente, diante do sofrimento é bastante relevante destacarmos aqui como se constituiu a vida pessoal de Nietzsche nos anos que se seguiram a partir de 1876. Nesse período, de profundo balanço intelectual, ele passava por graves sofrimentos físicos e morais. Sua saúde encontrava-se abalada, fortes nevralgias obrigaram-no a permanecer acamado pelo menos uma vez por semana. Nietzsche também passa a questionar a vida que escolheu e começa a se lamentar por ter aceitado, tão jovem, a cátedra de professor na Basileia, cargo que ocupava fazia sete anos. Ele ainda passa pelo desencantamento como propagandista wagneriano e seu fervor vai dando lugar a dúvida. Diz Paolo D'iorio em seu livro, *Nietzsche na Itália A viagem que mudou os rumos da Filosofia* (2014), que a partir da viagem que fez ao sul, mais exatamente a Itália, “houve uma nova fase do pensamento nietzschiano”. É nessa nova fase, que Nietzsche edificará uma visão mais autêntica sobre o sofrimento, no sentido em que se afasta mais intensamente do pensamento de Schopenhauer. Nietzsche admite que, “foi precisamente nos anos da minha mais débil vitalidade que eu cessei de ser pessimista, a necessidade instintiva de restabelecer-me, afastou-me da filosofia da miséria e do desânimo” (NIETZSCHE, 1995, p.32).

Em junho de 1876, quando acometido por mais uma crise de saúde, obteve Nietzsche, dispensa de suas atividades junto à Universidade da Basileia; partiu para a Itália com Paul Rée, amigo próximo e Alfred Brenner, um de seus alunos. Em Sorrento foi recebido na villa de Malwida Von Meysenbug, onde passou alguns meses. Alan de Botton também destaca em seu livro, *As consolações da filosofia* (2001), essa nova fase do pensamento nietzschiano. Botton explica que, durante este período, Nietzsche e outros convidados de Malwida realizaram estudos descompromissados, discutiam o pensamento de diversos filósofos. Iam de Jacob Burckhardt, Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, La Bruyère, Stendhal, Goethe, Heródoto, Tucídides até Platão. Foi apoiado em uma análise da personalidade de alguns desses personagens que Nietzsche concluiu que eles pareciam ter conquistado uma vida plena, mas sempre repleta de períodos de grande infortúnio.

A compreensão nietzschiana sobre o sofrimento começa a admitir que este possui certo valor tornando-se necessário àquele que deseja alcançar uma vida integral. Passa a reconhecê-lo como uma etapa natural e inevitável no processo permanente de superação e conquista de si mesmo. Tal compreensão perpassa, inclusive, por sua própria vida, como ele admite:

Curei-me por mim mesmo, e assim fiquei livre da moléstia. Para que isso aconteça – todo fisiólogo deve admiti-lo – é necessário que no fundo se goze de saúde. Um ser verdadeiramente doente não pode curar-se, e muito menos por si mesmo; para um homem realmente são a moléstia pode ser, pelo contrário, um energético incitamento para viver mais intensamente (1995, p.32).

Nietzsche reconhece em si o que viu, no que chamou, grandes homens, já que estes, para chegarem a uma existência plena, foram comprometidos com a vida e atingiram os seus objetivos sempre diante de dificuldades. Estes representaram, portanto, o *Übermensch*, pois trataram suas vidas a partir de uma superação dos valores estabelecidos, na transposição dos limites de suas épocas, na verdadeira representação do *Além-do-homem*. Retomaram, de alguma maneira, as raízes do homem grego, do homem do trágico, que encontrava no dever a própria vida; retomaram o homem forte que possuía o poder de enfrentamento diante das contradições, da vida e da morte. Porque esse é o homem verdadeiramente potente, o homem tenso, que é essencialmente frágil, por isso sensível e ético. O homem novo, longe de querer entender o significado do mundo, impõe ao mundo os seus significados. Porque nele há uma vontade de tornar pensável todo o existente, tudo o que é. É da sua vontade que cada coisa adquire sentido.

Nietzsche buscou dobrar o mundo à *vontade de potência* do homem, para adequar a vida ao pensamento humano.<sup>18</sup> Ele constata que tudo o que existe deve também se adaptar e se curvar a essa vontade. Com toda a sua intensidade ela é o guia da vida e homens como Montaigne, o Abade Galiane, Goethe e ele próprio, foram guiados por ela e assim se comprometeram com o mundo, apresentando essa vontade que é vontade de viver. Diz ele em *Ecce Homo*:

Um homem bem nascido adoça os nossos sentidos: ele é composto de uma fibra ao mesmo tempo dura, tenra e perfumada. Apraz-lhe somente aquilo que lhe é útil: o seu prazer e o seu desejo cessam quando ultrapassa os desejos do útil. Adivinha ele todos os meios para reparar os males, afastando-se dos acidentes adversos aquilo que não o aniquila, torna-o bem mais forte. De tudo o que ele vê, ouve, vive, colhe instintivamente a sua suma; é um princípio de seleção: muitas coisas deixam cair. Está sempre em sua companhia, ou ocupando-se com livros, ou com homens, ou com as paisagens: como discerne, como aceita, como confia ele também honra. Reage a toda espécie de fascinação, lentamente, com aquela lentidão que lhe ensinaram uma longa prudência e uma soberba volúpia; examina o enlevo que ascende a ele - está bem longe de ir-lhe ao encontro. Não acredita nem na “desventura nem na “culpa”: prevê logo qualquer coisa, consigo mesmo e com os outros, sabendo sobre tudo olvidar – é suficientemente forte para que tudo lhe redunde em benefício próprio.

Pois bem eu sou o oposto de um decadente, porque descrevi a mim mesmo (1995, p.32).

<sup>18</sup> Machado, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. RJ: Jorge Zahar:1997.

Não tinham medo da vida, pelo contrário, exploravam todas as suas possibilidades individuais e possuíam segundo Nietzsche, “vida”, no sentido da coragem, da ambição, da dignidade, da força de caráter, do humor da independência; e ao mesmo tempo possuindo uma ausência de hipocrisia, conformismo, ressentimento e presunção.

Afirma-nos Paolo D’iorio, que Nietzsche estava bem consciente da ruptura representada pelo período em que passou em Sorrento e do fato de que com, *Humano, demasiadamente humano*, primeira obra após sua ida para a Itália, livrara-se de tudo o que não lhe pertencia. Sobre isso, ele afirma, *Ecce Homo*:

Coisas humanas, demasiadamente humanas, este monumento de uma rigorosa disciplina de si, pela qual extingui bruscamente tudo o que se insinuara em mim de superior charlatanismo, de idealismo, de belos sentimentos e outras feminilidades foi redigido em Sorrento (1995, p.89).

Em maio de 1878, ele de fato, publica *Humano, demasiado humano*, porém, mesmo antes da publicação, ainda em seus rascunhos, já é possível perceber ali uma guinada antimetafísica. Isso porque em o *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche havia construído uma metafísica da arte e do artista afirmando que a existência só é digna de ser vivida a partir de uma perspectiva estética. Ele diz, “quero expressamente declarar aos leitores de minhas obras precedentes que abandonei as posições metafísico-estéticas essencialmente dominantes ali: elas são agradáveis, mas insustentáveis” (NIETZSCHE, 1876, 23[159] apud D’IORIO, 2014, p. 95).

O fato é que, por volta de 1876, Nietzsche renega a fase wagneriana, retoma certas aquisições de sua formação filosófica e filológica e se abre ao pensamento da modernidade, da história e da ciência.

### 3.1 A alma aristocrática

Na nova fase de sua filosofia, Nietzsche nos conduz a um olhar sobre a alvorada de uma nova cultura, sobre a alvorada de um novo homem, filósofo viajante, que de alma renovada vê em cada manhã uma nova oportunidade de superar a si mesmo.

É importante ressaltar, que ao efetivarmos uma análise sobre o *ethos* do *Além-do-homem* precisamos reconhecer, de imediato, que sua construção não se dá através de pressupostos determinantes de tempo, lugar ou de qualquer outra espécie de status externo. Tal sujeito possui sim elementos que o constituem, mas estes sempre são desenvolvidos por

uma potência interna que torna o espírito superior. Para definir melhor essa condição, Nietzsche usa a expressão alma aristocrática:

Entre os artistas e os cientistas encontramos atualmente muitos que com suas obras mostram que um desejo ardente os dirige rumo ao que é nobre, mas precisamente este desejo ardente, esta necessidade do aristocrático é que são fundamentalmente diferentes das necessidades da alma propriamente aristocrática, e contrariamente é a característica mais eloquente e perigosa de que precisamente lhes falta. Não há obra, a fé é que é decisiva nesses casos, ela é que determina a hierarquia, para empregar uma antiga fórmula religiosa num significado novo e mais profundo; uma espécie de certeza fundamental que a alma aristocrática tem acerca de si mesma algo que não se pode procurar e não se pode achar e talvez nem mesmo perder. – A alma aristocrática venera a si mesma (1992, p.238).

Essa alma nobre é capaz de venerar a si mesma, porque há nela, “uma nova maneira de sentir (outro sujeito que não o *último-homem*), uma nova maneira de pensar (outros predicados que não o divino), outra maneira de avaliar (mudança na derivação do valor dos valores)” (DELEUZE, 1976, p.52). Ela venera a si mesma, porque sua vontade é afirmativa, seus valores são afirmativos e só podem ser afirmativos aqueles valores que prosperam em favor do próprio homem; só podem ser afirmativos os valores que satisfazem o sentimento de potência, que satisfazem a *vontade de potência*. É nesse sentido de valorização da potência, que Nietzsche em, *A Gaia ciência*, enfatiza os sinais de um homem de alma nova representante de uma nova era:

Eu saúdo todos os sinais de que se aproxima uma época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia! Ela deve abrir caminho para uma época ainda superior e juntar as forças de que esta precisará – a época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e das consequências deles. Para isto são agora necessários muitos homens preparatórios valentes, que certamente não podem surgir do nada – muito menos da areia e do lodo da atual civilização e educação cidadina; homens que, silenciosos, solitários, resolutos, saibam estar satisfeitos e ser constantes na atividade invisível; homens interiormente inclinados a buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser superado; homens cuja animação, paciência, singeleza e desprezo das grandes vaidades seja tão característica quanto a generosidade na vitória e a indulgência para com as pequenas vaidades dos vencidos; homens de juízo agudo e livre acerca dos vencedores e do quinhão de acaso que há em toda vitória e toda glória; como com suas próprias festas, dias de trabalho e momentos de luto, habituados e seguros no comandar e também prontos a obedecer, quando for o caso, igualmente orgulhosos nas duas situações, igualmente servindo a própria causa; homens mais ameaçados, mais fecundos e felizes! [...] (2008, p. 170).

E dentre todos os sinais que ele destaca, o principal deles está no ato de ser feliz. Mas não uma felicidade vazia que busca fugir ou se enganar diante das agruras do caminho. De acordo com Nietzsche, um ser humano que realizou a transvaloração de fato, torna-se bem constituído e por isso é um ser humano bem-aventurado. Este soube que teria de:

[...] realizar certas ações e, instintivamente, envergonhar-se de outras ações, ele traz consigo o ordenamento que fisiologicamente apresenta em suas relações com seres humanos e coisas. Em uma fórmula: sua virtude é a consequência da sua felicidade (2014, p.38).

Por conseguinte, a afirmação de quem se é através de suas virtudes personalizadas traz a certeza a esse homem de que ele não engana a ninguém, mas principalmente, não engana a ele próprio – aí está a sua felicidade.

### 3.2 O Além-do-homem por Zaratustra

O primeiro movimento para que uma alma realmente se reconheça renovada, nobre e aristocrática está no afastamento e na solidão. São esses os primeiros passos que auxiliarão à libertação do espírito, “porque servem para tomar um recuo em relação às ideias dominantes, a fim de poder analisá-las e modificá-las. (D’IORIO, 2014, p. 115). É a partir desse momento que se pode fazer um exame sobre os valores, onde a vida serve de triagem, pois ela deve avaliar se há ou não em tais valores uma afirmação da *vontade de potência*, ou seja, uma valorização da existência da mesma.

Quem nos afirma a importância da solidão é Zaratustra, personagem pelo qual iniciaremos nossa análise sobre o modo de ser do *Além-do-homem*. Partiremos da lente, “do defensor da vida, o intercessor da dor” (NIETZSCHE, 2011, p. 222), já que este transfigura a própria imagem de espírito livre e é apontado por Nietzsche em, *Assim falou Zaratustra*, como aquele que anuncia essa nova espécie de homem.

Podemos observar, já no prólogo da obra, Zaratustra tentando pregar à multidão, falando na praça do mercado numa linguagem simples, adequada à comunicação de massa e pensa ali, estar iniciando o processo de disseminação das ideias sobre o novo homem, mas é mal-entendido e ridicularizado. O resultado que alcança - um cadáver sobre os ombros, isto é, um discípulo fervoroso, incapaz de se mover sozinho, literalmente um peso morto: “Zaratustra compreende então que não deve falar ao povo, mas aos seus companheiros, e que precisa de companheiros vivos, que o sigam porque desejam seguir a si mesmos, e não companheiros mortos que ele tem de arrastar segundo sua vontade” (D’IORIO, 2014, p.112). Ele entende que sua missão não é a de tornar-se pastor de um rebanho, mas de desviar do rebanho aqueles que lá se encontram: “companheiros, eis o que busca o criador, e não cadáveres e não rebanhos de crentes. Os que o criador busca são os que criam com ele, os que gravam valores novos sobre novas tábuas” (NIETZSCHE, 2011, p. 39). Estes serão chamados

por Zaratustra de *homens superiores*. Não estão mais entre os homens do mercado, porém ainda precisam aprender o *Além-do-homem*.

Os discursos que se seguem, portanto, servem para “formar” seus discípulos. Zaratustra resume para eles a filosofia do *espírito livre* e prega contra as verdades absolutas e pelas verdades individuais reabilitando os valores do corpo, buscando reforçar a estrutura pulsional do indivíduo para lhe dar a possibilidade de criar. Os discursos se fundamentam em uma crítica aos valores mentirosos e corriqueiros da moral vigente e as pequenas virtudes sobre as quais se baseia a mediocridade. A esses homens, Nietzsche propõe um percurso educativo que desenvolve as pulsões e os talentos individuais de maneira equilibrada e seguindo configurações novas e originais. Como escreverá mais tarde: “dominar o caos que se é: obrigar seu próprio caos a tornar-se forma; tornar-se necessidade na forma: tornar-se lógica, simples, inequívoca, matemática; tornar-se lei -: tal é a grande ambição” (NIETZSCHE, 1888, p. 14[61] apud D’IORIO, 2014, p.113).

É importante destacar que esse domínio de si não conduz, segundo Nietzsche, ao desencadeamento dos instintos existentes, a uma negligência ou ao retorno a uma suposta inocência original. Não se trata nem de uma libertinagem e muito menos, de uma supressão dos instintos:

Dominar as paixões, e não enfraquecê-las ou extirpá-las! Quanto maior for a dominação soberana da nossa vontade, mais se pode dar livre curso às paixões. O grande homem assim o é pela liberdade que dá aos seus apetites: mas ele mesmo é suficientemente forte para, desses monstros, fazer seus animais domésticos (NIETZSCHE, 1888, p. 16[7] apud D’IORIO, 2014, p.113).

O que temos no grande homem é uma espécie de boa administração de si mesmo, onde razão e instinto coabitam no mesmo corpo sem que um não prevaleça sobre o outro. Há liberdade, mas há controle também, porque senhor de si este homem sabe como dar “estilo ao seu caráter”, à sua “virtude dadivosa”.

Assim como não há características externas que defina esse novo homem, também Zaratustra não indica aos seus discípulos uma virtude, moral ou modelo a seguir. No último discurso da primeira parte, ele resume o caráter da nova virtude que deve ser adquirida por seus discípulos: “ela é poder, essa virtude nova; ela é um pensamento dominante que circunda uma alma cheia de discernimento: um sol de ouro circundado pela serpente do conhecimento” (NIETZSCHE, 2011, p. 90). O que ele lhes pede unicamente é que criem visões do mundo e modos de vida que não tendam ao metafísico ou ideológico:

[...] permaneci fieis a terra, meus irmãos, com o poder de vossa virtude. Que vosso amor seja pródigo e que vosso conhecimento sirva ao sentido da terra. Eu vos imploro e vos conjuro a isso [...] reconduzi à terra, como eu fiz, a virtude desvanecida – ao corpo e à vida: para que ela dê seu sentido à terra, um sentido humano! (Idem, 2011, p. 90-91).

E termina dirigindo aos seus discípulos um apelo à independência, à solidão e ao ceticismo:

Agora me vou sozinho, meus discípulos! Vós também, vós partireis sozinhos! Assim eu o quero.... Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas o que importa Zaratustra? Vós sois meus crentes: mas o que importa todos os crentes? Ainda não vos tínheis buscado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso é que a fê é tão pouca coisa. Agora, ordeno-vos perder-me e encontrar-vos a vós mesmos; e somente quando todos me tiverdes renegado é que eu voltarei para vós (Ibid, 2011, p.91).

Mesmo diante do estabelecimento de um certo equilíbrio, este deve ser sempre rompido para poder permitir que permaneça em desenvolvimento o caráter dos discípulos no exercício da solidão. Isso porque, para amadurecer é preciso solidão:

Meus filhos ainda verdejam em sua primeira primavera, plantados lado a lado, ondulando aos mesmos ventos, árvores de meu pomar e do meu melhor húmus. E, na verdade, onde se encontram árvores semelhantes, alinhadas lado a lado, é ali que estão as ilhas bem-aventuradas. Mas um dia eu as transplantarei e replantarei, cada uma por si, a fim de que aprendam solidão, tenacidade e prudência (NIETZSCHE, 2011, p.169).

Zaratustra também deve retornar à sua solidão para concluir sua obra e tornar-se o mestre do *eterno retorno*:

Assim encontro-me a meio caminho de minha obra, indo rumo aos meus filhos e retornando da companhia deles; por amor aos seus filhos, Zaratustra deve concluir a si mesmo...por isso é que agora eu me furto à minha felicidade e me ofereço a todas as infelicidades – como experiência e conhecimento últimos de mim mesmo (Idem, 2011, p.171).

No início do livro Zaratustra afirma que, “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta [...]” (Ibid, 2011, p. 31), no ponto em que desenvolve sua explanação sobre o *Além-do-homem*, Nietzsche nos esclarece o que se encontrará após a ponte – a eterna superação. O próprio Zaratustra também pergunta, “como se superará o homem?” (Ibid, 2011, p. 288) e ele mesmo nos mostra através de um conjunto de características como realizar o processo de ir além de si mesmo.

É importante destacar aqui, que Nietzsche não propõe um manual de ações a serem aplicadas, racionalmente calculadas ou propõe uma busca infinita pela simples mudança - mudar por mudar -, o que ele destaca é uma marcha em direção ao se tornar o que se é:

O estado dionisíaco em que o homem se vê desembaraçado de todas as negações restritivas, para além de todo bem e mal, onde possa pronunciar um sim incondicional a si mesmo e à vida. Assim, o homem deve tornar-se mestre de si mesmo pouco a pouco e só chegar a esse tornar-se com paciência de construir, durante longos anos, sua própria escultura. Sem com isso poder dizer um dia que está completo e plenamente realizado. (NIETZSCHE, 1881-1882, §339, p. 130-131 apud ROSA DIAS, 2011, p. 102)

Esse movimento paciente de permanente escultor de si, falta à maioria dos homens e Nietzsche percebe isso. Destaca ele no aforisma 263 de, *Humano, demasiado humano*:

Numa humanidade altamente desenvolvida como a de hoje, cada um tem da natureza a possibilidade de alcançar vários talentos. Cada qual possui talento nato, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se torne aquilo que é, ou seja, o descarregue em obras e ações (2005, p.166).

É em nome de todo esse movimento que Zaratustra nos fala ao condenar os fracos e preguiçosos e ao exaltar os que buscam o - “torne-se aquilo que você é” (NIETZSCHE, 2012, p.270). Já na quarta parte do livro nos deparamos com, *Do homem superior*. Aqui, Zaratustra aponta toda a marcha em busca daquilo que se é em uma fala destinada aos *homens superiores*:

Pelo super-homem, almeja o meu coração, é ele o meu primeiro e único anseio – e não o homem: não o próximo, não o mais pobre, não o mais sofredor, não o melhor. O que posso amar no homem, ó meus irmãos, é que ele é uma transição e um acaso. E também em vós há muita coisa que em mim suscita amor e esperança. Que sentísseis desprezo, ó homens superiores, é o que me dá esperança. Porque os grandes desprezadores são os grandes veneradores. Que desesperásseis, muito há nisso que honrar. Porque não aprendestes a resignar-vos, não aprendeste as pequenas espertezas (NIETZSCHE, 2011, p.272).

Zaratustra demonstra seu desejo de ver o *último-homem* ser superado, o que significa toda uma desconsideração aos valores ditos plebeus e que são destacados por duas palavras no trecho citado: *pobre* e *sofredor*. Zaratustra segue considerando que é necessário o desprezo por tais modos de ser e que só assim é possível venerar a si mesmo, porque um grande amador deve ser um grande desprezador. Nega também a resignação, já que esta é um valor inferior, uma das espertezas: “superai, ó homens superiores, as pequenas virtudes, as pequenas prudências, as considerações dos grãos de areia, o rebuliço das formigas, o



deplorável bem-estar, a ‘felicidade da maioria!’” (Idem, 2011, p. 273). No desejo pela felicidade imediata, ignora-se o valor das lágrimas, da bigorna ou de um fosso de neve. Melhor, portanto, é desesperar a se dar por vencido, porque há nisso a sabedoria de Zaratustra. E para isso é imprescindível que haja coragem:

Tendes coragem, meus irmãos? Sois intrépidos? Não a coragem diante de testemunhas, mas a coragem do solitário e da águia, aquela que não tem mais, sequer, um Deus para presenciá-la?  
 Almas frias, mulas, cegos e bêbados não são intrépidos para mim. Coragem tem aquele, mas vence o medo, que vê o abismo, com orgulho.  
 Quem vê abismo, mas com olhos de águia, quem deita a mão ao abismo com garras de águia – esse tem coragem (Ibid, 2011, p. 273).

Zaratustra informa que a verdadeira coragem é aquela que diz respeito exclusivamente a si. Portanto, quando não se pretende provar nada a ninguém, quando não se pretende demonstrar a quem quer que seja, mas apenas justificar a si mesmo a sua ação, a sua escolha. Para isso é preciso confiar em si, na sua força e nas suas capacidades, porque são esses aspectos que tornam a águia senhora de si diante do abismo. É essa mesma coragem que mata todo desânimo, a vertigem ante os abismos, que mata o que lhe é hostil, mata até a morte, porque diz: “era isso a vida? Pois muito bem! Outra vez!” (Ibid, 2011 p.150). Mas cabe aos valentes também saber contra quem irá usar sua espada porque, “muitas vezes, há mais coragem em alguém conter-se e não fazer caso: a fim de poupar-se, destarte, para o inimigo mais digno” (Ibid, 2011, p.200); e para isso é importante saber também a distinção entre odiar e desprezar, pois aquilo que se odeia deve gerar atenção, já aquilo que não é de fato importante, pode ser deixado de lado, pode ser desprezado. Os ensinamentos do mestre seguem:

‘O homem deve tornar-se melhor e pior’ – isto ensino eu. O pior que tudo é necessário para o maior bem do super-homem.  
 Sofrer e tomar sobre si os pecados do homem talvez fosse bom para aquele pregador de gente pequena. Eu, porém, me rejubilo com o grande pecado como a minha grande consolação (Ibid, 2011, p.273).

Tornar-se melhor e pior, duas faces da mesma moeda para Nietzsche. Somente diante do sofrimento pode o homem se superar, aumenta seu saber e chega ao verdadeiro bem que é ter a si mesmo. Por isso, Zaratustra aquele que ama os homens, recomenda o sofrimento e o pecado, visto que estes são os reais mecanismos de consolação e auxílio a aquele que aspira ser grande. Diz ele que o terremoto obstrui fontes e deixa muitos a morrer de sede, mas que ao

mesmo tempo ele traz novas fontes, “traz à luz forças íntimas e misteriosas” (NIETZSCHE, 2011, 202).

Na sequência de seus ensinamentos, lembra que aquele que almeja ser grande, necessita reconhecer seus limites também:

Nada queirais acima de vossa capacidade; há uma maligna hipocrisia nos que querem acima de sua capacidade.  
Especialmente se querem grandes coisas! Pois suscitam desconfiança contra as grandes coisas, esses finos falsários e atores: \_  
\_ até que, no fim se enganam a si mesmos, em sua vesguice, caiada podridão encoberta por altissonantes palavras, por alardeadas virtudes, por obras vistosas e falsas.  
Muito cuidado com eles, ó homens superiores! Porque nada é mais raro e precioso, aos meus olhos, do que honestidade [...] (Idem, 2011, p.275).

Zaratustra alerta para o cuidado necessário com o que ele chamou de “maligna hipocrisia”. Porque aquele que se pretende escultor de si precisa reconhecer e admitir os passos que é capaz de dar. Qualquer coisa além disso, torna-se falso e enganador e enganar a si mesmo é a maior das farsas. E ainda pior que enganar a si mesmo é acreditar sinceramente no tal engano. Por isso Zaratustra exalta a honestidade, o que representa aqui, um educar-se incansavelmente para a aquisição de uma capacidade crítica pessoal e uma capacidade de pensar por si. E mais: é preciso aprender a ver, habituando o olho ao repouso e a paciência. Isso revela a noção de que não há igualdade no modo de ser do homem, desse modo, cada um é, inexoravelmente ímpar no alcance das habilidades e características humanas.

Um outro exercício destacado pelo mestre aos *homens superiores* é a desconfiança sobre o conhecimento dos outros:

Cultivais, hoje, uma sadia desconfiança, ó homens superiores, ó corajosos, de coração aberto! E guardai secretas as vossas razões. Porque o hoje pertence a plebe.[...]  
Guardai-vos também dos doutos! Esses vos odeiam: pois são estéreis! Ante seus olhos frios e ressequidos, toda ave jaz depenada.  
Gabam-se de não mentir; mas a impotência para mentir inda está longe de ser amor à verdade. Tende cautela!  
Ter-se livrado da febre ainda está longe de ser conhecimento! Não creio nos espíritos esfriados. Quem não sabe mentir, não sabe o que é a verdade (Ibid, 2011, p.275).

“Sadia desconfiança” - é assim que Nietzsche destaca o cuidado necessário no trato com a verdade, e mais precisamente, para com aqueles que se dizem de posse dela. Repleto da ausência de certezas e com a segurança de quem sabe que afirmar que há verdades é afirmar muito além do que de fato se pode enxergar, ele critica a prepotência dos que afirmam saber.

E num jogo lógico de palavras, Zaratustra considera que aquele que não é capaz de reconhecer exatamente o que é uma mentira, não pode ser capaz de reconhecer verdadeiramente uma verdade. Diante da “sadia desconfiança” ele ainda aconselha: “se não podeis ser santos do conhecimento, sede, ao menos, seus guerreiros. São estes os companheiros e precursores de tal santidade” (2011, p.46).

E se o *Além-do-homem* deve ser guerreiro na busca do conhecimento, deve ele também fazer uso de suas próprias armas, suas próprias capacidades:

Se queres atingir as alturas, usai as próprias pernas! Não vos deixais levar para cima, não vos senteis nas costas e cabeças alheias!  
 Tu, porém, montaste a cavalo? Cavalgas ligeiro subindo para a tua meta? Muito bem, meu amigo! Mas o teu pé aleijado também está montando!  
 Quando chegares à tua meta, quando já desceres do cavalo, justamente na tua eminência, ó homem superior – então tropeçarás! (Ibid, 2011, p.277).

Por isso é preciso fazer uso daquilo que se dispõem em si e não aquilo que há disponível em outrem. O ensinamento aqui visa lembrar que só se pode apoiar-se em si mesmo e não usar ninguém como meio para alcançar seus objetivos. Zaratustra afirma que um homem da superação não é um aproveitador daqueles que o rodeiam, mas sim o único responsável por sua batalha e enfim, por seu sucesso. É importante também levar consigo seus desafios e dificuldades pessoais, visto que se usar o outro como muleta ou como o próprio Zaratustra destaca, *cavalo*, seu resultado não será verdadeiramente proveitoso, talvez desastroso. Mais uma vez aqui, vemos Nietzsche valorizar os percalços do caminho, inclusive os do caminho interno, porque são neles que moram o burilamento de quem um dia quer chegar a ser a si mesmo.

Ainda tratando da importância da responsabilidade, Zaratustra exalta o valor daquilo que é propriamente criação:

Ó criadores, ó super-homens! Só se é grávido em vista do próprio filho.  
 Não vos deixeis persuadir, induzir! Quem é, afinal, o vosso próximo? E, mesmo se fazeis alguma coisa “pelo próximo” – não criéis para ele!  
 Desaprendei esse “para”, ó criadores: a vossa virtude, justamente, exige que nada façais ligado a “por”, “para” e “porque”. Contra essas falsas palavrinhas deveis tatar, bem tapados, os ouvidos. Esse “pelo próximo” é virtude somente dos homens do povinho: é ali que se diz “somos todos filhos de Deus” e “uma mão lava a outra”; não têm, eles, o direito nem a força de chegar ao vosso egoísmo!  
 No vosso egoísmo, ó criadores, está a previdência e a providência da futura parturiente! Aquilo que ninguém viu com olhos, o fruto: a esse protege e preserva e alimenta o vosso amor inteiro.  
 Ali, onde se acha o vosso amor, no vosso filho, acha-se, também, toda a vossa virtude! Vossa obra, vossa vontade é o vosso “próximo”; não vos deixeis persuadir a falsos valores (Ibid, 2011, p.276).

A fala de Zaratustra é uma referência ao fato de que só se pode admitir a responsabilidade sobre a produção de algo, se realmente houver uma criação própria. Só conhece, no sentido *lato* da palavra, um parto aquele que pariu e assim sentiu as dores provenientes da parturição: “Perguntai-o às mulheres: não se dá à luz a um filho porque isto cause prazer. A dor faz cacarejar galinhas e poetas” (Ibid, 2011, p.277). Criar, ou parir, é a grande redenção do sofrimento, já que torna a vida mais leve. Sobre isso completa Nietzsche: “tudo aquilo que em mim sente, sofre de estar numa prisão, a minha vontade criadora chega sempre como libertadora e portadora de alegria” (2011, p.83).

Quando a questão é o outro, menos ainda se pode tornar responsável, já que cada um responde por suas próprias criações. Nietzsche ressalta aqui o papel do egoísmo como aquele que guia todas as nossas ações, porque não agimos pelo e para o outro, mas sim pelo e para o “eu” sempre: “Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal; e como poderia mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia o ego agir sem ego?” (2005, 133, p.95). Eis o ego como figura central, eis sua virtude maior: criar.

As considerações de Zaratustra seguem orientando aos *homens superiores* sobre quem eles podem ser e principalmente quem, num sentido histórico, não lhes apraz mais ser:

Não sejais virtuosos acima das vossas forças! E não queirais de vós nada contra o que é verossímil!  
 Segui o rastro que já trilhou a virtude dos vossos pais já seguiu! Como pretenderíeis ainda subir, se a vontade dos vossos pais não subisse convosco?  
 Mas, quem deseja ser o primeiro, que tome cuidado em não tornar-se o último! E, lá onde se encontram os vícios dos vossos pais não deveis querer representar santos!  
 [...] cresce na solidão aquilo que cada qual trás dentro de si, inclusive o seu animal interior. Por isso ela é desaconselhável para muitos.  
 Houve coisa mais imunda na terra do que os santos do deserto? Ao redor desses, não somente o diabo andava à solta – mas, também, o porco (NIETZSCHE, 2011, p.277).

Em mais um trecho encontramos a preocupação com a questão do reconhecimento dos limites pessoais, mas agora Zaratustra atrela essa questão aos valores do passado que já animaram há muitos homens. Sua preocupação está no que chamou de “vícios dos vossos pais”, numa clara referência ao receio de retorno desses “valores plebeus” doutros tempos. Ele ainda aponta um certo incomodo com relação ao mau uso da solidão, pois aqui ela torna-se não só um estímulo ao engano sobre as reais virtudes, mas uma valorização das mesmas.

Zaratustra segue com seus ensinamentos, agora apontando para a importância do devir e do *amor fati* diante dos fracassos da vida. Sobre isso ele aponta os momentos de desânimo:

Tímidos, envergonhados, canhestros, qual um tigre cujo bote falhou: assim, ó homens superiores, eu vos vi, muitas vezes, apartar-vos sorrateiramente. Um lance se vos havia malogrado.

Mas, ó jogadores de dados, que importância tem isso? Significa apenas que não aprendestes a jogar e zombar como se deve jogar e zombar! Não estamos sempre sentados, por ventura, a uma grande mesa de jogo e se zomba?

E ainda que qualquer coisa de grande se vos malograsse, acaso, por isso, vos malograstes – vós mesmos? E ainda que vós mesmos vos malográsseis, acaso, por isso, malogrrou-se – o homem? Mas se o homem se malogrrou; pois seja! Avante! (Idem, 2011, p. 278).

Haviam eles se desanimado pelos acasos da vida, o que leva Zarathustra a lembrar-lhes do jogo que é a vida; que é preciso aprender a jogar, que é preciso afirmar os acontecimentos que seguem no fluxo eterno de situações favoráveis e desfavoráveis. Ao *Além-do-homem* não basta apenas estar atento ao devir infinito de todas as coisas, mas também ter amor por esse mesmo devir. E se a tristeza, o fracasso se aproximar, o homem da superação trata-o como etapa natural e segue adiante para a próxima jogada da vida levando consigo o que dela aprendeu. E se a próxima jogada trazer outros fracassos, mais coragem é preciso, além de uma dose considerável de alegria – transfigurada mais claramente no trecho a seguir através do elemento riso:

Quanto mais elevada na sua espécie, tanto mais raramente logra uma coisa. Vós, homens superiores, que vos encontrais aqui, não sois todos seres malogrados?

Coragem! Isso que importa? Quantas coisas são ainda possíveis! Aprendei a rir de vós mesmos, tal como se deve rir!

Não surpreende que malograstes e meio que lograstes, ó meio-destroçados! Dentro de vós não empurra e abre caminho o – futuro do homem?

O mais remoto e profundo que há no homem, a sua altura estelar e a sua força imensa, tudo isso não ferve e se embate em vossa panela?

Não surpreendem que muitas panelas se despedacem! Aprendei a rir de vós mesmos, como é preciso rir! Ó homens superiores! Quantas coisas são ainda possíveis!

E realmente, quantas coisas se alcançaram já!

Como esta terra é rica de coisas boas e perfeitas, naquilo que vingou! Rodeai-vos de coisas boas e perfeitas, ó homens superiores. Sua dourada madureza cura o coração. As coisas perfeitas ensinam-nos a esperança (Ibid, 2011, p. 278).

Coragem, e mais: rir de si mesmo. O riso para Nietzsche, portanto, tem uma dimensão trágica, onde a vida é percebida em uma espécie de paródia ou comédia, diante da qual deve-se rir para afirmá-la. E mais, deve-se rir sobre o que já se passou como forma de libertação do passado que amargura e assim continuar seguindo o movimento eterno de todas as coisas.

É importante ressaltar, que o riso valorizado por Nietzsche vem sempre na dimensão da alegria, porque é preciso estar alegre para que o riso seja objeto verdadeiro dentro de uma composição maior. Diz ele em, *Aurora* que, “é preciso tomar as coisas com mais alegria do que merecem, sobretudo porque as tomamos a sério mais tempo do que merecem” (2008,

p.262). Toma as coisas com mais alegria aquele que se tornou expectador da própria vida – capacidade esta, adquirida pela sua já alcançada paciente madureza do coração que faz ver as coisas belas e perfeitas que existem no caminho.

Da mesma forma que há motivos para sorrir, sempre há motivos também para dançar:

Qual tem sido hoje, na terra, o maior pecado? Não foi a palavra daquele que disse: ‘Pobres dos que riem aqui!’?  
 Seria porque não encontrava na terra nenhum motivo de riso? Então procurou mal. Até uma criança encontra aqui motivos.  
 Esse... não amava bastante, senão amar-nos-ia também a nós, risonhos! Mas anatematizava-nos e odiava-nos, prometendo-nos gemidos e ranger de dentes.  
 Então, deve-se logo amaldiçoar aqueles que não podemos amar? Isso é coisa de mau gosto. E foi o que fez esse homem incondicional. Vinha da plebe.  
 Ele é que não amava bastante; senão irritar-se-ia menos por não ser amado.  
 O que todo grande amor quer não é amor: \_ quer mais.  
 Afastai-vos do caminho de todos esses intolerantes! É gente pobre, enferma, plebéia; olha esta vida malignamente, dão mau olhado à terra.  
 Afastai-vos do caminho de todos esses intolerantes! Pesam-lhes os pés e o coração; não sabem dançar. Como a terra há de ser leve para tal gente! (NIETZSCHE, 2011, p. 279)

Por isso, diante dos que não sorriem, dos que não amam a terra pesam os valores metafísicos e plebeus. Não há aí leveza, nem madureza no coração o que não os permite dançar:

E embora haja na terra pântanos e espessa aflição: aquele que tem os pés leve corre e dança por cima da lama como sobre gelo liso.  
 Elevai; elevai cada vez mais os vossos corações, meus irmãos! E não vos esqueçais das pernas também. Erguei também as vossas pernas, ó bons bailarinos: e melhor ainda: ficai de cabeça para baixo! (Idem, 2011, p. 279).

Zaratustra nos fala primeiro do riso e depois da dança. Traz-nos a condição do artista para a vida prática. Para Nietzsche, os artistas mesmos, dotaram os homens de olhos e ouvidos para a percepção sobre o que cada um realmente é, diz ele: “apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos e também a arte de olhar a si mesmo como herói[...]” (2012, p. 99-100). Olhar a si como herói seria, portanto, o mecanismo pelo qual seríamos capazes de ver melhor a nós mesmos, porque assim se daria um olhar em segundo plano, ou seja, uma análise mais distanciada sobre si. Em *A Gaia Ciência*, ele explica melhor essa questão:

[...]afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa para vê-la ainda – ou ver as coisas como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas [...] – ou dotá-la de pele e superfície que não seja transparente (2012, p.179-180).

E ele continua afirmando que, “sem tal arte seríamos tão somente primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande[...]” (2012, p.100). É assim que ao interpretar um “torna-se herói” e realizar “aquilo que ninguém mais faz” – produz-se a sua própria arte de viver e o que torna suave a caminhada dá a ela o status de *grande estilo*:

Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas entrelaçadas, eu mesmo a coloquei na minha cabeça, eu próprio canonizei o meu riso. Ainda não encontrei ninguém capaz de fazer outro tanto.

Eu, Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, o que agita as suas asas, pronto a voar, acenando a todas as aves, ligeiro e ágil, divinamente leve e ágil.

Eu, Zaratustra, o adivinho risonho, nem impaciente nem intransigente, alguém que ama saltos e pulos para o lado; eu mesmo coloquei esta coroa na minha cabeça (NIETZSCHE, 2011, p.280).

Com a habilidade de ver a si mesmo e o mundo através dos filtros coloridos da arte, “tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida [...]” (NIETZSCHE, 2012, p.179-180). Aos homens da superação, cabe serem artistas-autores de suas vidas. Isso porque a condição de artista-autor não serve a espíritos permanentemente doentes e ressentidos, mas àqueles que, em sua existência, ante qualquer pretexto, conseguem afirmá-la inteiramente.

### 3.3 Diante do sofrimento: como tornar-se o que se é

Ao longo de todo o trabalho realizamos uma busca pela relação existente entre o pensamento nietzschiano e a questão do sofrimento. É possível afirmar, inclusive, que Nietzsche dedica boa parte de sua obra, direta ou indiretamente, para tal questão. Quando apresenta o *Além-do-homem*, sua abordagem torna-se mais enfática. Mostra um homem que se fortalece a cada experiência, porque reconhece em cada situação aquilo que é favorável a essa condição. Com um olhar agudo, sabe que favorável é uma condição que nem sempre é observável a “olho nu”, por isso toma para si as dores do caminho e as transforma em degraus para sua satisfação.

Nosso objetivo, ao analisar a questão do sofrimento em Nietzsche, sempre esteve em demonstrar como e por que o próprio Nietzsche pensa um homem que não se entrega por completo diante da dor, pelo contrário, afirma a vida inclusive nos piores momentos de sua existência. O *Além-do-homem* reconhece nesses períodos de infortúnio, célebre oportunidade de construção de si. Para tanto, consideramos um dos mais notórios conceitos da filosofia de

Nietzsche - a *vontade de potência*. Reconhecer e aplicar à vida tal estímulo é a grande questão do *Übermensch*.

Neste último capítulo, já ressaltamos os ensinamentos de Zaratustra, que perante os *homens superiores* apresenta um modo de vida a partir da superação dos valores dados e a presença de uma *vontade de potência*. Mostra ele, como vive aquele que se reconhece nos valores da terra e por isso afirma a vida em toda a sua exuberância, acaso e desgosto. O homem novo, que nos apontou Zaratustra possui, portanto - equilíbrio, coragem, vontade de se construir, reconhecimento de seus limites, desconfiança sobre as verdades absolutas, responsabilidade, vontade criadora, alegria, além de ser artista na sua própria vida.

Esse registro serviu para delinear o modo de ser do *Além-do-homem* na vida prática e como lida com o que lhe causa desconforto na alma. Iniciamos a resposta a essa questão através da análise do conceito de *vontade de potência*, já que esta dá ao homem o movimento natural e balanceado entre razão e instinto. Através dela, ele é capaz de dar voz a si mesmo criando seus próprios valores e afirmando aquilo que de fato lhe potencializa.

Como Zaratustra nos apontou, dar potência à vida em toda a sua plenitude requer condições de quem amadureceu, por isso é certo que muitas das contendas que afligem ao homem moderno não afetam da mesma maneira o homem de alma nobre. Ante tais situações, Nietzsche destaca a postura elevada deste novo homem. Em seus textos, especialmente em, *Humano, demasiado humano*, identificamos a abordagem feita sobre o caráter do *Übermenschen* quando a dor atravessa o seu caminho.

Em, *Humano, demasiado humano*, Nietzsche passa a demonstrar algo que de velado trazia em seus pensamentos: a exaltação aos *espíritos livres*. Nessa obra, encontramos no próprio título uma referência sobre a quem ela pode interessar: *um livro para espíritos livres*. Segundo Nietzsche, com esse livro libertou-se de tudo que era estranho à sua natureza e com o objetivo de mostrar o espírito que retomou o domínio de si mesmo ele inicia a sua jornada.

Para nós, interessa sua abordagem sobre o homem forte. E nesse propósito, ele mesmo apresenta uma das experiências que mais marcou a sua vida e que contribuiu para suas colocações sobre o que podemos aprender com a dor – a doença. Considerando o valor dessa experiência, ele destaca:

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do



espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários — até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto [...] (2005, p.10).

O homem deseja para si a pura saúde, mas ainda não possui conhecimento suficiente para tornar a alma madura e saudável. Nessa referência, Nietzsche nos aponta o valor do “autodomínio” e da “disciplina do coração”. Esses estados, em algum futuro, não permitirão ao homem se perder em seus próprios devaneios, porque darão a ele amplidão e refinamento interior, o que equivaleria à saúde da alma. Até lá, “podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz vontade de saúde [...]” (NIETZSCHE, 2005, p.11). É na convalescença, inserido no turbilhão imediato da dor e da doença, que se percebe uma condição extraordinariamente positiva para que, em seguida, se inicie a transição na qual se processa a recuperação gradativa das forças e da saúde. E ele completa:

Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele. É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde estava então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! De que magia e plumagem se revestiram! Ele olha agradecido para trás — agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e voos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado "em casa", "sob seu teto", como um delicado e embotado inútil! Ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo — e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente! Como lhe agrada estar quieto a sofrer, tecer paciência, jazer ao sol! Quem, como ele, compreende a felicidade do inverno, as manchas de sol no muro? (2005, p.11-12).

Convalescer também é saber que é preciso esperar, portanto, necessária se faz a paciência. Porém, retomar à vida, quando se trata de um *espírito livre*, é retomar com mais ânimo e profundidade. Estar forte e pronto para desfrutar com mais vigor aquilo que está a sua volta. Sair da convalescência também o traz a admiração e o encanto por conseguir ver — agora - o que sempre esteve ali. Nada mudou do lado de fora, mas do lado de dentro esta alma está grata por ver melhor e é grata por tudo que a fez ver melhor — os caminhos tortuosos do sofrimento pelos quais passou. É grata por ter lutado, por ter vivido e reconhece que agora sabe o sentido das coisas. E mesmo se ainda se encontra cansada e em recuperação, se felicita pela sabedoria que lhe alcança, porque entendeu que:

[...] ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero

dizer, ‘mais sadio’. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente. (NIETZSCHE, 2005, p.12).

Outra abordagem, não menos valorosa sobre a doença, está no aforisma 289. Nele, Nietzsche reconhece na moléstia um meio de se estar consigo mesmo e a partir daí alcançar a sabedoria:

Valor da doença. — O homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade, e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo: ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que sua doença o obriga (Idem, 2005, p.178).

No caminho da sabedoria, como mais uma forma de experiência, a doença é um momento de solidão, onde ausente das demandas da vida prática, o homem da superação encontra-se diante de si como defronte a um espelho e olha necessariamente para ele. Esse movimento, proveniente do tempo que se dispõe, permite uma reflexão autêntica exatamente porque não há outros afetos que interfiram no ócio em que se encontra. E por fim, o que permanece desse estado de coisas tão grave e tão intenso é a sensação de renascimento:

[...] de pele mudada, mas suscetíveis, mas maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com a língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis [...] (NIETZSCHE, 2012, p. 13-14).

O que há na verdade é um intenso refinamento no modo de ser daquele que diante da doença é capaz dela fazer proveito, ora pelo ócio produtivo, ora pelo que a reflexão foi capaz de lhe dar, mas indiscutivelmente porque aquilo o que não mata fortalece.

Afastado dos termos doença e saúde, Nietzsche agora trata de outra questão geradora de incômodos – a injustiça:

[...] Você deve apreender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça. Você deve, sobretudo, ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente — você deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. “Você deve” — basta, o espírito livre sabe agora a qual "você deve" obedecer, e também do que agora é capaz, o que somente agora lhe é — permitido[...] (NIETZSCHE, 2005, p.13).

Nietzsche busca alertar para o fato de que em maior ou em menor proporção, diante das escolhas, sempre haverá um maior ou menor prejuízo. E se sempre haverá algum dano é

importante estar atento sobre onde estará o maior deles – naquilo que não afirma a vida. Portanto, é importante o cuidado para não gerar o prejuízo maior, porque lá estará a injustiça maior. É preciso olhar para as escolhas e reconhecer nelas as formas afirmativas. Isso significa ver com clareza, ou seja, ver a partir de um olhar universal sobre o movimento natural imputada à natureza. Movimento este o qual o homem também faz parte:

[...] Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo. A grande falta de imaginação de que sofre faz com que não possa colocar-se na pele de outros seres, e em virtude disso participa o menos possível de seus destinos e dissabores. Mas quem pudesse realmente deles participar, teria que desesperar do valor da vida; se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, — pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero. Se ele vê, em tudo o que faz, a falta de objetivo último dos homens, seu próprio agir assume a seus olhos caráter de desperdício. Mas sentir-se desperdiçado enquanto humanidade (e não apenas enquanto indivíduo), tal como vemos um broto desperdiçado pela natureza, é um sentimento acima de todos os sentimentos (Idem, 2005, p.38).

Nietzsche esclarece o quão equivocado está o homem moderno ao definir o valor e a dignidade da vida ao se debruçar restritamente sobre si em sua caminhada. Estes homens não só olham exclusivamente sobre sua rotina diária, como não se dão conta da grande dimensão que é a existência humana. Não perceber o outro, o estrangeiro, dificulta reconhecer a si mesmo e a tomar posse de sua vida por meio de um processo avaliativo, porque há a falta parâmetros. Mas Nietzsche também é complacente com este homem e reconhece que não basta simplesmente dar a ele uma visão ampliada sobre a existência. Falta-lhe algo a mais para compreender a vastidão que é a vida e mesmo que lhe fosse dado identificar tal vastidão, o desespero o tomaria. Para esta ampla visão sobre o mundo é preciso saber o que fazer com o que se vê. É preciso reconhecer as dores do mundo, saber dar-lhes o seu lugar sem deixar que elas sejam nem maiores e nem menores do que realmente são. Para se ter um olhar universal sobre a vida é preciso para isso estar preparado, é preciso saber se consolar.

Se há em Nietzsche uma preocupação com um olhar, necessariamente, ampliado sobre a existência humana, ele segue em sua inquietação destacando um exercício revitalizador de valores e sentimentos – o processo reflexivo. Considera ele, que em presença das futilidades e das mesmices do cotidiano os homens se ausentaram de pensar, se ausentaram da reflexão sobre a sua própria espécie – a condição humana:

[...] Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano — ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica — seja um dos meios que nos permitem aliviar o fardo da vida, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho, que mesmo das

passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida possamos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia — em séculos passados.

Por que foi esquecido neste século, quando, ao menos na Alemanha, e mesmo na Europa, a pobreza da observação psicológica se mostra em tantos signos? Não particularmente em romances, novelas e considerações filosóficas — estas são obras de homens de exceção; um pouco mais no julgamento dos eventos e personalidades públicas; mas sobretudo falta a arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano (Ibid, 2005, p.41).

A preocupação de Nietzsche aqui está no fato de que se perdeu a relação com a observação psicológica. Houve uma espécie de afastamento do eu psicológico em nome das frivolidades da vida. Alerta ele, que estar psicologicamente consciente de sua situação é mais um antídoto contra os desgostos da vida, já que auxilia a concentração necessária para apresentar uma presença de espírito ante situações difíceis. De outra forma, podemos falar de uma leveza de espírito para as situações cansativas. Portanto, ele aconselha que o homem trate mais do que é humano em si mesmo, pois é isto que dará a ele a sagacidade precisa para se estar bem consigo mesmo.

Esse sentimento de bem-estar pessoal também pode ser adquirido em meio às relações sociais. Nietzsche lembra que prazer e sofrimento podem se aproximar quando é possível compartilhar com o outro os desgostos do caminho. Segundo ele, nas relações com outros homens surge um outro tipo de prazer que está para além do prazer que se retira de si mesmo. Na prática, há um aumento das sensações de prazer:

Talvez tenha herdado muita coisa dos animais, que visivelmente sentem prazer ao brincar uns com os outros, sobretudo uma mãe com seus filhotes. E lembremos as relações sexuais, que fazem quase toda fêmea parecer interessante a todo macho e vice-versa, tendo em vista o prazer (Ibid, 2005, p.69-70).

Tal consideração está estritamente ligada ao fato de que nas relações de prazer interpessoal, o homem se sente seguro, torna-se mais cordial dissolvendo a desconfiança, pois percebe que causa impacto semelhante no outro:

[...] As manifestações de prazer semelhantes despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos. Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer (Ibid, 2005, p. 69-70).

Há nas relações sociais um prazer maior do que quando se vive ou age solitariamente. Dentro dessa mesma leitura sobre as relações sociais, vemos que o sofrimento também é passível de ser dividido. Aí temos um acúmulo de consolo; porque há a nítida sensação de

fortalecimento baseada na presença do outro. Seja esse fortalecimento, literalmente, diante da dor ou de um perigo, seja na aliança construtiva da consolação, seja para dominar seus monstros com o apoio de outros que sofrem da mesma doença.

Em mais um aforisma, Nietzsche aponta a importância da superação dos sofrimentos agora por meio da busca das origens dos mesmos. Descobrir e compreender a razão pela qual algo ocorre é, segundo ele, a forma mais sábia de lidar com tal questão, porque também é a forma mais saudável de eliminar um desgosto:

[...] Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos, (por exemplo, com ajuda da frase: ‘Deus castiga a quem ama’), em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica). Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves. Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males: o que, sem dúvida, é mau para os poetas trágicos — pois há cada vez menos matéria para a tragédia, já que o reino do destino inexorável e invencível cada vez mais se estreita, — mas é ainda pior para os sacerdotes: pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos (Ibid, 2005, p. 79).

Nietzsche nos lembra que, transformar o sofrimento em um bem, em algo positivo para o futuro é anestesiar-se momentaneamente, o que produz um afastamento dos reais motivos da desgraça atual. Aqui é possível perceber como o efeito psicológico pesa no trato dessas questões, porque é o movimento reflexivo que pode fazer jus ao entendimento e a extinção do que é simplesmente danoso. Mas se estamos falando de um homem imantado de valores metafísicos, por exemplo, sua saída será reportar sempre seus problemas a outro plano ou a um futuro distante, mas que lhe traz o alívio momentâneo. A preocupação de Nietzsche com relação ao papel da religião ainda se estende. De acordo com ele, a religião pode dificultar o trabalho de uma consciência intelectual que se proponha a educar a si e aos outros:

[...] Mas certamente a frivolidade ou a melancolia, em qualquer grau, é melhor do que uma meia-volta ou deserção romântica, do que uma aproximação ao cristianismo sob qualquer forma: pois no presente estado do conhecimento já não é possível nos relacionarmos com ele sem manchar irremediavelmente nossa consciência intelectual e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros. Essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência! (2005, p. 80-81).

Em suas anotações, Nietzsche define o filósofo como médico da civilização. Sendo assim, filosofar significa interpretar e diagnosticar os males dos homens e ao seu modo, busca remédios para curá-los e até mesmo envenenar aquilo que os destrói. No aforisma acima, encontramos com clareza o filósofo-médico reconhecendo que a aproximação de certos valores dificulta a clareza das ideias sobre a real condição da humanidade. Tais valores buscam eliminar o que julgam males ou vícios ao invés de compreendê-los e reinventá-los.

No trecho, retirado do livro, *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche esclarece:

A igreja combate as paixões com a extirpação em todos os sentidos: sua prática, sua ‘cura’ é a castração. Ela nunca pergunta: ‘Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?’ – Em todas as épocas, ela deu demasiada importância na disciplina sobre o extermínio (da sensualidade, do orgulho, do anseio de domínio, do anseio de avidez, do anseio de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a práxis da igreja é hostil à vida (2014, p.31-32).

O ataque implacável aos vícios machuca, fere e gera dor, por isso é preciso manter a consciência pura para que não só as dores realmente sirvam no processo educativo do cultivo do eu, como exista a percepção de que os vícios não são causas, mas sim efeitos de uma doença.

Em outro trecho de, *Humano, demasiado humano*, encontramos mais uma vez a relação entre educação e crescimento diante de dificuldades. Aqui, Nietzsche ressalta, que todo momento de crescimento é posterior a um momento de crise, momento de aparente enfraquecimento das forças. Reconhecer as fraquezas funciona como trampolim para o fortalecimento, já que impulsionam desenvolver mais e melhor o que já é afirmativo:

[...] Em geral, todo progresso tem que ser precedido de um debilitamento parcial. As naturezas mais fortes conservam o tipo, as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo. — Algo semelhante acontece no indivíduo; raramente uma degeneração, uma mutilação ou mesmo um vício, em suma, uma perda física ou moral, não tem por outro lado uma vantagem. [...] o cego olhará para o interior mais profundamente, e em todo caso ouvirá com mais apuro. Neste sentido me parece que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso ou o fortalecimento de um homem, uma raça. Para isso devem antes concorrer duas coisas: primeiro, o aumento da força estável, pela união dos espíritos na crença e no sentimento comunitário; depois a possibilidade de alcançar objetivos mais elevados, por surgirem naturezas degenerativas e, devido a elas, enfraquecimentos e lesões parciais da força estável; justamente a natureza mais fraca, sendo a mais delicada e mais livre, torna possível todo progresso [...] (NIETZSCHE, 2005, p.142-143).

Numa crítica explícita ao darwinismo, Nietzsche continua suas considerações ao admitir que a vontade de sobrevivência não é a única possibilidade para a realização do progresso e do fortalecimento de um homem ou de uma raça. Ele destaca que o senso de comunidade gerador de uma força estável pode ter sido o primeiro movimento seguido pela

busca por objetivos mais difíceis e complexos, já que na convivência comunitária há um enfraquecimento de alguns aspectos da força. É nesse enfraquecimento que mora a vontade de fortalecimento e de crescimento. Mas é de suma importância que fique claro que esse redimensionamento do problema ou daquilo que enfraquece só é possível dada a base sobre a qual tal situação se fundou. Portanto, é necessário uma base segura, onde as fraquezas não se enraízem e determinem o caminho. Esclarece, Nietzsche:

Um povo que em algum ponto se torna quebrantado e enfraquecido, mas que no todo é ainda forte e saudável pode receber a infecção do novo e incorporá-la como benefício. No caso do indivíduo, a tarefa da educação é a seguinte: torná-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota. Mas então o educador deve causar-lhe ferimentos, ou utilizar os que lhe produz o destino, e, quando a dor e a necessidade tiverem assim aparecido, então algo de novo e nobre poderá ser inoculado nos pontos feridos. Toda a sua natureza o acolherá em si mesmo e depois, nos seus frutos, fará ver o enobrecimento [...] (2005, p.142-143).

Para isso, a educação e o educador devem fazer uso das agruras do caminho para que o novo e nobre nasça, porque se faz forte.

Em mais uma consideração sobre o modo de ser daquele que olha a vida como instrumento de aprendizado permanente, Nietzsche admite que uma habilidade ímpar está em conjecturar sobre as situações pelas quais se vivencia. Isso pode levar o homem a reconsiderar suas experiências de forma a perceber que nelas há algo a ser compreendido. Desse modo, tais experiências servem como peças de quebra-cabeças que geram sentido dentro de uma lógica interna do sujeito. Afirma ele que:

No curso de uma formação superior tudo se torna interessante para o homem, ele sabe ver rapidamente o lado instrutivo de uma coisa e indicar o ponto em que, utilizando-a, pode completar uma lacuna de seu pensamento ou confirmar uma ideia. Assim é afastado cada vez mais o tédio, e também a excessiva sensibilidade emocional.

Por fim ele anda entre os homens como um naturalista entre as plantas, e percebe a si mesmo como um fenômeno que estimula fortemente o seu impulso de conhecer (2005, p. 160).

Se autoperceber como parte de um todo facilita a busca de um valor interno para as experiências pessoais, de modo que estas auxiliem na caminhada, já que só se torna quem se é por meio de uma sabedoria experimental.

Outro elemento importante da caminhada em busca de si mesmo está no afastamento psicológico das experiências pessoais. Em um sentido subjetivo, a proposta encontra-se na possibilidade de observar tais experiências para compreendê-las melhor. Nietzsche usa a palavra idealizar na realização desse movimento, porém, não no sentido de busca por uma

vida ideal e perfeita, mas como efeito de zoom que amplia e afasta o sujeito dos pormenores de sua vida. Ele compara esse efeito com a solicitação de um artista que pede ao espectador que se afaste fisicamente de uma pintura para que possa vê-la melhor. É desse modo que o espectador é capaz de perceber não mais as minúcias da arte, mas a beleza da obra como um todo: “Portanto, quem quiser idealizar sua vida não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância [...]” (NIETSCHE, 2005, p.174).

Como Zaratustra já havia apontado, o distanciamento de si é positivo, pois faz o homem se desdobrar sobre si e olhar para sua vida como um outro, como um psicólogo dele mesmo. Esse olhar distanciado sobre suas experiências faz o homem também mais sereno diante do que lhe acontece, porque se deixar levar pelos excessos do amor ou do ódio demonstra um estado de inferioridade do homem: “A alternância de amor e ódio caracteriza o estado interior de um homem que quer ser livre em seu julgamento da vida; ele não esquece, e tudo ressentido das coisas, tudo de bom e de mau” (Idem, 2005, p.177). Nietzsche compara, por exemplo, os arroubos da raiva e do amor com um vaso cheio que se encontra na iminência de transbordar, “mas é preciso ainda que se lhe acrescente uma gota d'água, a boa vontade para a paixão (que geralmente chamamos de má). Basta apenas esse pequeno detalhe, e o vaso transborda” (Ibid, 2005, p.251).

Daí o valor das experiências e a importância da maturidade para o homem, porque aquele que já se encontra na estrada de quem se é, não se deixará mais levar pelos extremos, mas estará acima deles, “ora com o olhar da alegria, ora com o da tristeza, e tal como a natureza terá uma disposição ora estival ora outonal” (Ibid 2005, p.178). Nunca indiferente, mas com a clareza de que as experiências servem e que elas geram sentimentos sim, porém, estes não podem mobilizar, mas excitar como instante que passa no grande rio que é a vida.

No aforisma 290, Nietzsche reforça a importância da serenidade ao afirmar que, “quando não se tem linhas firmes e calmas no horizonte da vida, como as linhas das montanhas e dos bosques, a própria vontade íntima do homem vem a ser intranquila, dispersa e sequiosa como a natureza do cidadão: ele não tem felicidade nem dá felicidade” (2005, p. 178). Em outro aforisma, ele aponta mais uma vez para a necessidade de não se demorar em sentimentos extremos. Pelo contrário, aquele que deseja se tornar livre, precisa desejar conhecer e para conhecer é preciso naturalmente estar disposto e sem inclinação à vícios, raiva e desgostos e complementa:



Quem deseja seriamente se tornar livre perderá a inclinação para erros e vícios, sem que nada o obrigue a isso; também a raiva e o desgosto o assaltarão cada vez menos. Pois sua vontade não deseja nada mais instantemente do que o conhecimento e o meio de alcançá-lo, ou seja: a condição duradoura em que ele está mais apto para o conhecer (2005, p.178).

No caminho para a sabedoria não basta passar por experiências diversas, mas perceber que elas são instrumentos muito próprios de cada um e que servem como fonte de crescimento e fortalecimento individuais. Para isso é preciso seguir com firmeza e confiança, completa Nietzsche:

[...] Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio. Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. A época na qual, com tristeza, você se sente lançado, considera-o feliz por essa fortuna; ela lhe diz que atualmente você partilha experiências de que homens de uma época futura talvez tenham de se privar [...]. (Idem, 2005, p.179).

Seguir confiante significa primeiramente confiar em si e para isso Nietzsche recomenda o amor próprio e o perdão sobre si mesmo. A partir de tais sentimentos torna-se possível perceber a riqueza que há em cada momento que se viveu, já que o passado é degrau para o conhecimento e para a sabedoria.

Há sabedoria também em tomar as experiências de uma cultura, de um povo ou de alguém como possibilidade de aprendizado e aquisição de conhecimento:

Faça o caminho de volta, pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado: assim aprenderá, da maneira mais segura, aonde a humanidade futura não pode ou não deve retornar. E, ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento. Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu — tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança — reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral (Ibid, 2005, p.180).

No aforisma acima, Nietzsche propõe um olhar sobre o passado e a possibilidade de aprendizado a partir dele, como também considera que muito há por fazer para uma cultura do futuro. Por isso ele afirma que, “quando o seu olhar tiver se tornado forte o bastante para ver o fundo, na escura fonte de seu ser e de seus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para você, no espelho dele, as distantes constelações das culturas vindouras (2005, p.180). Porque tornado-se sábio é capaz de ver além e mais ainda, agir para mudança. A vida se torna pura superação, onde permanece o fluxo: experiência – conhecimento - sabedoria. E ele complementa:

Você acha que uma vida como essa, com tal objetivo, seria árdua demais, despida de coisas agradáveis? Então não aprendeu ainda que não há mel mais doce que o do conhecimento, e que as nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para seu bálsamo. Apenas ao chegar à velhice você nota como deu ouvidos à voz da natureza, dessa natureza que governa o mundo inteiro mediante o prazer: a mesma vida que tem seu auge na velhice tem seu auge na sabedoria, no suave fulgor solar de uma constante alegria de espírito; ambas, a velhice e a sabedoria, você as encontra na mesma encosta da vida, assim quis a natureza. Então é chegado o momento, e não há por que se enraivecer de que a névoa da morte se aproxime. Em direção à luz — o seu último movimento; um grito jubiloso de conhecimento — o seu último som (2005, p.180).

O fluxo de superação que comporta a tríplice: experiência – conhecimento - sabedoria, segue por toda vida como movimento natural. É esse o movimento da natureza, como movimento natural, chega à morte. Quanto mais próximo dela o que há no homem é mais conhecimento do que no começo de sua vida, e assim se constrói quem se é - no caminho, percebendo o que há de valioso e construtivo para si.

Em mais um aforisma, Nietzsche nos fala dos anseios frustrados, da vida que se quis ter, mas não se pôde ter. De acordo com ele, o homem novo pode refletir, de maneira avaliativa, o que de inconveniente havia em suas aspirações. Essa prática consiste, na verdade, em ressaltar aquilo que não é positivo no projeto desejado. Ele conclui que, “não sofremos muito com desejos frustrados se ensinamos nossa fantasia a enfear o passado” (2005, p.248).

E se a maturidade ainda não chegou trazendo a possibilidade da sabedoria, Nietzsche apresenta no aforisma 600 o papel fundamental de pais, professores e amigos numa fase da vida em que o homem ainda não viveu experiências suficientes para construir uma base forte de conhecimento que permita a ele ser autossustentável - a juventude. Nessa fase da vida, é preciso ter o apoio de tais pessoas, mesmo sendo um apoio ideológico:

Assim como, para passar junto a um precipício ou cruzar uma frágil ponte sobre um rio profundo, necessitamos de um corrimão, não para nos agarrar a ele — pois logo se romperia conosco —, mas para despertar na visão a ideia da segurança, assim também precisamos, quando jovens, de pessoas que inconscientemente nos prestem o serviço daquele corrimão. É verdade que elas não nos ajudariam, se realmente nos apoiássemos nelas em caso de perigo, mas dão a impressão tranquilizadora de que há uma proteção ao lado (os pais, professores e amigos, por exemplo, tais como são normalmente os três) (NIETZSCHE, 2005, p.255).

Nietzsche, chama esse aforisma de, *Ilusório, porém firme*, e deixa claro que mesmo na mais tenra idade nada e ninguém pode se transpor diante dos sofrimentos pessoais. A presença de outros como figuras de extrema representatividade na vida do indivíduo, portanto, apenas geram uma suposta e necessária ideia de conforto e segurança. E se nos primeiros anos de

vida a falta de maturidade exige auxílio, para a própria maturidade, muitas vezes há dor causada pelo movimento que a mudança imprescindível nos exige:

[...] temos de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais. Não passamos de um período a outro da vida sem causar essas dores da traição e sem sofrê-las também. Não seria necessário, para evitar essas dores, nos guardarmos dos fervores de nossos sentimentos? (Idem, 2005, p.265).

É preciso mudar e Nietzsche afirma em, *Aurora* que, “a serpente perece quando não pode trocar de pele. Da mesma maneira os espíritos, aos quais se lhes impede de mudar de opiniões, deixam de ser espíritos” (2008, p.263). A mudança é inerente ao homem da superação e ele sabe que manter-se preso aos mesmos ideais por toda uma vida, aponta para uma vida fraca e apegada a valores fixos que engessam o ser e diminuem a sua potência:

O mundo não se tornaria ermo demais, espectral demais para nós? Perguntemo-nos antes se tais dores por uma mudança de convicção são necessárias, e se não dependem de uma opinião e avaliação errada. Por que admiramos aquele que permanece fiel às suas convicções e desprezamos aquele que as muda? Receio que a resposta tenha de ser: porque todos pressupõem que apenas motivos de baixo interesse ou de medo pessoal provocam tal mudança. Ou seja: no fundo acreditamos que ninguém muda sua opinião enquanto ela lhe traz vantagem ou, pelo menos, enquanto não lhe causa prejuízo. Se for assim, porém, eis aí um péssimo atestado da significação intelectual das convicções. Examinemos como se formam as convicções, e observemos se não são grandemente superestimadas: com isto se verificará que também a mudança de convicção é sempre medida conforme um critério errado, e que até hoje tivemos o costume de sofrer demais com tais mudanças (NIETZSCHE, 2005, p.265).

O que parece ser um momento de fraqueza é, na realidade, mais uma representação de força.

Chegamos ao último aforisma de *Humano, demasiado humano*, apresentado nessa pesquisa. Nele, Nietzsche trata o *Além-do-homem* como andarilho e oferece uma visão ampla da existência desse, que aprendeu que a vida é um devir de alegrias e tristezas:

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra — e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem (Idem, 2005, p.271-272).

Ele também aprendeu que se demorar em qualquer ponto dessa estrada que não cessa de existir, pode fazê-lo se perder. Ele é um espírito livre e sabe seguir sempre sem nada deixar de aprender, sem levar nada que pese na alma, sem deixar de se alegrar com o que muda e sem deixar de agradecer sempre, porque este é o homem da terra, da vida:

[...] Sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que lhe deveria oferecer repouso; além disso, talvez o deserto, como no Oriente, chegue até o portão, animais de rapina uivem ao longe e também perto, um vento forte se levante, bandidos lhe roubem os animais de carga. Sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar. Quando surgir então para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão — e o dia será quase pior do que a noite. Isso bem pode acontecer ao andarilho[...] (Ibidem, 2005, p.271-272).

Esse é o filósofo da manhã, por que se dias sofridos de solidão e penúria chegam, outros de prazer e satisfação também virão dentro do fluxo eterno que é a vida:

[...] mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: — eles buscam a filosofia da manhã (Ibid, 2005, p.271-272).

Como fez em sua própria vida, Nietzsche não pensa em uma Filosofia de Academia, também não pensa em filósofos restritos às universidades, mas sim em pessoas tomadas pela vontade de ser quem elas são sem as amarras dos valores dados e das prescrições ideológicas. São esses os que buscam a filosofia da manhã, já que mesmo diante das agruras dos encontros do caminho e das madrugadas assombrosas sempre chegam as manhãs e outras manhãs. E assim o andarilho filósofo segue aprendendo com suas dores, se conhecendo, se aprofundando, porque:

Apenas a dor é o extremo libertador do espírito, enquanto mestre da grande suspeita, de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra... Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” -; mas sei que nos aprofunda (NIETZSCHE, 2012, p.13).

Tornar-se mais profundo significa conhecer melhor o que se é e por isso ter em si sempre mais dúvidas do que certezas, porque não há a segurança das verdades. Não há nem ao menos, um eu verdadeiro, pois não existe a certeza absoluta de ter se despojado de todas as suas máscaras – sempre há máscaras. Confia-se muito menos na vida, que agora representa

um problema, entretanto, ama-se muito mais a vida com o fascínio que todo problema pode representar acima de todo sofrimento que ele pode causar. Define Nietzsche que, “conhecemos uma nova felicidade...” (2012, p.13).

O homem novo conhece a nova felicidade porque aprendeu a filosofar sobre seus males, ou seja, aprendeu a interpretar e diagnosticar aquilo que o enfraquecia. Realizar tal feito requer uma tarefa educativa sobre si dentro de uma formação autêntica em que o Eu é construído em um cultivo permanente em que vícios, enganos, dores e sofrimentos são os condutores da vida vivida em grande estilo.

## **CONCLUSÃO**

A primeira questão tratada na presente pesquisa encontra-se entorno do conceito de sofrimento, já que este se estende por diversas definições na Filosofia e na própria língua

portuguesa. Com esse propósito, chegamos a etimologia da palavra que deriva do latim, *sufferire*, “sob ferros”. Esta é uma variante de *Sufferre*, que é formado por *sub-*, “sob”, mais *ferre*, “levar, carregar”. Sofrimento é, portanto, o que se carrega ou suporta, promovendo uma condição degradante ao espírito.

De um modo geral, na história da Filosofia e da humanidade, homens comuns e pensadores procuraram respostas para suavizar, diminuir ou extirpar o sofrimento humano. O objetivo é sempre buscar um estado d’alma, que podemos chamar de felicidade, onde os sentimentos gerados a partir da dor, não tivessem lugar. Mas foi na contemporaneidade que o “direito” de sofrer foi mais atacado, buscando-se não só o fim do sofrimento, como a eliminação da dor propriamente dita. Ignora-se, com maior intensidade hoje, o fato de que a tristeza é uma espécie de ponte e quem a vivencia e a atravessa conhece outras paisagens, ultrapassa limites, alcança outra percepção da realidade. Quem está disposto a vivê-la com nitidez de ideias amplia sua visão de mundo, permitindo a este sentimento apresentar o seu valor estetizante.

Nietzsche, considerando o homem como um animal não fixado, um experimentador de si, tomou para seu projeto a meta de conduzir o ser humano em direção a própria humanização. Para tanto, propôs que cada um esculpisse sua existência como obra de arte. A vida, nesse sentido, deveria ser pensada, desejada da mesma forma que o artista pensa e deseja sua obra, ou seja, deveria-se empregar a energia para produzir um objeto único e isso significaria realizar um trabalho repleto de prazer e dor, mas sempre árduo:

“Se Stendhal tivesse medido o valor de sua arte de acordo com o ‘prazer’ e a ‘dor’ que ela a um só tempo lhe causou, não teria havido nenhum avanço a partir de *L’Homme qui craint d’être gouverné* e ele não teria chegado ao auge de sua energia criativa” (BOTTON, 2001, p.245).

Para realização tal qual um artista é preciso a total abolição do lugar ideal, dos valores tradicionais. É necessário abrir espaço para iniciar uma nova disposição de valores, para uma *transvaloração dos valores*, uma vez que esta possibilita um *estilo* próprio na construção dos valores, baseado no reconhecimento da *vontade de potência* como caráter essencial de tudo o que se é.

O homem que vive a *vontade de potência* entendeu que a vida é uma dinâmica incessante, onde permanece um processo contínuo de constituição de si mesmo, que se estabelece de modo a construir um “caminho do criador” que se situa no ciclo integração-destruição-conservação-elevação de si mesmo. Este homem é chamado por Nietzsche de

*Além-do-homem* e realiza uma resistência de pensamento com relação a tudo que enfraquece a vida. Por isso está além da racionalidade, despreza todo valor ético moderno, reconhece o engano inerente a todas as filosofias, mas principalmente, recebe a vida como um *eterno retorno do mesmo*. Este homem novo, traz a ideia de superação, que se faz e se refaz se reencontrando consigo mesmo. Ele qualifica o seu corpo e a sua vontade como os elementos primordiais nessa busca de si. Mas não limita o corpo e a vontade apenas a sobreviver e sim a vencer, porque suas virtudes são as do homem artista e construtor de si e não as do homem da verdade.

Longe de pensar a vida com todas as suas nuances artísticas, está aquele homem contemporâneo, fugitivo da dor. É ele o *último-homem*, que em sua fuga da realidade, segue com a noção de que deve livrar-se de suas adversidades. É um homem fraco, não reconhece que a dor pode trazer condições para o aperfeiçoamento de si mesmo. O que se vê é a contínua criação de um conjunto de formas pelas quais se busca encobrir todos os infortúnios presentes na vida. O *último-homem* é a representação do projeto civilizacional da modernidade que se constituiu no esforço em confortar a humanidade, afastando-a de todos os contratemplos e gerando o máximo bem-estar. Na prática recorre-se a um caminho equivocado e ilusório.

Entraves ao puro bem-estar de viver são naturais, todos experimentam, mas a perspectiva pela qual se enxerga tais entraves se diferencia. Nietzsche nos mostra em sua filosofia, duas perspectivas: a do *último-homem* e do *além-do-homem*. Enquanto o primeiro se compraz com o ressentimento, o segundo se afirma reconhecendo a voz da vida em cada instante para a sua construção. Este último é capaz de escutar a voz do corpo, da natureza e dos instintos que falam através dos sentimentos e das percepções e por isso reconhecem a lei orgânica que se estabelece no mundo.

A valorização dada por Nietzsche ao instinto é um reflexo do papel que ele legitima ao corpo como guia das questões existenciais do homem. Para ele, o corpo pode ser entendido como um conjunto relacional de forças instintivas caracterizadas por um movimento eterno do confronto vital. Portanto, está longe de ser um mecanismo simples, já que há uma constante mobilidade e uma diversidade criativa dessas forças que agem internamente. Dentro dessa complexidade temos a consciência e o inconsciente, onde a primeira não é a essência ou o núcleo da subjetividade do homem. Porque em seu processo formativo algo anterior a ela impunha uma espécie de comando que a determinou existir. O comando desconhecido dos sentidos, das paixões, das pulsões no corpo encontra-se no inconsciente. O corpo, por sua vez, é a porta de entrada e de saída, onde a consciência percebe os fluxos inconscientes de força

dominantes e forças dominadas. São essas forças atuantes nos corpos que empregam a *vontade de potência*. Elas agem, no caso do corpo humano, como mediadoras entre o homem e a vida.

Nietzsche buscou dobrar o mundo à *vontade de potência* do homem, para adequar a vida ao pensamento humano.<sup>19</sup> Ele constata que tudo o que existe deve também se adaptar e se curvar a essa vontade. Com toda a sua intensidade ela é o guia da vida. Aqueles que reconhecem tal papel apresentam um modo de ser peculiar por ser autêntico. Não possuem medo da vida, pelo contrário, exploram todas as suas possibilidades individuais e possuíam, segundo Nietzsche, “vida”, no sentido da coragem, da ambição, da dignidade, da força de caráter, do humor da independência; e ao mesmo tempo possuindo uma ausência de hipocrisia, conformismo, ressentimento e presunção. Esse novo homem, filósofo viajante, possui a alma renovada e vê em cada manhã uma nova oportunidade de superar a si mesmo. É nesse sentido que ao efetivarmos uma análise sobre o *ethos* do *Além-do-homem*, concluímos que este possui equilíbrio; coragem; vontade de se construir; reconhecimento de seus limites; desconfiança sobre as verdades absolutas; responsabilidade; vontade criadora; alegria e autoria sobre sua própria vida.

Ao abordarmos o caráter do *Übermensch* quando a dor atravessa o seu caminho, ainda somamos outros conhecimentos, porque ele também aprendeu que se “apegar” a qualquer ponto do caminho existencial que não cessa de surgir, pode fazê-lo se perder. É um espírito livre e sabe seguir sempre sem nada deixar de aprender, sem levar nada que pese na alma, sem deixar de se alegrar com o que muda e sem deixar de agradecer sempre, porque este é o homem da terra, da vida.

Vale ressaltar a atenção nietzschiana perante o fato de que através das dificuldades também pode emergir a possibilidade de criação. A tristeza pode provocar um vazio que pressupõe o espaço de recriação do sentido da vida. Completa Spencer Junior:

A maneira como se sabe que uma nota musical não pode ser percebida sem a pausa ou uma pintura de profunda inspiração estética não nasce sem uma tela vazia poderemos propor que o vazio é o *locus* da produção teleológica para o bem como, igualmente, poderemos imaginar como sendo a placenta onde repousa e se alimenta a tristeza em sua fase fetal. No vazio, pulsa o próprio preenchimento (SPENCER JUNIOR, 2009, p.29)

É a criatividade, mãe de toda renovação, de todo aprimoramento. “[...] A criação artística oferece um exemplo bastante explícito de uma atividade capaz de promover uma satisfação imensa, mas que sempre exige um imenso sofrimento” (BOTTON, 2001, p. 264). A criação é a própria condição para a mudança, e toda mudança somente ocorre diante do

<sup>19</sup> Machado, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. RJ: Jorge Zahar:1997.



incômodo e/ou do desconforto. O homem que se depara com os infortúnios, que reconhece ser afetado por eles e ao mesmo tempo se reconhece na mudança aceitando todos seus riscos, vê a adversidade como elemento natural da vida.

Nietzsche afirma que o segredo para se transformar uma existência em um terreno fértil e propício à colheita e também em grande divertimento é – viver perigosamente! (NIETZSCHE, 2012, p. 259) O *Além-do-homem* enfrenta as adversidades vivendo perigosamente sobre o terreno das mudanças criando seu próprio sentido moral. Atravessa o abismo que o separa do passado e se envolve em um permanente risco pessoal.

Ao observarmos a própria vida que Friedrich Nietzsche levou ao longo de seus 55 anos, poderemos perceber que em meio a sua apavorante solidão, no ostracismo, na pobreza e na doença em que viveu, nunca manifestou o comportamento do qual foi acusador. Permaneceu, sempre, empenhado com o que julgava a mais importante característica de um ser humano nobre: “ser alguém que nunca renuncia” (BOTTON, 2001, p. 275). Como homem da superação, Nietzsche, conheceu e trabalhou em vista do próprio aperfeiçoamento. E ainda como seu pai,<sup>20</sup> dedicou sua vida a consolar; como ele, havia desejado reconhecer o caminho da satisfação. Todavia, Nietzsche viu nas dificuldades um pré-requisito decisivo a tal objetivo e concluiu que as formas “açucaradas” de consolação eram em sua essência mais cruéis do que válidas. O combate às doenças da humanidade gerou uma doença ainda mais grave. Por que a longo prazo, o que parecia a cura acabou por agravar os males do homem que pretendia eliminar. Por ignorância, acreditou-se que os métodos de efeito imediato que só faziam entorpecer e inebriar, as supostas consolações, eram verdadeiras curas. Ninguém, até Nietzsche, tinha sido capaz de perceber que as consequências para este alívio imediato traria um agravamento geral e profundo na condição humana atual.

A filosofia de Nietzsche se propôs a uma revolução no cerne do pensamento moderno, olha ele para o sofrimento de forma harmônica com a existência, e vê que na relação sofrimento-existência, há um sentido próprio. Mas para que se estabeleça esse tipo de relação com a vida, precisa o homem da *grande saúde*, “uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (NIETZSCHE, 2012, 259). Precisa ele viver a experiência constante como meio pelo qual ocorre a mudança de perspectiva sobre a vida. É a experiência, vivida a partir da *grande saúde*, a fonte de todas as possibilidades renovadoras. Por que na *grande saúde* toda tristeza é bem vivida e por isso retira com completude o homem do sofrimento. Buscar um

---

<sup>20</sup> O pai de Nietzsche era pastor, e segundo ele, era caridoso e gentil, sendo sempre bem-vindo por toda parte; era amado por seu carisma e solidariedade.

estado permanente de alegria, escraviza a dor emocional que atormenta o homem, “pois nos faz criar mecanismos de fuga que não apontam para o interior do problema e sem para o qual enfrentamento corajoso não ocorrerá a verdadeira superação” (SPENCER JUNIOR, 2009, p. 36-37).

Finalizamos considerando que o homem é capaz de perceber no sofrimento um instrumento que o retira da preguiça e da covardia para um instante superior, onde ele assume a sua condição de ser finito, elemento participante da natureza e aceita a vida tal como ela existe: com a dor e com o prazer. Portanto, a compreensão do sofrimento feita através de sua própria elaboração permite a sua própria transcendência. É na transcendência deste sofrimento bem experimentado que é possível se libertar para a verdadeira alegria. Tristeza negada e ressentida gera alegria falsa e superficial. Alegria falsa cria egos fracos. Egos fracos fundamentam pessoas doentes, dependentes, medrosas, sem paixão pela vida e sem amor pela existência. Sofrimento “mal vivido” apresenta o homem fraco, experimentador da moral de escravo.

Observamos com mais intensidade ainda a negação do sofrimento na contemporaneidade, que na busca pelo ideal de felicidade – uma vez que a racionalidade técnica, através de uma tecnologia de linguagens e imagens, ilude e atrai o homem para uma exterioridade o levando para fora de si mesmo - não abre espaço para a assimilação da tristeza como aspecto relevante na integração das emoções e no seu reconhecimento como atributo estetizante para tornar a vida mais bela e mais forte. Com a racionalidade científica perde-se a conexão com os sentimentos humanos que são como guias para assegurar o enraizamento com o mundo da vida, uma vez que mascarar a tristeza diminui a possibilidade de escutar o espírito.

É importante esclarecer que a alegria e a tristeza são pólos que precisam dialogar e não servirem de supressão um do outro, como aconteceu à tristeza com o advento da racionalização do mundo. É preciso aprender a amar a vida na alegria e na tristeza, inclusive em seu intercurso e mais ainda: é preciso lembrar que antes da alegria e da tristeza há o amor. O amor é fruto da moderação, não pertence nem a falta e nem ao excesso. É um espaço fluídico que perpassa toda a realidade possibilitando o êxtase do ser. O sofrimento bem aceito e entendido é amor em seu arco produtor de sentidos, liberta o ego do passado e o abre para o horizonte do vir-a-ser.

## **REFERÊNCIAS**

AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: editora, UnB, 2001.

BACON, F. *Novum Organum*, XVIII. Coleção Os Pensadores. Trad. e notas José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril. 1973.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BITTENCOURT, R. *A contemplação do terrível como estímulo para o despertar da alegria*. Revista Aproximação, nº 2, 2009.

BOTTON, Alain de. *As consolações da filosofia*. Trad.: Eneida Santos. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CUNHA, M. H Lisboa da. *Rhizoma Uma estética existencial em Platão, Nietzsche e Jung*. Rio de Janeiro: Verbeta, 2009.

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

DEMÓCRITO. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Tradução de Pascale D'Arcy. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. In: GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton (org). *Descartes: obras escolhidas*. São Paulo; Perspectiva, 2010.

DIAS, R. *Nietzsche Educador*. 2d. São Paulo: Scipione, 1993.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, a vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011.

D'IORIO, Paolo *Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da Filosofia*. Trad. Joana Angélica d'Avilla Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Mececeu)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERRY, Luc. *Vencer os medos: a filosofia como amor à sabedoria*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: 2008.

GIACÓIA, O. *Nietzsche O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche Psicólogo*. Santa Catarina: Unisinos, 2001.

HERÁCLITO: *fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

JAPIASSÚ, Hilton. *Francis Bacon O profeta da ciência moderna*. São Paulo: Letras&Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. e MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

MACHADO, Roberto. *O Nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. Artigo: *A alegria e o Trágico. Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2011.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a transvaloração dos valores*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MELLO E SOUZA, A. Candido (1946). *O Portador* - Posfácio ao volume dedicado a Nietzsche da coleção "Os Pensadores". São Paulo, Nova Cultural, 1987.

MELO, Rebeca Furtado. Artigo, *Vontade de Poder: a autossuperação como a dinâmica criadora da vida. Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. *Fragmento póstumo do outono de 1887*, n. 9 [35]. In: KSA. Op. Cit. Vol 12.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1992.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra. 1995*. Trad. de Mário da Silva. 8ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Para a genealogia da moral*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *A origem da tragédia*. Trad. Marcio Pugliesi. São Paulo: Madras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Vontade de poder*. Trad. marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2011.

PAULA, Marcos Ferreira de. *Sobre a felicidade*. Belo Horizonte: Autentica, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. S. Sá Ferreira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SPENCER JR. *Tristeza: a face oculta da felicidade*. Recife: EDUPE, 2009.

SPINOZA. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VERNANT, J. Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Avilla Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.