

## **Sufrimento enquanto empobrecimento ou abundância de vida**

### **Suffering while impoverishment or abundance of life**

José Fernandes Weber<sup>1</sup>

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL)

E-mail: jweber@uel.br

Monalisa Chicarelli

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e professora de História (SEED/PR)

E-mail: <srtamonalisa@hotmail.com>

**Resumo:** O objetivo do artigo é apresentar o modo como Nietzsche concebe a dor e o sofrimento. Busca-se, em um primeiro momento, mostrar que sua crítica a Schopenhauer e a Wagner, caracterizados por ele como figuras românticas típicas, possui estreita relação com a incorporação de elementos ascéticos em suas obras, por meio das quais, ao mesmo tempo em que reconhecem a dor e o sofrimento, negam o próprio sentido da vida precisamente em virtude desse reconhecimento; em um segundo momento, é apresentada a interpretação nietzschiana de Édipo e Prometeu, porque nelas ocorre a incorporação afirmativa da dor e do sofrimento sem nenhuma concessão ascética; por fim, sustenta-se que no tema da “morte de Deus” ocorre a intensificação do pensamento trágico de Nietzsche, à medida que o pensamento trágico suplanta qualquer possibilidade de fundamentação, seja para o pensamento, seja para a vida.

**Palavras-chave:** Nietzsche, sofrimento, dor, trágico.

**Abstract:** The purpose of this paper is to present the way Nietzsche conceives pain and suffering. In a first moment we may to show that his critic of Schopenhauer and Wagner, characterized by him as romantic figures, has inherent relation with the incorporation of ascetic elements in their works, by way of, at the same time they recognize pain an suffering, they denied sense to life precisely because that recognition; In a second moment, we present Nietzsche's interpretation of Oedipus and Prometheus because in this figures occurs an affirmative incorporation of pain and suffering without ascetic concessions; And finally, we sustain that with the topic “Death of God” occurs the intensification of Nietzsche tragic thought,

---

<sup>1</sup> Este texto resulta das atividades desenvolvidas no projeto de pesquisa “Técnica, tecnologia em Heidegger e Simondon: destruição do pensamento ou ampliação da experiência?” – PROPPG/UEL 07506, financiado pelos seguintes órgãos de fomento: 1. Fundação Araucária (Chamada 05/2011); 2. FAEPE/UEL (Edital 01/2011); 3. Bolsa Produtividade (Fundação Araucária - Edital 12/2011); 4. Bolsa de Pós-Doutorado financiado pela CAPES (Programa PNPd/CAPES 2013) e desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Marília, sob supervisão do Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni.

insofar the tragic thought supplant any possibility of foundation, either for the thought, or to the life.

**Keywords:** Nietzsche, suffer, pain, tragic.

No ensaio intitulado “Receituário da dor para uso pós-moderno”, João Barrento afirma:

Desde há algum tempo anda um novo espectro pela Europa. Mas, diferentemente do outro, o clássico, do Manifesto Comunista, este não ameaça tornar-se realidade e mudar a vida dos homens e das sociedades. Pelo contrário: a nossa sociedade pós-moderna espectralizou-o, e não parece estar nada interessada em voltar a conceder-lhe direito de cidadania. Mas, não podendo eliminá-lo – ele está-nos na pele e nas vidas desde sempre –, deixa-o em estado larval, ou faz que não sabe que ele existe. Este fantasma, que não nos assombra as existências porque alguém hoje se encarrega sempre de o fechar no quarto dos fundos... é a dor. (Barrento, 2006, p. 11)

Em virtude da espectralização da dor, tamanha é a felicidade exigida cotidianamente (contra todas as evidências, é preciso dizer) e tamanhas são as promessas de felicidade, seria possível identificar, na permissão à vivência da dor, o sintoma de uma degenerescência crônica do caráter, uma espécie de “doença moral”: permitir-se o sofrimento em um tempo no qual tudo é feito para o bem-estar e a felicidade gerais. Já não lembrava Zaratustra, em seu discurso sobre o *último homem*, que “Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles” (Nietzsche, 2011, p. 18)? Se adoecer é pecado, sofrer, então, valeria como condenação: os que se permitem o sofrimento, e fazem da dor uma vivência para o pensamento, quem pensam que são para se moverem como vazante à enchente da felicidade geral?

Tornou-se habitual recusar o direito inalienável, posto que inevitável (“ele está-nos na pele e nas vidas desde sempre”, como afirmou João Barrento) ao sofrimento, à vivência da dor. Hoje, mais do que antes, o sofrimento soa como uma acusação ao sofredor, pois sofremos porque não nos empenhamos o suficiente em buscar e encontrar a via adequada para a felicidade: ou ainda não encontramos Deus; ou ainda não encontramos a bem-amada, o bem-amado, ou ambos; ou ainda não tivemos acesso à nova geração de medicamentos que aumenta a eficácia do tratamento e diminui os efeitos colaterais; ou ainda não transcendemos a vinculação às causas mundanas dos sofrimentos, guardando nossos tesouros lá onde as traças não roem; ou ainda não

descobrimos a filosofia e seus benefícios para a saúde da alma e do entendimento; ou, ou, ou! Assim, qualquer pessoa com o entendimento saudável teria de aceitar que o sofrimento pode ser evitado, ou remediado, e que tudo pode ficar bem.

E se tivéssemos de aceitar que nem tudo ficará bem, que é impossível que tudo fique bem e que, a despeito disso, ainda assim, teríamos direito à alegria? Parece que essa possibilidade, aparentemente paradoxal, e que alguns dirão ser contraditória, surge quando somos confrontados com o modo como Nietzsche pensa o problema do sofrimento e da dor.

É possível afirmar, sem com isso forçar excessivamente uma interpretação, que toda a obra de Nietzsche, dos primeiros aos últimos escritos, é uma obstinada e obsessiva reflexão sobre o sentido do sofrimento e da dor. A esse respeito, Oswaldo Giacoia Jr. afirma: “Penso poder afirmar que precisamente a questão do sentido do sofrimento, da finitude e da morte constitui um dos mais preciosos e sutis ‘fios de Ariadne’ que nos podem conduzir pelos labirintos desse pensamento dionisíaco” (Giacoia, 1997, p. 181). Se assim for – e é desse modo que o pensamento de Nietzsche, a partir de um recorte bastante específico de temas e obras, será interpretado –, é possível afirmar já de saída que recusar a vivência da dor, impor barreiras interpretativas à explicitação do sentido do sofrimento sem pautar-se em qualquer transcendência, vale como sintoma, pois revela medo e covardia intelectual para encarar o fato incontornável da condição humana, a saber, sua finitude, presente nesta evidência crua: nós que vivemos vamos morrer. Portanto, o caso de que aqui se trata não é qualquer um. O que se encontra em jogo é o inevitável reconhecimento da limitação humana, dos inúmeros eventos em que se torna forçoso reconhecer o colapso, a perda, as vias excêntricas que impõem uma disjunção entre vontades e ocorrências. É uma tipologia narcisista como a que constitui a imagem típica do indivíduo do nosso tempo, que consiste em uma versão psicológica do ego absoluto, que mantém, no plano da constituição da imagem de si, os mesmos sonhos autárquicos do sujeito fundador de verdades da moderna epistemologia racionalista: ele jamais conseguirá aceitar, sequer representar, a possibilidade de abrigar e vivenciar a finitude.

A peculiaridade do pensamento nietzschiano sobre o sofrimento e a dor consiste em concebê-los como os móveis mais adequados para a instauração da experimentação. *A dor aguça, refina, multiplica perspectivas*. E, se assim for, a dor pode converter-se em uma *arte da sutileza*. No aforismo 270 de “Além do bem e do mal”, Nietzsche afirma: “O sofrimento profundo enobrece, coloca à parte” (Nietzsche, 1992a, p. 186). Portanto,

é uma *arte da distinção*. A dor também contribui para desfazer a *ilusão da soberania do eu* e, com isso, instaura a *multiplicidade*, na exata medida em que recusa um eu concebido como substância fundante, que autarquicamente constituiria o sentido para as vivências, anterior e independentemente delas. Se a dor profunda enobrece, coloca à parte, a recusa obstinada em reconhecê-la, em torná-la o espectro fechado no quarto dos fundos, sugestiva imagem proposta por João Barrento, mostra uma fraqueza que já não é apenas do indivíduo, mas uma fraqueza do tempo: o seu plebeísmo, a sua falta de coragem, de nobreza. Ou, para usar uma expressão cara a Nietzsche: a sua falta de honestidade, de retidão intelectual (cf. Nietzsche, 2001, pp. 132; 213).

No aforismo 319 do livro IV de *A gaia ciência*, intitulado “Como intérpretes de nossas vivências”, Nietzsche sentencia:

Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento: “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara?” [...] Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias. (Nietzsche, 2001, pp. 213-214)

Examinar nossas vivências: quem está disposto a fazê-lo? No prólogo de *A genealogia da moral*, Nietzsche pergunta-se: “Quanto ao mais da vida, às chamadas ‘vivências’, qual de nós pode levá-las a sério?” (Nietzsche, 1998, p. 7). Decidir-se por examinar as vivências já supõe levá-las a sério; supõe que o que existe são vivências, que não há sujeito que presida a elas. Além disso, pressupõe-se não distinguir vivências agradáveis (desejáveis) de desagradáveis (indesejadas), uma vez que não apenas ambas constituem o conjunto daquilo que nos tornamos, mas, mais do que isso, nas vivências duras, aquelas nas quais a dor e o sofrimento tornam-se o caso, é jogado o jogo mais extremo do conhecimento de si. Conhecer-se sempre dependerá de um honesto abrigo concedido às vivências. A consequência desse pressuposto terá amplo alcance na obra de Nietzsche. Para o que interessa ao presente texto, bastará por ora dizer que este critério constituirá a linha de demarcação entre uma filosofia com boa consciência ou má consciência para com a efetividade, com os sentidos, com o corpo. Uma filosofia

somente constituir-se-á como afirmativa, não ascética, na medida em que mostrar uma valoração positiva das vivências.

Tendo em vista o exposto, que aprece como uma antecâmara de temas e problemas, servindo de disposição geral do que seguirá, o propósito deste texto é duplo:

1º) Mostrar que a noção nietzschiana de trágico expressa um dos momentos mais agudos da reflexão do autor sobre a incorporação afirmativa da dor e do sofrimento à vida. Para tanto, serão exploradas as “tipologias” do trágico e do romântico, pois ambas se esclarecem reciprocamente por contraposição: o primeiro, entendido enquanto signo de aceitação do sofrimento e da dor, das vivências, como mostra de vitalidade; o segundo, enquanto revelador da decadência das pulsões, de fraqueza, do amaldiçoar a vida devido ao sofrimento e à dor, enfim, de negação da efetividade e das vivências. Nesse primeiro momento, buscar-se-á mostrar que, de acordo com Nietzsche, Schopenhauer e Wagner são aqueles em que o romântico, entendido enquanto ascese, negação do mundo em virtude do sofrimento, alcança os níveis mais avançados e intensos de negação, em que os próprios projetos da filosofia e da arte consistem em apontar, por meio da ascese, para um além ou aquém do mundo, dada sua negatividade e insuficiência. Após uma breve apresentação da interpretação de Schopenhauer e Wagner como românticos, passa-se a considerar o modo como Nietzsche concebe a incorporação da dor e do sofrimento na tragédia, particularmente em sua interpretação de Édipo e Prometeu, figuras exemplares do palco grego;

2º) Desenvolver a hipótese interpretativa segundo a qual o trágico, compreendido como aceitação incondicional do mundo, da existência, do sofrimento, das vivências só alcança plenitude com o anúncio da morte de Deus, pois, a partir de então, não haverá mais como desaguar a esperança e nem mitigar o sofrimento e a dor em nenhuma transcendência. *É então que o sofrimento e a dor alcançam sua mais vasta extensão e intensidade, a de ser uma vivência incontornável e inalienável, dado o colapso do fundamento, mas que, apesar disso, não solapa necessariamente a alegria.* Essa interpretação baliza-se no fato de que o mais terrível dos atos, a morte de Deus, é anunciado na obra que leva o título “A gaia ciência”. Além disso, interessante será perceber que, ao refletir sobre o legado da morte de Deus, Nietzsche não o faz de modo negativo. O título do primeiro aforismo do livro V de *A gaia ciência*, no qual são representados o sentido e o alcance da “morte de Deus”, é intitulado “O sentido de nossa jovialidade”! Parece que novamente a alegria é permitida. Mas, alegria com o que, propriamente? Com o perigo, com o sofrimento e a coragem frente ao sofrimento,

pois novamente a experimentação tornou-se plenamente possível, na medida em que as amarras foram cortadas. Isso tudo dá o que pensar. Ao menos é o que se pretende mostrar.

### 1. Schopenhauer e Wagner: pessimistas românticos

No aforismo 370 de *A gaia ciência*, intitulado “O que é romantismo?”, Nietzsche pergunta-se:

O que é romantismo? Toda a arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante à arte e ao conhecimento, ou à embriaguez, ao entorpecimento, à convulsão, à loucura. À dupla necessidade desses últimos responde a todo o romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* por mim. (Nietzsche, 2001, pp. 272-273).

Se for considerado que o que existe é sofrimento e sofredores, poder-se-ia, em um primeiro momento, pretender identificar a posição de Nietzsche, mesmo após sua ruptura explícita com Schopenhauer, com a teoria schopenhaueriana das dores do mundo. Contudo, tal identificação apressada logo daria espaço a uma diferenciação: se o sofrimento é o caso, ainda assim, é necessário mostrar as razões pelas quais ele existe. E tal especificação levaria a identificar duas matrizes fundamentais, ao menos nesse aforismo, para o sofrimento: a primeira delas a abundância de vida; a segunda, o empobrecimento de vida. Esta última Nietzsche denomina pessimismo romântico nas artes e conhecimentos; a outra, pessimismo dionisíaco. A partir dessa contraposição, a divisa do empreendimento crítico de Nietzsche consistirá em perguntar-se: “[...] foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?” (Nietzsche, 2001, p. 273).

Não será o caso de identificar, pura e simplesmente, o pessimismo dionisíaco – denominação introduzida por Nietzsche no referido aforismo como contraposto ao

romântico – com aquilo que seria a posição de Nietzsche, nem de equipará-lo ao trágico, como pode sugerir o primeiro objetivo acima exposto. Werner Stegmaier, em seu artigo “O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d’*A gaia ciência*”, mostra o cuidado de Nietzsche em identificar em um nome que revelaria o *proprium e ipsissimum* da sua filosofia (Stegmaier, 2010, p. 38). Interessa-nos aqui, nesse momento, apenas destacar os traços gerais da equiparação feita por Nietzsche entre Schopenhauer e Wagner com o romantismo, enquanto sofredores por empobrecimento da vida, para posteriormente destacar a contraposição com as considerações do filósofo sobre o trágico. Embora o trágico não possa ser identificado no sentido literal, contextual, com o pessimismo dionisíaco, pois ambos não possuem significados equivalentes, como bem mostrou Stegmaier (2010, pp. 46-47), ainda assim, no âmbito do problema central deste texto – a saber, o sentido da dor e do sofrimento –, não me parece que as reformulações operadas após a publicação dos quatro primeiros livros de *A gaia ciência* e inseridas na *Tentativa de autocrítica* a *O nascimento da tragédia* alterem o aspecto geral do problema, pois, tanto em um caso como no outro, está claro que interessa a Nietzsche a pergunta sobre o sentido da dor e do sofrimento: sofrimento por abundância ou o empobrecimento da vida (no caso de *A gaia ciência*); sofrimento por superabundância ou por debilidade (no caso da *Tentativa de autocrítica*). Ou seja, apesar das diferenças contextuais, o problema a que se referem é o mesmo: sentido da relação entre criação, dor e sofrimento.

Em uma primeira aproximação, a definição dada por Nietzsche ao romantismo parece limitada, insuficiente, pouco rigorosa, pois subsume todo o romantismo às figuras de Schopenhauer e Wagner<sup>2</sup>. Assim, poder-se-ia pretender sustentar que a definição dada por Nietzsche ao romantismo não é hermeneuticamente muito consistente. Contudo, as razões para tal procedimento interpretativo amparam-se em uma teoria das pulsões e em uma teoria fisiológica em que uma definição clássica dada por Goethe desempenha uma função importantíssima. De acordo com ele, “[...] o clássico é o saudável; romântico o, doente” (Goethe *apud* Stegmaier, 2010, p. 42).

No seu aspecto geral, a definição de Nietzsche depende integralmente da definição de Goethe. Isso pode ser constatado no aforismo 49, intitulado “Goethe”, do capítulo “Incursões de um extemporâneo”, da obra *Crepúsculo dos ídolos*. Nele, Nietzsche diz, dentre muitas outras coisas, que Goethe “[...] cercou-se apenas de

---

<sup>2</sup> A esse respeito, cf. Stegmaier, 2010, p. 40.

horizontes delimitados” (Nietzsche, 2006, p. 99). Enquanto o romantismo, doente, pauta sua teoria da imaginação criadora em uma atividade que tende ao desdobramento infinito, o que revelaria a falta de capacidade plástica de delimitação do horizonte, Goethe, o clássico, saudável, por sua vez, tem na delimitação do horizonte o seu modo mais genuíno de ser; enquanto o romântico é fragmentário, e “[...] o romantismo, de acordo com suas descrições genéricas, [...] deixou-se envolver por estranhezas, enigmas e em coisas miraculosas, resultou da dor e da nostalgia, da solidão e do dilaceramento [...] e no geral, viveu de esperanças” (Stegmaier, 2010, p. 40)<sup>3</sup>, Goethe,

[...] disciplinou-se para a inteireza, criou a si mesmo [...] concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte suficiente para tal liberdade. (Nietzsche, 2006, p. 99)

De todas as contraposições apresentadas, convém reter este último aspecto, pois ele lança luz sobre a compreensão nietzschiana de Schopenhauer e Wagner enquanto românticos típicos: ambos foram românticos em oposição diametral às razões pelas quais Goethe foi um clássico, a saber, pela má vontade com a aparência!

### *1.1. Schopenhauer*

Em Schopenhauer é a própria ascese que se converte em projeto filosófico. O veredito schopenhaueriano, segundo o qual a vida é sofrimento, pauta-se, em seu aspecto metafísico, no reconhecimento da Vontade como essência do mundo, e em seu aspecto derivado, mundano, no reconhecimento da positividade da dor e da negatividade do prazer. Em conformidade a isso, a satisfação de qualquer necessidade trará um parco contentamento, pois tão logo satisfeita, novamente a roda voltará a girar. Por essa razão, oscilamos entre o sofrimento, motivado pelas agitações decorrentes das necessidades de sobrevivência, e pelo tédio, que é sofrimento causado pela ausência temporária de necessidades. Dada essa dupla fonte de tormentos, o sofrimento é inerente

---

<sup>3</sup> A “descrição genérica” do romantismo apresentada por Stegmaier, embora mantenha os pressupostos da interpretação nietzschiana, repete uma compreensão genérica a muito abandonada pela pesquisa especializada do romantismo. Juízos tais como: o romantismo é um movimento de oposição ao racionalismo iluminista; o romântico é nostálgico, irracionalista já não são tomados como livres de crítica. E um confronto com os textos dos românticos, por exemplo, do primeiro romantismo de *Jena* (*Frühromantik*), inevitavelmente fará rever tais descrições genéricas.

à condição humana. Tendo em vista a oscilação entre sofrimento e tédio, impossível pensar outra apreensão da vida senão a partir de uma negatividade plena. Ou vejamos:

Que se transfira o homem a um país utópico, em que tudo crescesse sem ser plantado, as pombas revoassem já assadas, e cada um encontrasse logo e sem dificuldade sua bem-amada. Ali em partes os homens morrerão de tédio ou se enforçarão, em parte promoverão guerras, massacres e assassinatos, para assim se proporcionar mais sofrimento do que o posto pela natureza. Portanto, para uma tal espécie, como a humana, nenhum outro palco se presta, nenhuma outra existência. (Schopenhauer, 1980, p. 148)

De acordo com Schopenhauer, após reconhecer a negatividade do sistema do mundo, resta ao homem, ente racional pensante, apreender os meios possíveis para a prática de restrição da ação imperiosa da Vontade. A ascese proporcionada pela apreensão das ideias eternas na filosofia, pela contemplação estética e pela prática de radical negação do corpo exemplificada pelos santos será o modo efetivo, embora gradativo e quase nunca pleno, para barrar o sofrimento: não querer é aquilo a que deve tender aquele que adquiriu um conhecimento da verdadeira essência do mundo. Não querer significa simplesmente: “Aquele que antes queria, não quer mais”. (Schopenhauer, 1980, p. 164). Isso significa que não se trata de suicídio, mas de restrição da Vontade. Até porque o suicídio elimina apenas o fenômeno, não a causa metafísica, o em si, a Vontade, que continua intocada com o desaparecimento do mero fenômeno.

Em Schopenhauer há uma espécie de maldição lançada à vida, motivada pela apreensão de que viver é sofrer. O modo como a vida termina, com a morte, seria a prova de que ela não vale lá muita coisa. Para poucos valerá tão plenamente quanto para Schopenhauer o dito nietzscheano que afirma: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada...” (Nietzsche, 2006, p. 17). Também para Sócrates, para o cristianismo, mas certamente Schopenhauer figura entre estes sábios depreciadores da vida.

## *1.2. Wagner*

*O nascimento da tragédia* foi dedicado a Wagner, como espécie de precursor na descoberta do sentido primordial da Grécia trágica, da conjunção entre o mito trágico e o espírito da música. Já em *A gaia ciência*, Nietzsche mostra seu distanciamento em relação a este antigo mestre e amigo, ao dizer: “Nós éramos amigos, nos tornamos estranhos um para o outro. Mas está bem que assim seja” (Nietzsche, 2001, p. 279). Ademais, no prólogo de “O caso Wagner”, Nietzsche revela de um modo negativo toda a importância de Wagner ao dizer: “Minha maior vivência foi uma *cura*. Wagner foi uma de minhas doenças” (Nietzsche, 1999, p. 10). Porém, o músico não foi uma vivência qualquer, pois se curar dele foi a maior das vivências do filósofo.

Doença, cura! O que está em jogo na recusa de Nietzsche a Wagner? No §368 de *A gaia ciência*, em que “Fala o cínico”, lemos: “Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas: por que disfarçá-las em fórmulas estéticas?” (Nietzsche, 2001, p. 270). Tendências fisiológicas contrárias não se ligam. Portanto, música contra música: contra a destruidora de nervos, que é a música wagneriana, que torna impaciente, Nietzsche acionará a música que faz dançar, que torna leve e forte, de Bizet. Contra as heroínas ascéticas de Wagner, Nietzsche invocará a sensualidade e a crueldade de Carmem. E entre a ascese e a crueldade de uma mulher há uma diferença tremenda.

Como foi possível a Nietzsche não perceber em sua juventude o cristão, o revolucionário, enfim, o romântico que era Wagner? Tratou-se meramente de uma cegueira juvenil, de uma afecção apaixonada? A paixão cega... nós o sabemos. Mas, mais do que isso, o sonho de um renascimento da cultura alemã, que era um projeto da ópera wagneriana [ele afirma que “[...] aquilo que começa com Schiller alcança, em Wagner, um ponto máximo” (Nietzsche, 1988, p. 547)], mas também de Nietzsche, e isso, a despeito de Wagner, fê-lo minimizar as diferenças e não dar atenção àquilo que mais tarde repugnará em Wagner, não só a concessão ao Reich, mas, principalmente, a consumação da ascese na arte.

No livro II de *A genealogia da moral*, Nietzsche se pergunta: “O que significam ideais ascéticos?”. Para responder à essa questão, inventaria o caso Wagner. Pergunta-se, por exemplo, o que teria levado Wagner a abandonar a “sensualidade sadia” de Feuerbach? Por qual razão Wagner abandonou a sensualidade presente nas suas primeiras obras para fazer Parsifal ajoelhar-se perante a cruz? Diz Nietzsche:

[...] em seus últimos anos opacos, [...] há uma centena de passagens que traem um desejo secreto, uma vontade timorata, insegura, inconfessa, de pregar

retorno, conversão, negação, cristianismo, medievo, e de dizer aos seus discípulos “não é nada! Busquem a salvação em outra parte!”. (Nietzsche, 1998, p. 90)

Dos vários motivos apontados, um se destaca: Wagner tornou-se schopenhaueriano, cristão. Ao modo da estética schopenhaueriana, a arte tornou-se, em Wagner, um meio de negação do sofrimento do mundo pela negação do mundo, para a redenção do mundo. Wagner tornou-se schopenhaueriano, niilista, anárquico, enfim, romântico. Falta, por essa razão, em Wagner, como em todo o romantismo, a força central organizadora das pulsões; falta-lhe a delimitação de horizonte, tal como era o caso de Goethe, apenas dentro da qual uma vida ativa e afirmativa pode prosperar, e dentro de cujo horizonte o caos pode ser organizado.

Portanto, em Schopenhauer e Wagner expressa-se maximamente a decadência das pulsões, o cansaço frente ao que a vida exige de força para manter uma posição afirmativa que, ao juízo de Nietzsche, somente o trágico conteria.

## 2. Há um pessimismo da fortitude?

[...] será o pessimismo necessariamente o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – [...] como ele é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da fortitude? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? Uma tentadora estupidez do olhar mais agudo que exige o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força? [...] O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, a mais valorosa, o mito trágico? (Nietzsche, 1992a, p. 14).

Para responder a essas indagações, vale acompanhar os juízos de Nietzsche sobre as duas figuras mais representativas do palco grego: Édipo e Prometeu.

Se considerarmos que o trágico implica em uma anuência incondicional ao reconhecimento do aspecto duro da existência, o que significa dizer que a arte trágica é afirmativa? Qual a relação entre dor, afirmação e criação na arte trágica?

No parágrafo final de *O nascimento da tragédia*, encontra-se uma afirmação, posta por Nietzsche na boca de um velho atenisense, de importância ímpar para a

compreensão da obra. Diz o velho ateniense: “Mas dize também isto, ó singular forasteiro, quanto precisou sofrer este povo para poder tornar-se tão belo” (Nietzsche, 1992b, p. 144). Nessa passagem encontramos a suma da interpretação nietzschiana dos gregos. A beleza grega não resulta de uma dádiva da natureza, de um suposto presente dos deuses, ou de uma suposta construção racional engenhosa, mas de uma conquista constante, sempre novamente reversível, marcada pela tensão decorrente da consciência de uma perda possível iminente. Se os gregos são chamados trágicos, é justamente porque neles dor e beleza não são excludentes. Mais do que isso: o ancião ensina que a beleza nesse povo se encontra em uma relação proporcional com o seu sofrimento. Seria, então, o sofrimento garantia de beleza? De que ordem era a beleza dos gregos? O que significa, nos gregos trágicos, beleza?

Há um primeiro sentido, bastante geral, em que dor e sofrimento não possuem relação estrita com a beleza. Indagamos acima se seria, então, o sofrimento garantia da beleza, e a resposta óbvia à pergunta é que certamente não, pois há casos em que sofrer apenas aumenta a fealdade e o desgosto pela vida. Se não há uma relação necessária entre dor, sofrimento e beleza, parece que a compreensão do sentido da fala do velho ateniense deve ser buscada não tanto naquela conjunção, mas em uma disposição peculiar dos gregos em abrigar tendências e pulsões díspares, tais como sofrimento-alegria, amor-ódio, vida-morte, unidade-indivuação, apolíneo-dionisíaco. É a maestria em gestar e gerir uma arte da tensão que explica a conjunção, para nós dificilmente compreensível, entre sofrimento e beleza. Assim, o dito do velho ateniense é uma lembrança de um sábio, a alguém que, transportado para “[...] uma existência vetero grega” (Nietzsche, 1992b, p. 144), se empolgasse com a beleza que encontrasse, acreditando que ela seria a expressão de calma, de serenidade, equívoco de todo o classicismo que partia de Winckelmann. O velho ateniense diz: “[...], quanto precisou sofrer este povo para poder tornar-se tão belo” (Nietzsche, 1992b, p. 144). E essa advertência soa como um novo oráculo: o indissolúvel oráculo da união dos contrários. Por que os contrários, que são contrários, unem-se? Por que não o mesmo? E o velho sábio, com um convite, despacha os empolgados: “[...] acompanha-me à tragédia e sacrifica comigo no templo de ambas as divindades” (Nietzsche, 1992b, p. 144). A tragédia é o enigma, convertido em obra, cujos símbolos são Apolo e Dionísio, da própria conjunção entre sofrimento/dor e beleza.

Onde isso pode ser visto? De modo exemplar, em Édipo e Prometeu. Nessas duas figuras do palco grego, encontramos representadas, em sua exuberância, a

passividade e a atividade como signos do efeito trágico. Édipo é o herói passivo; Prometeu, o herói ativo. Ambos encarnam o máximo da tragicidade. Nietzsche diz que neles encarna-se a “glória da atividade” e a “glória da passividade” (cf. Nietzsche, 1992b, p. 65). A diferença característica entre ambos diz respeito ao modo peculiar dos personagens posicionarem diante do destino. Apesar dessa diferença, lhes é comum o colapso frente ao necessário; a incorporação da dor é um preço inevitável a ser pago pela individuação e, acima de tudo, a redenção, pela beleza, do próprio destino.

Nada salva o personagem do destino. Tão mais crônico se torna esse ensinamento da tragédia, pois ele se dá pela revelação tardia, após a graça ter abandonado o herói e a desgraça ter se instituído. A consciência<sup>4</sup> chega tarde, e quando chega faz tão só apreender e esclarecer o inevitável, o necessário já ocorrido. Ela é uma espécie de serva do destino, pois potencializa a impotência frente ao necessário. Édipo, ao reconhecer os encadeamentos das ações, rasga o véu da própria ignorância, e então sua desgraça é completa: “ÉDIPO: Tristeza! Tudo agora transparece! Recebe, luz, meu derradeiro olhar! De quem com quem, a quem – sou triplo equívoco: ao nascer, desposar-me, assassinar” (Sófocles, 2004, p. 97). As palavras solenes do Coro, proferidas logo após o reconhecimento de Édipo, reforçam o desalento de Édipo, elevando agora a uma dimensão cósmica os eventos que aparentemente diziam respeito apenas a Édipo e à sua família:

CORO: Estirpe humana, o cômputo do teu viver é nulo. Alguém já recebeu do demo um bem não limitado a aparecer e a declinar depois de aparecer És paradigma, o teu demônio é paradigma, Édipo: mortais não participam do divino. Com a hipérbole do arco, lograste o plenifausto do bom-demônio. Por Zeus! Tu abateste a Esfinge, – a virgem de unhas curvas! –, com seu catovaticínio. Em prol da pátria então se ergueu uma torre contra Tânatos. E houve clamor (Também clamei) Basileu! Te coube a distinção extrema: reinar em Tebas, a magnífica! Quem tem reputação mais triste agora? Quem sofre tanto dor, tão dura agrura, no revés da vida? [...] Serei veraz: me deste alento, na escuridão meus olhos adormeço. (Sófocles, 2004, pp. 98-99)

---

<sup>4</sup> O termo técnico para a tomada de consciência do enlace dos acontecimentos, ou seja, da vigência do destino, recebe, na *Poética* de Aristóteles, o nome de Reconhecimento. A este respeito, diz Aristóteles: “O ‘reconhecimento’, como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita. A mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia, como, por exemplo, no Édipo” (Aristóteles, 1972, p. 452).

Contudo, Édipo não é um mero desgraçado. Se ele é uma figura subversiva, pois é sábio, parricida e incestuoso, também é duplamente benfeitor: primeiramente, como se pode notar no início de *Édipo Rei* e também nessa última passagem do texto de Sófocles, por ter salvo a pólis da destruição causada pela Esfinge; posteriormente, como se verá em *Édipo em Colono*, por tornar-se protetor da pólis que sepultar seu corpo. Essa dupla dimensão misteriosa contida no mito de Édipo, e retratada por Sófocles em sua tragédias, da benção protetora e da desgraça, desempenha uma função importante na interpretação que Nietzsche faz da figura de Édipo, pois ela remete à tematização da inevitável imbricação entre criação e dor/sofrimento

Diz Nietzsche sobre Édipo: “[...] a criatura nobre não peca” (Nietzsche, 1992b, p. 64); o que nela se instaura é a possibilidade de subversão das leis naturais. Contudo, ela pagará por isso, mas do seu sofrimento resultará uma benção protetora para a pólis. Um bem resultante de um crime. A que se deve isso? À concepção, defendida por Nietzsche, segundo a qual a própria criatura nobre é um enigma e uma subversão da regularidade natural, uma espécie de monstro protetor! Édipo comete três crimes, contudo, não peca: assassino do pai; marido da mãe; sábio, mas de uma sabedoria curta. Parricida, incestuoso, imprevidente!

O que nos diz a mistérios tríade dessas ações fatais? Há uma antiquíssima crença popular, persa, sobretudo, segundo a qual um sábio mago só podia nascer do incesto, o que nós, em relação a Édipo, o decifrador de enigmas e desposante da mãe, devemos interpretar imediatamente no sentido de que lá onde, por meio de forças divinatórias e mágicas, foi quebrado o sortilégio do presente e do futuro, a rígida lei da individuação e mesmo o encanto próprio da natureza, lá deve ter-se antecipado como causa primordial uma monstruosa transgressão da natureza – como era ali o incesto; pois como se poderia forçar a natureza a entregar seus segredos, senão resistindo-lhe vitoriosamente, isto é, através do inatural? (Nietzsche, 1992b, p. 65)

A interpretação de Nietzsche sobre Édipo destaca uma dimensão assustadora do mito que normalmente escapa às interpretações habituais. É como se Nietzsche destacasse os elementos mais terríficos do mito, liberando a sabedoria dionisíaca que há nele. Nietzsche revela a sabedoria de Sileno que preside o mito de Édipo: por entre o “sorriso amarelo” do companheiro de Dionísio, voltam a soar as desoladoras palavras

dirigidas a que ousa revelar os segredos da natureza. Então é possível compreender a razão que leva o sábio decifrador de enigmas famoso tornar-se parricida e incestuoso: aquele que ousa desvendar os enigmas, trazer à luz o não revelado, revelar o insondável, pagará por tal sabedoria. Ou seja, “[...] aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si próprio a desintegração da natureza” (Nietzsche, 1992b, p. 65). E então o momento da revelação já será o início do colapso.

Estaria certo Schopenhauer, por essa razão, em atribuir à tragédia o qualificativo de pessimista? Não, pois as melodias em que são cantados os cantos trágicos não são meramente fúnebres, mas são “melodias sofocianas”. E o que isso significa? Que Apolo salva o grego com o véu da ilusão, com sua “serenojovialidade”. Aqui se vê o sentido daquele dito do velho ateniense a que nos referimos no início deste item: a beleza do mito trágico repousa na sua ligação com o sofrimento, com um direcionamento melodioso do sofrimento.

Se o destino de Édipo lança luz sobre um modo de decifração da relação das ações com o destino, Prometeu é a outra dimensão, também grandiosa destacada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, como ímpar, exemplar do palco grego.

O Prometeu de Ésquilo representa a suma daquilo que Nietzsche chama “pecado ativo” e revela profunda sabedoria frente ao destino, manifesta em um “[...] incomensurável sofrimento do indivíduo” (Nietzsche, 1992b, p. 66), contrabalançado, contudo, com o “[...] magnífico poder do grande gênio [...] da poesia esquiliana” (Nietzsche, 1992b, p. 66).

Dois dimensões destacam-se na interpretação que Nietzsche faz do Prometeu de Ésquilo: a primeira consiste em realçar uma analogia em que Prometeu, sendo protetor da humanidade, valeria como um símbolo da humanidade, que expressaria o movimento do humano que, “[...] alçando-se ao titânico, conquista por si a sua cultura e obriga os deuses a se aliarem a ele, porque, em sua autônoma sabedoria, ele tem na mão a existência e os limites desta” (Nietzsche, 1992b, p. 66). Essa ideia, de que o homem possui em suas mãos sua existência bem como os seus limites, reforça o sentido afirmativo da ação, a despeito de qualquer constrangimento ou limitação, além de reforçar o sentido da força do herói, mesmo quando submetido a um “incomensurável sofrimento”. A mesma imagem e o mesmo problema presentes em Ésquilo podem ser encontrados no Prometeu de Goethe.

Por qual razão Nietzsche não se refere em sua análise aos lamentos, aos vitupérios lançados contra Zeus, tão constantes no Prometeu de Ésquilo, utilizando o recurso de citação da obra de Goethe? Não haveria uma defasagem entre as obras, diferenças de motivação, de propósito entre os autores? Tais indagações são motivadas pela identificação, após a leitura das obras, de uma diferença flagrante: no Prometeu de Goethe não ocorre a condenação efetiva do herói, como é o caso de toda a trama da peça de Ésquilo. Prometeu não tem seu corpo dilacerado; não está preso com ferros dilacerando suas carnes. Embora não ocorra no texto de Goethe a dilaceração do corpo de Prometeu como no texto de Ésquilo, ainda assim a revolta do personagem se vincula a uma dilaceração interna, uma espécie de solidão ontológica, expressa nas seguintes palavras que Prometeu dirige a Mercúrio: “Defenderam acaso o coração / Das serpentes que em segredo o devoravam? / Temperaram este peito / Para resistir aos Titãs?” (Goethe, 1997, pp. 21-22). Seria de se esperar que das palavras revoltosas de Prometeu emanasse, não apenas uma acusação a Zeus, que é explícita, mas também uma acusação ao simples fato de ele, Prometeu, existir; que aparecesse na sua fala uma condenação à individuação, uma condenação à própria existência, em que se atualizaria o dito de Sileno. Contudo, após proclamar o ocaso dos deuses, de negar a obediência e a dependência do homem aos deuses, também o Prometeu de Goethe entoia o canto da suficiência da vida. Diz ele: “Pensavas tu talvez / Que eu havia de odiar a Vida / E fugir para os desertos, / Lá porque nem todos / Os sonhos frutificaram?” (Goethe, 1997, pp. 34-35).

No início do texto de Goethe, após Prometeu ter “separado” aquilo que seria seu e o que pertenceria aos deuses, Epimeteu, seu irmão, pergunta-lhe: “Que é que é teu?” (Goethe, 1997, p. 23). Epimeteu expressa a crença de que apartado dos deuses nada restaria aos homens. A essa pergunta, Prometeu responde: “O círculo que enche minha actividade! Nada mais, nada menos!” (Goethe, 1997, p. 23). Ou seja, a atividade humana é suficiente para preencher de ocupações uma vida humana, e os deuses são inúteis, pois não defendem o homem do sofrimento. Parece-nos que com isso fica claro o sentido da partilha das coisas humanas e divinas feita por Prometeu, para o qual a liberação das amarras da divindade não possui um sentido meramente negativo, pois não nega a atividade.

Toda essa discussão pode ser arrematada com a belíssima sequência final do texto de Goethe, que, com toda a justiça, é identificada por Nietzsche como o hino da impiedade, do pecado ativo. Diz Prometeu a Zeus: “Pois aqui estou! Formo Homens / à

minha imagem, / Uma estirpe que a mim se assemelhe, / Para sofrer, para chorar, / Para gozar e se alegrar, / E pra não te respeitar, / Como eu” (Goethe, 1997, p. 35).

Preside a tudo isso a ideia do colapso dos deuses expressa por Prometeu na pergunta feita a Mercúrio: “Pois não me forjou homem / O Tempo onipotente, / Meu senhor e vosso?” (Goethe, 1997, p. 22). A ideia do colapso dos deuses, presente no texto de Goethe, pode ser vista em analogia com “[...] a proposição principal da consideração esquiliana do mundo, aquela que vê a Moira tronando, como eterna justiça, sobre deuses e homens” (Nietzsche, 1992b, p. 66). E ainda, como o

Profundo pendor esquiliano para a *justiça*: o incomensurável sofrimento do ‘indivíduo’ audaz, de um lado, e, de outro, a indigência divina, sim, o pressentimento de um crepúsculo dos deuses, o poder que compele os dois mundos do sofrimento à reconciliação, à unificação metafísica. (Nietzsche, 1992b, p. 66)

Essa unificação metafísica, da qual Nietzsche fala no § 9 de *O nascimento da tragédia*, por certo não anula o mundo do sofrimento, apenas dá a ele um tratamento sumamente afirmativo e conformador: é Apolo quem toma as rédeas da irrupção dionisíaca, como já mostramos há pouco. Com isso, torna-se clara a compreensão do próprio Ésquilo, e também de Goethe em sua peça juvenil, segundo a qual a *Moira* vige, sobre deuses e homens, distribuindo a justiça a todos. Assim, não seria exagero algum dizer que a tragédia é uma intensa reflexão sobre o sentido dado à dor, ao sofrimento. O pessimismo da fortitude, que Nietzsche apresenta na *Tentativa de autocrítica a O nascimento da tragédia*, de 1886, obriga abandonar tanto o desejo de redenção – ainda presente em sua primeira obra, dados alguns pressupostos tipicamente wagnerianos e schopenhauerianos – quanto a possibilidade de um acordo com os deuses (moira trágica de Ésquilo) e também obriga a abandonar a crença na benção reparadora do sofrimento (Édipo). *É somente com a introdução do tema da morte de Deus, e com aquilo que essa ideia significa, que se chega à derradeira reflexão de Nietzsche sobre o sofrimento e a dor.*

### **3. A morte de Deus e a radicalização do trágico: sofrimento sem transcendência e Gaia Ciência**

A *gaia ciência* é, ao juízo do próprio autor, um “divertimento” de “convalescente”.<sup>5</sup> Uma obra séria, mas, ao mesmo tempo, jovial! A leitura do prólogo permite pensar que somente chega a ser artista quem faz a experiência do pensamento, da crítica integral do Ocidente, até suas últimas consequências:

Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por *profundidade*! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas? (Nietzsche, 2001, p. 15)

Fazer a experiência limite do “pensamento atual” conduz Nietzsche de volta aos gregos e à sua exaltação da aparência. Importa aqui perceber a radicalização desse tema, pois fazer a experiência limite do “pensamento atual” implica inevitavelmente colocar o homem louco na praça, gritando incessantemente a boa nova: Deus morreu! Assim, o esforço aqui consistirá em mostrar como, a partir destes temas, problemas, suspeitas, Nietzsche formula uma concepção de trágico que extrai as máximas consequências do próprio processo de acumulação das experiências e vivências da cultura ocidental. Se a ciência é o fruto maduro da cultura ocidental, da crítica, ela o é na medida em que permite desmascarar a farsa suprema do próprio ocidente: a crença moral, religiosa, metafísica. O desafio, após a morte de Deus, parece ser: como viver afirmativamente se já não temos mais nenhum consolo metafísico, se sequer a arte justifica, por si só, a existência?

Vejamos:

Nunca ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles [...] O homem louco se lançou para o meio deles e

---

<sup>5</sup> A esse respeito, conferir: Nietzsche, 2001, p. 9.

trespassou-os com seu olhar: “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!. [...] Como conseguimos beber inteiramente o mar? [...] Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? [...] Não vagamos como que através de um nada infinito? [...] Não temos que acender lanternas de manhã? [...] Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – *e no entanto eles o cometeram!*” (Nietzsche, 2001, pp. 147-148).

A cena é inicialmente cômica: um louco, com uma lanterna acesa, em plena manhã, procurando Deus, por meio de gritos incessantes, junto àqueles que não acreditam em Deus. Isso poderia nos levar a indagar: quem, além de um louco, faria isso? Contudo, aos poucos, a comicidade desaparece, e a fábula torna-se séria, grave, quase desesperadora. Entretanto, quando o homem louco percebe a reação, vê que não há ressonância para suas palavras, vê que seu tempo ainda não chegou. E, então, passa a um monólogo, deixa de discursar e passa a falar consigo próprio.

O aforismo sobre o homem louco, em que é anunciada a morte de Deus, é um desses momentos da obra de Nietzsche em que, em poucas páginas, é feito um balanço de séculos. Com a apresentação do tema da morte de Deus, ocorre a radicalização da crítica à metafísica, à moral e à religião iniciadas em *Humano, demasiado humano*. É toda a pretensão do Ocidente de construir uma explicação racional do mundo – por meio da lógica, da metafísica, da ética, da política, enfim, da ciência – que é criticada. Desaparece o elemento fiador da certeza, desaparece a própria noção de certeza, de verdade. E aquilo que inicialmente parecia meramente cômico, coisa de louco, agora aparece como o mais “razoável” a ser feito: se Deus morreu, “não temos que acender lanternas de manhã?”. Se o alcance da crítica é máximo, parece que se institui uma espécie de dispersão total da certeza, uma espécie de abandono do humano ao infinito, tal como é proposto por Nietzsche no aforismo 124, anterior ao aforismo do homem louco, onde se lê:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a

infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais “terra”! (Nietzsche, 2001, p. 147)

A problematização da ciência (*Wissenschaft*), apresentada de modo concentrado no aforismo do homem louco, retomada e desenvolvida em detalhes no livro V, livro incluído posteriormente na obra, aparece conectada com a dispersão da certeza, e não apenas com isso, mas também com as consequências dessa dispersão. Como viver em um mundo em que não há mais certeza, em que se reconhece que tudo o que figurava como o mais alto, o mais digno de crédito, de fé, mostra-se mentiroso, engandor, falso? Há duas alternativas: o suicídio ou a continuidade da vida. Como decidir? Parece que Nietzsche, ao menos no período aqui referido, extrai uma consequência inaudita: se tudo é mentira, se todas as alternativas criadas no Ocidente são falsas, isso deveria trazer uma grande alegria, afinal, “o horizonte novamente está livre”. Diz ele, em um aforismo revelador, o primeiro aforismo do livro V, em que trata das consequências da morte de Deus, intitulado “O sentido de nossa jovialidade”:

Talvez soframos demais as *primeiras consequências* desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar; está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto mar aberto. (Nietzsche, 2001, p. 234).

Aqui fica claro que somente os “espíritos livres” incorporam com alegria tais acontecimentos. Além disso, fundamental é perceber que a alegria frente às novas possibilidades de vivência e experimentação não exclui o perigo. A conjunção entre a radicalização da abertura e a radicalização das vivências e das experimentações é

apresentada por Nietzsche no aforismo 341, intitulado “O maior dos pesos”, em que aparece formulada por primeira vez na obra publicada a ideia do eterno retorno. Quer dizer, não é a qualquer vivência, a qualquer experimentação, que a morte de Deus nos conduz, mas sim a mais radical, à vivência e à experimentação, seja de fato, seja em pensamento, do infinito, da ausência de porto e do retorno de tudo. Por essa razão o título do aforismo é “O maior dos pesos”.

Nesse aforismo, Nietzsche apresenta uma fábula, propõe uma experiência de pensamento, como que um desafio. Diz: “E se um dia, ou uma noite...”. Uma aparente historinha, uma ficção. Também o demônio que aparece nessa fábula lança um desafio: o desafio, lançado a qualquer um, é o de decidir se está disposto a repetir tudo o que há na sua vida, tudo, sem acrescentar ou excluir, na mesma ordem e sequência. Propõe, portanto, um desafio que diz respeito, não tanto ao futuro – um “como seria se” – e sim, à efetividade do presente – um “como é que você vive a sua vida”.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes: e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem [...] Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você deveria estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 2001, p. 230)

Significativo é que o desafio seja lançado na “mais desolada solidão”, ou seja, quando todas as ocupações laboriosas cessaram. Significativo, também, é que esse desafio impõe uma decisão quanto ao sentido atual das vivências. Querer tudo na mesma ordem e sequência é improvável, pois implicaria estar de bem consigo mesmo e com a vida, ou seja, aceitar tudo, pois não é possível operar seleções entre o desejável e o não desejável. Afirmar, dizer sim à vida, implica querer tudo de novo. Aqui surge, ao

menos é isso que nos parece, uma exigência que implica uma radicalização do trágico, pois tal escolha se dá em um horizonte totalmente aberto, propiciado pela morte de Deus. Parece que essa nova feição do trágico encontra, no tema da experimentação de si, um ponto alto, pois, a anuência ao desafio do demônio implica habitar a abertura de horizonte criado pela morte de Deus com alegria. Como fazê-lo se não há referenciais seguros? *Se, diferentemente dos gregos trágicos, não nos é mais possível reconfigurar o sofrimento a partir do panteão olímpico ou de uma suposta justiça cósmica, como em Ésquilo, por exemplo?*

A aceitação da dor, do sofrimento como inerentes, como constituintes da nossa condição, e a não negação da vida por causa disso, são a resposta para esse dilema. E isso porque, para Nietzsche, se o sofrimento é o caso, há tipos distintos de sofredores, que sofrem por motivos distintos, como mostrado anteriormente: os que sofrem de *abundância de vida* e os que sofrem de *empobrecimento de vida*. Assim, sofrer não implica necessariamente a negação, pois há sofrimento que deriva da superabundância. Apesar de todas as diferenças e transformações do significado do tema da afirmação e da criação, da dor e do sofrimento em *A gaia ciência*, ainda assim, não ocorre uma profunda alteração se comparado com o seu sentido na primeira obra de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*. O sentido mais fundamental do trágico permanece, embora, parece-nos, é radicalizado.

Àqueles que negam a inalienável e incontornável vivência da dor e do sofrimento, apresento duas ideias, contidas em duas frases, uma de Hölderlin outra de Nietzsche, que valerão como objeção, e também como conclusão. Em seu romance *Hipérion*, diz Hölderlin: “Os homens são feitos para cuidar da indigência, e tudo o mais surge de si próprio” (Hölderlin, 2012, p. 143). E Nietzsche, em *A gaia ciência*, arremata a discussão ao dizer: “[...] caso queiram diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater e diminuir também a *capacidade para a alegria*” (Nietzsche, 2001, p. 63). Só haverá alegria plena quando dermos abrigo à indigência que nós somos. E tudo o mais? Tudo o mais surge de si próprio!

## Referências

Aristóteles. (1972). *Poética* (E. de Souza, Trad.; Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

Barrento, J. (2006). *O arco das palavras: ensaios*. São Paulo: Escrituras.

Giacoaia Júnior, O. (1997). *Labirintos da alma: Nietzsche a autossupressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp.

Goethe, W. (1997). Prometeu – Fragmento dramático da juventude. In Quintela, Paulo. *Obras completas II – Traduções I* (pp. 9-35). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Hölderlin, F. (2012). *Hipérion* (M. C. de Sá Cavalcante, Trad., 2a ed.). Rio de Janeiro: Vozes.

Nietzsche, F. W. (2001). *A gaia ciência* (P. César de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (1992a). *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (1992b). *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* (J. Guinsburg, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (1995). *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é* (Paulo César de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (1999). *Nietzsche contra Wagner – Dossiê de um psicólogo / O caso Wagner – Um problema para músicos* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (2000). *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (2006). *Crepúsculo do ídolos, ou como se filosofa com o martelo* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. W. (2011). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Schopenhauer, A. (1980). Parerga e Paralipomena. In *Schopenhauer* (W. L. Maar, M. L. Mello & Oliveira Caciolla, Trans.; Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

Sófocles. (2004). *Édipo rei*. (T. Vieira, Trad.). São Paulo: Perspectiva.

Stegmaier, W. (2010). O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A gaia ciência. *Estudos Nietzsche*, 1(1), 35-60.

Recebido em 10/11/12.

Aprovado em 22/02/13.