

Nietzsche e sentido do sofrimento: Desmontagem de um problema

Hailton Felipe Guiomarino¹

RESUMO: Uma das preocupações de Nietzsche a respeito do sofrimento é pelo seu sentido. Isso fica evidente em textos como a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* e no fragmento póstumo 14 [89], da primavera de 1888. Ao tratar do sentido do sofrimento, porém, Nietzsche já manifesta uma interpretação de um feixe de questões, em relação as quais se posiciona dialogicamente. Nesta comunicação, proceder-se-á a uma desmontagem da abordagem nietzschiana com o duplo intuito de, primeiramente, identificar os referentes teóricos que incorrem para dentro da filosofia nietzschiana, servindo-lhe de material reflexivo sobre o sofrimento; e, em seguida, como essa filosofia se converte em arena de tensionamento dos referentes para conduzi-los a um novo patamar conceitual. Assim, através de uma pesquisa na história das ideias, em conjunção com a filologia contextual, a comunicação explicitará como Nietzsche se apropria de elementos da teodiceia, do pessimismo de Schopenhauer, da *areté* homérica e, por fim, do vitalismo para elaborar uma justificação imanente à existência, em consonância com a hipótese da vontade de poder e fora do âmbito ontológico da metafísica tradicional.

PALAVRAS-CHAVE: Sofrimento. Sentido. Vontade de poder. Justificação.

1 INTRODUÇÃO

Não há propriamente uma discussão sobre o sentido do sofrimento na história da filosofia ocidental até o século XIX. Mesmo então, a conjugação das palavras “sentido” e “sofrimento” configura-se como temática secundária, subordinada a questões maiores como o sentido da vida e o ordenamento moral do mundo². É somente com a filosofia de Nietzsche que a questão do sentido do sofrimento ganha evidência e passa a marcar a especificidade de sua abordagem. Todavia, se o problema pode indicar uma originalidade autoral, esta não é, contudo, uma *creatio ex nihilo*.

Ao tratar do sentido do sofrimento, Nietzsche evoca pontos de vista, dos quais se apropria e em relação aos quais antagoniza. Uma desmontagem do problema revela quatro referentes decisivos. O primeiro e mais imediato é o pessimismo filosófico do século XIX, em especial, a filosofia de Schopenhauer. O segundo referente, ainda pertencente à cultura alemã próxima a Nietzsche, é a perspectiva vitalista a respeito da dor, em voga na Alemanha desde meados do século XVIII. Em terceiro lugar, o empreendimento teórico cristão conhecido como “teodiceia”. E, por fim, certas concepções do universo grego antigo, em especial a noção de *areté*, tal como aparece nos textos homéricos, em sentido extramoral.

¹ Doutor em Filosofia. Professor substituto na Universidade Federal do Paraná (UFPA). Contato: Hailton_50@hotmail.com.

² Cf. ARNDT, 1980, p. 206-211.

Propomos considerar a filosofia de Nietzsche como uma recepção tensionadora desse quadro aferencial. Isto é, Nietzsche não toma esses aferentes para conciliá-los numa síntese hegeliana, nem para decidir qual deles fornece o melhor sentido para o sofrimento. A meu ver, a recepção de Nietzsche consiste em antagonizar os aferentes, o que lhe permite mostrar filosoficamente a natureza do seu objeto, isto é, o sofrimento como algo tensionador de poder e que exige um sentido para operacionalizar a tensão das forças.

Justifico essa interpretação na senha “Dioniso contra o Crucificado”. Nas anotações pessoais de Nietzsche, ela aparece no fragmento 1888, 14 [89], destinado ao problema do sentido do sofrimento. É possível avaliar a contraposição entre Dioniso e Crucificado não como indicativo da vitória preferencial pelo deus grego, mas como a expressão da tensão nascida da disputa entre poderes contrários, que não devem se aniquilar sob pena de erradicar a condição da elevação de poder. Essa leitura se ampara no fato de que o fragmento 1888, 14 [89] integrava, inicialmente, o material projetado para a obra magna “A vontade de poder”³. Assim, suas formulações bebem da fonte conceitual da vontade de poder, onde uma força subjuga outra sem erradicá-la porque se fortalece da resistência contínua da força dominada.

Desse modo, vejamos, de início, cada aferente em particular para, ao final, analisar seu tensionamento no pensamento nietzschiano.

2 PESSIMISMO SCHOPENHAURIANO

O aforismo 357 de *A Gaia Ciência* nos revela como o Nietzsche tardio se apropria da filosofia de Schopenhauer. Estimado como “primeiro ateu confesso e inabalável” por ter, finalmente, mostrado a não-divindade da existência (*Ungöttlichkeit des Daseins*), Schopenhauer teve a coragem de colocar a decisiva questão, postergada pela filosofia alemã: “então a existência tem algum sentido?”⁴. Nietzsche se entende herdeiro desse perigoso questionamento, divergindo, porém, na resposta ao problema. Com uma ética da compaixão, Schopenhauer teria proposto a negação da vontade de vida, visando o alívio do sofrimento resultante da falta de finalidade na existência⁵. Para Nietzsche, essa resposta é “um tanto precipitada, juvenil”, pois retrocede à moral cristã e ao ascetismo.

3 Cf. GUIOMARINO, 2019, p. 42-43.

4 Veja-se, a esse respeito, as seguintes palavras de Schopenhauer: “Se o mundo não fosse algo que, expresso PRATICAMENTE, não deveria ser, TEORICAMENTE ele também não seria um problema: antes, a sua existência não necessitaria de explicação nenhuma, uma vez que seria inteiramente compreensível por si mesma, de modo que um espanto acerca dela e a pergunta sobre ela não poderiam ocorrer a cabeça alguma; ou então, a finalidade do mundo apresentar-se-ia de maneira inequívoca. Mas em vez disso, a existência do mundo é um problema insolúvel; na medida em que até a mais perfeita filosofia sempre contém um elemento inexplicável, como um precipitado insolúvel, ou como um resto sempre deixado pela relação irracional de duas grandezas. Portanto, se alguém ousa lançar a questão sobre por que não existe antes o nada em vez deste mundo; então o mundo não pode trazer em si mesmo a própria justificação, não se pode nele encontrar um fundamento, uma causa final da sua própria existência, não se pode demonstrar que ele existe por sua própria causa, isto é, para sua própria vantagem” (W II §46).

5 Cf. MV I §57.

Essa divergência em relação ao mestre pessimista está de acordo com a autocritica feita no prefácio de 1886 ao *Nascimento da Tragédia*. Aqui, Nietzsche reprova a si mesmo pela adesão a “fórmulas schopenhaurianas” à época da exposição do problema do dionisíaco no livro de estreia. Essa reprovação indica o distanciamento em relação a Schopenhauer. Devemos acreditar nisso? A meu ver, há razões para não confiar inteiramente nas palavras de Nietzsche. O filósofo não se afastou das “fórmulas schopenhaurianas”, em especial, de modo algum, no que tange ao problema do sentido do sofrimento.

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, é possível verificar que Nietzsche se vale amplamente de conceitos e vocabulário schopenhaurianos. Por exemplo, o conceito de ascetismo e certa conotação de niilismo são fortemente marcados pela acepção que Schopenhauer lhes atribui. Também, o emprego recorrente dos termos “vontade de nada”, “*horror vacui*”, “meta” e “finalidade” refletem um uso schopenhauriano para falar do sofrimento⁶.

Ainda a esse respeito, é digno de destaque uma semelhança de raciocínio entre Nietzsche e Schopenhauer no que tange ao sofrimento e à existência humana. O conceito de “necessidade metafísica”, que aparece no tomo II do *Mundo como Vontade e Representação* §17, pretende descrever o seguinte movimento existencial: diante do sofrimento sem sentido e do temor da morte, o ser humano é impelido a atribuir uma finalidade última para a Vontade e definir a natureza da existência. Assim, para Schopenhauer, é porque sofre da finitude de sua existência e das dores nela implicadas que o ser humano cria filosofias e religiões capazes de tornar o mundo compreensível e, com isso, aliviar o sofrimento. Se entendermos que, com tal posicionamento, Schopenhauer manifesta que o problema da existência não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido, então, chegaremos ao pensamento de Nietzsche. Para este, recordemos, não é o sofrimento em si o maior problema do ser humano. Este sofre por não saber “justificar, explicar, afirmar a si mesmo” (GM III 28). O raciocínio é o mesmo: Nietzsche concorda que faltaria aquela atribuição de sentido que tornaria a existência compreensível e apaziguaria o horror do sofrimento. No entanto, deve-se enfatizar que a terceira dissertação usa fórmulas schopenhaurianas para derivar delas uma conclusão anti-schopenhaueriana acerca do problema do valor da existência, como veremos na conclusão.

3 VITALISMO ALEMÃO

Uma noção característica da filosofia nietzschiana do sofrimento é a necessidade deste último para o desenvolvimento humano. Essa noção, porém, não é estranha à filosofia alemã. Por exemplo, no segundo livro da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant trata dos sentimentos de prazer e desprazer. Seu entendimento da dor já traz a noção nietzschiana de tônico para a vida. “A dor é o agulhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência da vida” (KANT, 2006, p. 231). Em outro trecho, Kant parece

6 Cf. CONSTÂNCIO, 2018, onde é feita uma análise mais detalhada do influxo de Schopenhauer na terceira dissertação como um todo. Ao investigar o uso que Nietzsche faz de expressões, como “vontade de nada”, “*horror vacui*”, “sentido”, “finalidade”, “meta”, o autor traça os paralelos entre o quarto livro de *O mundo como vontade e representação* e a terceira dissertação da *Genealogia da moral*.

antecipar a grande saúde nietzschiana: “São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos desta, que constituem o estado de saúde (...) porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles)” (KANT, 2006, p. 231).

Também em Hegel podemos encontrar uma consideração da dor como estimulante. Na terceira parte de *A filosofia da Natureza*, o processo prático de assimilação é considerado como condicionado por uma excitação externa. Esse estímulo é a sensação de carência, uma necessidade desagradável que impulsiona o vivente a superá-la. Quanto maior a necessidade produzida pela natureza, maior a sensação de desprazer com o estímulo. Isso leva Hegel a concluir que é “um privilégio de naturezas superiores sentir dor. (...) O grande homem tem uma grande necessidade e um impulso de superá-la. Grandes ações vêm apenas da dor profunda da alma” (HEGEL, 1986, p. 472, *tradução nossa*). Note-se a relação direta entre dor, atividade, superação e grandeza, tão próximas dos fraseados nietzschianos.

Kant e Hegel ilustram um posicionamento vitalista de interpretação da dor, o qual se tornou hegemônico na medicina e na filosofia no final do século XVIII⁷. Para o vitalismo, a dor, sob a forma do estímulo da sensibilidade, contribui para o desenvolvimento da vida ao reanimar forças vitais enfraquecidas, estimular as adormecidas e mesmo revelar capacidades desconhecidas⁸. O vitalismo aposta nas potências fisiopsicológicas naturais do vivente. O doloroso da dor se dissolve no sentimento de autovalorização. As interpretações vitalistas da dor procuram fomentar a autarquia do sofredor.

Que Nietzsche subscreve uma visão vitalista da dor, isso é abundantemente comprovado por suas afirmações ao longo de suas obras. Ilustre-se o fato com dois excertos estratégicos. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, máximas e flechas 8, Nietzsche escreve: “Da escola da guerra da vida. – O que não me mata, me fortalece”. Também é notória a orientação vitalista na escolha da epígrafe da obra referida: “*increscunt animi, virescit vulnere virtus* [crescem os espíritos, o valor viceja com a ferida]”.

Cabe frisar, porém, que, se a valorização da dor é, em Nietzsche, uma herança vitalista, não o é pelas mesmas razões que os adeptos da doutrina defendiam. Nietzsche não subscreve uma teleologia que concebe a existência da dor em vista da promoção da vida. Para a hipótese da vontade de poder, a utilização da dor é uma questão de capacidade das forças e não mais de uma qualidade intrínseca à vida. É preciso *poder* utilizar a dor para dela tirar proveito. Tal recurso não estaria disponível para os *décadents*. A perspectiva de Nietzsche é eminentemente fisiológica⁹. Um corpo com forças vitais devidamente hierarquizadas consegue canalizar

7 Cf. REY, 2012, p. 165. No caso especial da Alemanha, tal influência se deve, principalmente, às obras de Albrecht von Haller e Johann Friedrich Blumenbach. Sobre a difusão do vitalismo na Alemanha e as discussões suscitadas em torno de um princípio vital, cf. STEIGERWALD, 2013, 54-62.

8 Cf. REY, 2012, p. 151. Cf. PRIMAVERA-LEVY, 2011, p. 135.

9 Chamo atenção para o fato de que o caderno W II 5, onde situa-se o fragmento que aborda o problema do sentido do sofrimento, apresenta grande preponderância do vocabulário médico-fisiológico nietzschiano: *décadence*, doença, nervos, histeria, degenerescência, debilidade, dor, força, excitabilidade.

recursos para aproveitamento da dor. Se as partes não se coordenam, o corpo não é capaz de lidar com estímulos aversivos. Os sintomas dessa configuração pulsional desorganizada são as fáceis excitações nervosas recorrentes. O corpo enerva-se porque não consegue oferecer resistência aos estímulos hostis¹⁰.

4 TEODICEIA

Com a ideia de sentido enquanto uma finalidade que justifica a presença do sofrimento na vida, Nietzsche toca num âmbito de reflexões que, na filosofia alemã, já está marcado pelo conceito de “teodiceia”. Cunhado por Leibniz, a partir da junção das palavras gregas *theos* (deus) e *dyke* (justiça), o termo “teodiceia” designa, em sua filosofia, um questionamento da justiça divina, originado da contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (imperfeição, sofrimento e pecado). Na obra *Teodiceia*, Leibniz se questiona: “como um Princípio único, benevolente, onisciente e onipotente, foi capaz de permitir o mal, e especialmente de permitir o pecado, e como poderia resolver tornar os maus frequentemente felizes e os bons, infelizes?” (LEIBNIZ, 2007, p. 100, *tradução nossa*). Pela ideia de uma justificação (*Rechtfertigung*), entendida racionalmente como o ato de tornar justo mediante a demonstração e avaliação de razões, Leibniz ensaia uma resposta que visa demonstrar a não-arbitrariedade nas ações de Deus, Sua conformidade a princípios racionais universais e acessíveis a todo ser de razão.

Que Nietzsche conhece o termo “teodiceia” e as questões que lhe dizem respeito, isso é atestável pelas menções que faz tanto nos fragmentos póstumos quanto na obra publicada¹¹. O que deve ser enfatizado, aqui, é que Nietzsche rejeita o conceito de teodiceia para exprimir o problema do sentido do sofrimento. O motivo disso pode ser identificado na rejeição das premissas teológicas cristãs que configuram formalmente a teodiceia.

O pressuposto para conciliar os atributos de Deus com a existência do mal no mundo é que ambos já se encontrem previamente desconciliados. Num certo sentido, a teologia cristã cria o problema do mal ao invés de solucioná-lo, pois não haveria tal problema se o Deus que criou o mundo não fosse sumamente bondoso e poderoso. Na seção 25 de *O Anticristo*, Nietzsche se refere a essa oposição como a desnaturação do conceito de Deus, ocorrida a certa altura da história de Israel. Para manter o deus Javé como signo de poder mesmo diante de convulsões sociais a casta sacerdotal teria desnaturado o conceito de Deus:

Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como “pecado”: a mendacíssima maneira de interpretar de uma suposta “ordem moral do mundo”, com a qual o conceito natural de “causa” e “efeito” é definitivamente virado de cabeça para baixo. (...) A moral,

10 Cf. especialmente, FP 1888, 14 [86].

11 Cf. CE DS 7; CE WB 3; NT 3; FP 1869, 3 [62]; e FP 1887, 10 [21].

não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto devida, e sim tornada abstrata, antítese da vida (...). Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de “pecado”.

Assim teria surgido a contradição entre Deus e mundo, a qual, aos olhos de Nietzsche, significa a culpabilização do mundo. Visto desse modo, Nietzsche não pode expressar sua reflexão sobre o sentido do sofrimento enquanto teodiceia porque recusa veementemente a interpretação cristã culpabilista. O vir-a-ser é inocente e não necessita se justificar moralmente. Os pressupostos da teodiceia não dizem respeito a atributos do mundo, mas a uma interpretação moral do mundo. Com o desmonte da moral, Nietzsche reposiciona o problema da justificação do mundo. Não mais em termos de teodiceia, mas em termos de uma *pathodisseia*, significando esta uma justificação do sofrimento por ele mesmo na tensão das forças. Lembremos que a vontade de poder é definida como um *páthos*¹². Enquanto tal, ela é poder para afetar e ser afetada, uma capacidade que gera a percepção da variação de poder e manifesta distintos graus de sofrimento. Veremos, na conclusão, que essa proposição verte o problema da justificação do sofrimento para o da justificação da vontade de poder por ela mesma.

5 AGON E ARETÉ EM HOMERO

Contra a valoração moderna do sofrimento, figurada emblematicamente em Schopenhauer, Nietzsche coloca os gregos antigos. No entanto, a cultura grega que serve de modelo filosófico para Nietzsche não é a clássica, dos séculos V e IV a.c, onde floresceram a democracia e as escolas socráticas. O motivo não reside apenas na discordância com os valores dessa época, mas, também, no fato de que, na Alemanha do século XIX, filiar-se a Grécia clássica significava ser associado ao classicismo de Weimar e às interpretações românticas de Goethe, Herder, Schiller, Wieland e Winckelmann. Em *CI, o que devo aos antigos* 3, Nietzsche esclarece por que rejeita a associação com seus conterrâneos. “Vislumbrar nos gregos ‘almas belas’, ‘áurea moderação’ e outras perfeições, ou neles admirar a calma na grandeza, a mentalidade ideal, a elevada ingenuidade”, isso, para Nietzsche, seria obra da “*niaserie allemande* [bobagem alemã]”. Os representantes do classicismo de Weimar não teriam compreendido o fenômeno do orgiástico dionisíaco e o instinto agonal helênico, estes, sim, a chave para a compreensão do mundo helênico. Nestes, manifesta-se o “sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante” (*CI, o que devo aos antigos* 5). Para Nietzsche, é na Grécia arcaica, figurada exemplarmente na poesia homérica, que reside a manifestação pungente dos fenômenos característicos do mundo grego. É aí que Nietzsche colherá a fecundidade filosófica para pensar o sentido do sofrimento.

12 Cf. FP 1888, 14 [79].

Veja-se a respeito o final do canto X, da *Iliáda*. Diomedes, após realizar um morticínio contra os troianos, entra no mar com Odisseu para se lavar da luta. “[S]entiram-se os dois refrescados e leves” (*Iliáda*, X, 570). Terminado o banho, ungiram-se com óleo e festejaram à mesa com vinho. A cena é emblemática. Ela ilustra a naturalidade da crueldade para o mundo grego arcaico e, nisso, dá testemunho do sofrimento como constitutivo da vida, parte necessária da luta e da guerra que é a vida. Contudo, isso ainda não é o distintivo da visão grega arcaica. A mera aceitação do sofrimento inerente à existência é algo que os gregos compartilham com muitas religiões, inclusive ascéticas. Entretanto, algo diferente se expressa no fato do massacre aos troianos ser imediatamente seguido de leveza e festividade. Isso atesta a falta de sentimento de culpa e remorso entre os gregos homéricos. Assim, o que salta aos olhos de Nietzsche é a ausência, no mundo grego arcaico, da moralização do sofrimento, tal qual se apresenta no cristianismo, por exemplo, e que Nietzsche tão bem descreve no mecanismo do ressentimento.

A *disputa de Homero* é um texto estratégico para explicitar a visão não moral do sofrimento para Homero. Nele, Nietzsche nos diz que “Sem a condução e a proteção da mão de Homero”, os gregos veriam por todo lado a crueza da vida, dominada pela violência, a obsessão, o engano, a velhice e a morte. “Nessa atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida”. A citação é bastante significativa ao afirmar que a “salvação” para o horror da existência era a “luta”. “Luta”, aqui, é sinônimo de disputa, de *Wettkampf*, palavra que traduz o *agon* grego¹³.

Em *A disputa de Homero*, Nietzsche explica o valor formativo do *agon* enquanto *Paideia* destinada a desenvolver a *areté*, a excelência humana, que era desejada como forma de embelezar a vida. O caráter formativo do *agon* consiste em extrair do modo de vida nobre e guerreiro dos heróis homéricos estratégias e práticas para um desenvolvimento conjunto e benéfico do indivíduo e da comunidade. Nesse sentido, a competição agonística é um instrumento de *paideia*, que incutia valores e costumes, educando interesses conflitantes e paixões discordantes sempre em favor da elevação das potencialidades gerais do ser humano. O objetivo era um indivíduo excelente, possuidor da *areté*. Na excelência agonística, está pressuposta uma subordinação do físico e do espiritual a uma beleza elevada, considerada como “imagem desejada”¹⁴. Essa imagem traduz um anseio por autoaprimoramento, para o qual é necessário aplicar sobre si a dureza e a severidade da disciplina e do exercício contínuo. Sem dúvida, a *areté* exprime um ideal do que deve ser o homem. Mas essa idealização não é moral, em qualquer sentido que possa ter vindo a assumir essa noção na tradição metafísica

13 Segundo essa interpretação, *A disputa de Homero* já esboça uma reflexão sobre sentido do sofrimento. Pela épica homérica, os horrores da existência teriam se tornado suportáveis no embelezamento da luta, da vitória, da guerra, do desenvolvimento das capacidades guerreiras. É possível inferir daí que o sofrimento em Homero tem um sentido agonal, que incita ou desafia o fortalecimento do sofredor mediante a competição de forças contrárias. Acampora (2013, p. 121, *tradução nossa*) corrobora essa leitura ao escrever: “Lembre-se de que, em “A disputa de Homero”, Nietzsche começa sua discussão sobre o significado da realização de Homero situando-a como uma resposta a um problema perene – a saber, qual é o significado das provações e tribulações humanas; pelo que sofremos?”

14 Cf. JAEGER, 1994, p.25.

ocidental. Trata-se muito mais de uma “idealidade estética”¹⁵, orientada para uma elevada realização das aptidões dos indivíduos, segundo padrões estabelecidos pela comunidade. Nesse sentido, desenvolver a *areté* é um exercício de autoafirmação, de altivez, de autoestima e embelezamento de si.

No que tange diretamente à relação do *agon* e da *areté* com o tema do sofrimento, o aforismo 225 de *Além de Bem e Mal* é particularmente instrutivo. A ótica do artista, a partir da qual o aforismo é tecido, está expressamente preocupada com a produção da excelência humana. O meio de obtê-la é a “disciplina do sofrimento”. O que Nietzsche entende por esse conceito tem um claro tom agonal: “a tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura”. Os verbos “interpretar” e “utilizar” exprimem a inventividade nascida da tensão. Eles demonstram que, para Nietzsche, a doação de sentido para o sofrimento é uma manifestação de *areté*, da excelência do poder humano para vencer e tirar proveito da adversidade. Ao doar um sentido, o ser humano mostra-se vencedor, mais forte que as adversidades.

5 CONCLUSÃO

Devemos concluir o curso dos aferentes acima, mostrando como são tensionados dentro da filosofia de Nietzsche, de modo a constituir uma perspectiva do problema do sentido do sofrimento. Foi dito acima que Nietzsche acompanha Schopenhauer na indagação pelo valor da existência. No entanto, enquanto Schopenhauer vê o sofrimento como uma objeção à vida, Nietzsche, filólogo clássico, tem diante de si a cultura grega arcaica, onde o sofrimento não está na contramão, mas a favor da vida. Recusando o entendimento do classicismo de Weimar que romantizava e moralizava os gregos, Nietzsche se dirige a um passado homérico extramoral. O recurso aos gregos não deve ser visto como desejo nostálgico de reestabelecer um “mundo melhor”. A meu ver, Nietzsche pretende extrair de uma contraposição tensionadora uma crítica dos valores modernos capaz de possibilitar a criação de novos valores.

Assim, a senha “Dioniso contra o Crucificado” reacende um horizonte cultural valorativo que parecia ter sido esquecido pela modernidade: um passado extramoral, trágico, onde o sofrimento fora interpretado como tônico para a vida. A sagacidade de Nietzsche está em mostrar que a valoração homérica não é ultrapassada. As ciências biológicas e médicas de seu tempo, de orientação majoritariamente vitalista, fornecem subsídios teóricos para fundamentar uma defesa naturalista do sofrimento como tônico para a vida. Com isso, Nietzsche requalifica a perspectiva homérica, colocando-a à altura do maior filósofo pessimista de então: Schopenhauer. Note-se aí o movimento agonal de forçar as partes em contenda a atingir sua excelência. Um conflito com o excelente Schopenhauer necessita, primeiramente, de um adversário excelente: um Nietzsche preparado com a naturalização da perspectiva homérica. Leia-se, a hipótese da vontade de poder, apoiada na fisiologia do século XIX.

15 Expressão que deve ser entendida na acepção que lhe confere Roberto Barros (2016, p. 190), de uma “bela imagem que serve de impulso à afirmação e ao embelezamento da vida”.

Armada a disputa, falta responder à questão da teodiceia. Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, a negação ascética da vida como resposta para o sofrimento é naturalizada e entendida enquanto necessidade fisiopsicológica de um tipo de vivente, cuja valoração foi tornada hegemônica no desdobramento histórico-social de relações de poder. Por conseguinte, a negação ascética não exprime um juízo de fato sobre a existência, mas um juízo de valor haurido no seio do ideal ascético. Seu predomínio histórico fora construído pela revolta dos escravos na moral e pela difusão dos valores cristãos. Essa relativização histórico-cultural da negação da vida retira do mundo o problema do sofrimento e o coloca na realidade humana atravessada por relações de forças. Com isso, a força da perspectiva schopenhauriana é reduzida porque perde o peso de uma verdade sobre a essência metafísica do mundo. O empreendimento genealógico de Nietzsche recoloca o problema schopenhauriano como mero reflexo de um tipo fisiológico fraco que alcançou hegemonia sócio-cultural. Nada mais que isso. E enquanto tal, pode ser combatido por uma transvaloração dos valores.

Essa nova roupagem reelabora o tema clássico da teodiceia, a busca de razões para justificar o sofrimento no mundo. Porém, Nietzsche não subscreve nem a metafísica da Vontade nem o ascetismo com que Schopenhauer responde ao problema do valor da existência. Embora a religião ainda apareça no apontamento 1888, 14 [89], o recurso a uma tipologia de religiões e a ressignificação das figuras do Dioniso e do Crucificado sugerem que o raciocínio de Nietzsche se desloca do âmbito teológico-moral para outro. Mediante a confrontação entre trágico e cristão, o tom da abordagem nietzschiana é de uma comparação histórico-anropológica de valores. Realidades fisiológicas distintas, tais como as configurações de poder que respondem antagonicamente ao sofrimento, geram um quadro de valores também antagônico. Não se trata de decidir por um destes, mas relativizar os valores em remissão aos tipos fisiológicos que deles necessitam para viver. Qualquer pretensão ontológica ou prescritiva é, aqui, abandonada.

Eis, a nosso ver, o cerne dos deslocamentos operados por Nietzsche no quadro histórico da reflexão ocidental sobre sofrimento, sentido e justificação da existência. O filósofo rejeita a base teológico-moral, com a qual se construía essa reflexão na teodiceia e mesmo em Schopenhauer, sob a forma da metafísica da Vontade e da moral da compaixão. Com isso, se distancia de uma modernidade valorativamente herdeira do cristianismo enquanto empresa civilizatória. Para a crítica desta, Nietzsche se alia a uma modernidade apreciada positivamente, a do conhecimento científico, sobretudo do naturalismo biológico, e do ateísmo filosófico. Essa perspectiva explica por que, em Nietzsche, o sentido do sofrimento não desemboca numa ontologia conciliatória do bem com o mal nem numa prescrição dietética para não sofrer. No mundo pós morte de Deus e ciente do poder humano de criar valores, as ciências devem, aos olhos de Nietzsche, explicar as condições de nascimento dos valores, para que finalidades e como se transformam. Quando essa perspectiva mira a questão do sentido do sofrimento, esta deixa de dizer respeito a uma ordem moral inerente ao mundo ou a um mistério da vontade de Deus para ser tratada em um registro demasiadamente humano: histórico, psicológico, fisiológico e antropológico.

REFERÊNCIAS

- ACAMPORA, C. D. *Contesting Nietzsche*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2013.
- ARNDT, M. Leiden. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (org.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1980. P. 206- 211.
- BARROS, R. A. P. *Nietzsche: além-do-homem e idealidade estética*. Campinas: Editora Phi, 2016.
- CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo. In: *Sofia*, Vitória (ES), v. 7, n. 2, p. 59-81, jul./dez. 2018.
- GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. In: *Estudos Nietzsche*, v. 10, n. 1, jan./jun. 2019, p. 40-68.
- HEGEL. Werke. *Band 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie: mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- JAEGGER, W. Paidéia. *A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- LEIBNIZ, W. G. *Theodicy: essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil*. Tradução de E. M. Huggard. Charleston: BiblioBazaar, 2007.
- NIEZTSCHES, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012
- _____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005
- _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Süsskind. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> >.
- _____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PRIMAVERA-LEVY, E. "An sich gibt es keinen Schmerz". *Heroischer und Physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts*. In *Nietzsche Studien*, v. 40, n. 1, 2011, p. 130-155.
- REY, R. *História da dor*. Tradução de Célia Gambini. São Paulo: Escuta, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação. Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

STEIGERWALD, J. Rethinking organic vitality in germany at the turn of the nineteenth century. In: NORMANDIN, S; WOLFE, C. T (org.). *Vitalism and the scientific image in post-enlightenment life science, 1800-2010*. Heidelberg; New York; London: Springer, 2013, 51-76.